REVISTA DE FILOZOFIE

I 7970

TOMUL 18 1971

DIN SUMAR:

DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ ȘI ECHITATEA SOCIALĂ,
ION FLOREA

REFLEXII ASUPRA STADIULUI ACTUAL AL TEORIEI POLITICE,
OVIDIU TRĂSNEA

VALORILE ÎN FAȚA MĂSURĂRII,
LUDWIG GRÜNBERG

COLOCVIU INTERNAȚIONAL DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ,
STEFAN ANGHELOV (R.P. Bulgaria)
B.T. GRIGORIAN (U.R.S.S.)
A.G. MÎSLIVCENCO (U.R.S.S.)
Z. KAHABEADZE (U.R.S.S.)
ANGELA BOTEZ
MIHAIL CERNEA
I. PRATNIȚCHI

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Intreprinderea de comerț exterior—LIBRI", căsuța poștală 134—135, București, România, Calea Victoriei 126, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

17970

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 1 1971

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- ION FLOREA, *Democraţia socialistă şi echitatea socială* 5
- OVIDIU TRĂSNEA, *Reflexii asupra stadiului actual al teoriei politice* 17
- LUDWIG GRÜNBERG, *Valorile în faţa măsurării* 27

COMUNICĂRI

Colocviu internaţional de antropologie filozofică 41

- ŞTEFAN ANGHELOV (R.P. Bulgaria), *Determinism, libertate şi responsabilitate a personalităţii umane* 43
- B.T. GRIGORIAN (U.R.S.S.), *Despre principiile filozofice ale activităţii creatoare a omului* 49
- A.G. MÎSLIVCENCO (U.R.S.S.), *Problema libertăţii interioare* 57
- Z. KAHABEADZE (U.R.S.S.), *Omul — maşină?* 65
- ANGELA BOTEZ, *Imaginaţia creatoare — procedeu al spiritului uman de pătrundere în necunoscut* 71
- MIHAIL CERNEA, *Determinismul social şi motivaţia acţiunilor individuale.* . . . 77
- I. PEATNIŢCHI, *Particularităţi temperamentale şi determinismul stilului de creaţie* 83

OPINII DESPRE CĂRŢI

- MIHAI CIURDARIU, *„Contradicţia" lui Maiorescu sau de la Adevăr la Creaţie* 89

CRONICA IDEILOR

- H. CULEA, *Formalismul sistemului sociologic gurvitchian* 99

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Câteva consideraţii despre o carte nouă de teorie a politicii (*Ştefan Georgescu*) . . 111

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Congresul Hegel la Stuttgart (Marie Elisabeth Hülle — *Stuttgart*) 115

Rev. filoz. 18. 1. p. 1—116 Bucureşti, 1971

12.790

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 № 1 1971

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

● ИОН ФЛОРЯ, Социалистическая демократия и социальная справедливость 5
● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Размышления о современной стадии политической теории 17
● ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Ценности по отношению к измерениям 27

СООБЩЕНИЯ

● *МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОЛОКВИУМ ПО ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ* 43
● ШТЕФАН АНГЕЛОВ (НР БОЛГАРИЯ), Детерминизм, свобода и ответственность человеческой личности 49
● Б. Т. ГРИГОРЯН (СССР), О философских принципах творческой деятельности человека 57
● А. Г. МЫСЛИВЧЕНКО (СССР), Проблема внутренней свободы 65
● З. КАХАБЕАДЗЕ (СССР), Человек — машина?
● АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Творческое воображение — способ человеческого духа проникать в неизведанное 71
● МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Общественный детерминизм и мотивация индивидуальных действий 77
● И. ПЯТНИЦКИ, Особенности темперамента и детерминизм творческого стиля 83

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● МИХАЙ ЧУРДАРИУ, « Противоречие » Майореску, или от Истины до Творчества 89

ОБЗОР МНЕНИЙ

● Х. КУЛЕА, Формализм гурвической социологической системы 99

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Некоторые соображения о новой книге в области теории политики (*Штефан Джеорджеску*) 111

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Гегелевский съезд в Штуттгарте (*Мари Элизабет Хюлле — Штуттгарт*) . 115

Философский журнал **18**, *1*, 1—116, Бухарест, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 1 1971

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES Page.

- ION FLOREA, *Démocratie socialiste et équité sociale* 5
- OVIDIU TRĂSNEA, *Réflexions sur le stade actuel de la théorie politique* 17
- LUDWIG GRÜNBERG, *Les valeurs et leur mesure* 27

COMMUNICATIONS

Colloque international d'anthropologie philosophique 41

- ȘTEFAN ANGHELOV (R.P. Bulgarie). *Déterminisme, liberté et responsabilité de la personnalité humaine* 43
- B.T. GRIGORIAN (U.R.S.S.), *Les principes philosophiques de l'activité créatrice de l'homme* 49
- A.G. MÎSLIVCENCO (U.R.S.S.), *Le problème de la liberté intérieure* 57
- Z. KAHABEADZE (U.R.S.S.), *L'homme - machine* 65
- ANGELA BOTEZ, *L'imagination créatrice — procédé de l'esprit humain d'investigation de l'inconnu* 71
- MIHAIL CERNEA, *Déterminisme social et motivation des actions individuelles* . . 77
- I. PEATNIȚCHI, *Particularités tempéramentales et déterminisme du style de création* 83

COMPTES RENDUS

- MIHAI CIURDARIU, *„La contradiction" de Maiorescu ou de la Vérité à la Création*. . 89

CHRONIQUE DES IDÉES

- H. CULEA, *Le formalisme du système sociologique gurvitchien* 99

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Considerations sur un livre nouveau de théorie de la politique (*Ștefan Georgescu*) . 111

VIE SCIENTIFIQUE

- Le Congrès «Hegel» de Stuttgart (Marie Elisabeth Hülle — *Stuttgart*) 115

Rev. philo., **18**, *1*, p. 1–116, Bucarest, 1971

STUDII ŞI ARTICOLE

DEMOCRAŢIA SOCIALISTĂ ŞI ECHITATEA SOCIALĂ

DE

ION FLOREA

Democraţia şi echitatea socială sînt valori social-politice centrale ale socialismului, reprezintă dimensiuni intrinseci ale noii orînduiri, formînd un tot organic, indispensabil sudat; ele se presupun reciproc, „se cheamă", am putea spune, una pe alta în cursul perfecţionării societăţii socialiste.

Definită în termenii cei mai generali, democraţia este o formă de guvernămînt bazată pe participarea poporului la exercitarea puterii, pe libertatea şi egalitatea reală a cetăţenilor, pe manifestarea liberă a personalităţii fiecărui individ.

Cu mai bine de un secol în urmă, Nicolae Bălcescu observa unitatea indisolubilă dintre democraţie şi egalitatea socială. Revoluţia victorioasă de la 1848 trebuia să fie, în concepţia lui Bălcescu, „o revoluţie democratică şi socială", care să proclame „democratizarea statului prin egalitatea drepturilor, a pămîntului, prin împroprietărirea ţăranilor ... " [1]. Deşi împărtăşea iluzia înfăptuirii egalităţii în condiţiile menţinerii proprietăţii private, Bălcescu nu reducea democratizarea societăţii la domeniul politic, ea trebuind să afecteze şi democratizarea relaţiilor sociale prin înfăptuirea egalităţii de proprietate, să cuprindă în felul acesta şi sfera economică şi socială.

Egalitatea socială pe care socialismul o transpune în practică este cea care dă democraţiei socialiste un caracter real, autentic. Lipsa egalităţii sociale în orînduirea capitalistă goleşte democraţia burgheză de conţinut, o face în esenţa ei formală, *de jure* şi prea puţin *de facto*. Chiar şi unii politologi nemarxişti recunosc că adevărata democraţie o realizează doar societatea din care sînt excluse privilegiile economice şi sociale. Ea este organic legată, aşa cum arăta politologul francez Georges Burdeau, de înfăptuirea „principiului egalităţii sociale (nu numai politice), al egalităţii şanselor şi a mijloacelor între toţi membrii colectivităţii, o echitabilă repartiţie a bunurilor" [2].

---

[1] Nicolae Bălcescu, *Opere*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1952, p. 181.

[2] Georges Burdeau, *Traité de science politique*, vol. IV, Paris, 1956, p. 343.

Dată fiind interferența dintre democrație și egalitate, poziția antidemocratică a unor ideologi reacționari a atras după sine și respingerea de către ei a aspirației maselor spre egalitate socială. Nu întîmplător, în acest sens, disprețul unui gînditor ca Nietzsche pentru *demos* s-a îmbinat, în filozofia sa aristocratică, cu repudierea năzuinței de egalitate socială și propovăduirea inechității și asupririi. El s-a ridicat cu o vehemență nemaiîntîlnită împotriva ideologiei egalitariste a lui Rousseau, ca și a celei socialiste și chiar creștine, pentru ecoul egalitarist pe care aceasta din urmă îl mai păstrează din creștinismul primitiv. „Justiția", „dreptul", „drepturile egale", „democrația", ca și toate idealurile morale de altfel, sînt, după părerea întemeietorului teoriei „supraomului", manifestări contra naturii, năzuințe care ar exprima doar slăbiciunea și inferioritatea celor oprimați în raport cu „elita" claselor dominante, pentru care el avea un adevărat cult.

Urmaș al aristocratismului filozofic nietzscheean, Oswald Spengler considera și el idealul social al egalității, ca și cel democratic, ca fiind un concept „absolut *negativ*, dizolvant, nivelator din punct de vedere social" [3]. Aspirațiile spre democrație, echitate și dreptate socială ar fi, după părerea lui Spengler, semne ale decăderii societății moderne, ale trecerii ei din starea de „cultură" în cea de „civilizație", sinonimă cu declinul ei inevitabil.

Năzuința spre egalitate și justiție, născută la oamenii muncii din cele mai vechi timpuri, s-a izbit în trecut de crunta inegalitate inerentă structural orînduirilor exploatatoare, ceea ce făcea ca echitatea și dreptatea să rămînă doar de domeniul speranței. Prin însuși faptul exploatării omului de către om, ca sistem organizat de frustrare permanentă a celor ce muncesc, orînduirile anterioare rămîneau inechitabile, iar dreptatea era subminată de nedreptate, justiția de injustiție socială.

Desființînd privilegiile de clasă feudale, capitalismul a stabilit egalitatea juridică între cetățeni, ceea ce a însemnat un moment de progres pe linia înfăptuirii valorilor social-politice de echitate și dreptate socială. Dar, ca și democrația burgheză, egalitatea instituită de burghezie a rămas și ea o stare *de drept, și nu una de fapt*, pentru că exploatarea, ca sistem, n-a fost nici măcar amenințată a fi desființată. A rămas și rămîne de aceea utopică orice încercare de realizare a unei societăți drepte și echitabile fără desființarea proprietății privat-capitaliste și a exploatării omului de către om.

Marxismul leagă înfăptuirea egalității sociale de instaurarea proprietății comune asupra mijloacelor de producție și desființarea exploatării omului de către om. Tocmai pe acest temei, socialismul a creat premisele obiective ale realizării *în fapt* a idealurilor de dreptate și echitate socială. Politica partidului comunist — partid al clasei muncitoare — , legile statului socialist — stat al oamenilor muncii — ridică la rang de principii fundamentale în întreaga viață socială valorile profund umaniste ale echității și dreptății sociale. Socialismul a instaurat democrația *pentru* popor, așa cum o sugerează însăși etimologia cuvîntului, a înlăturat limitele de clasă, inerente democrației burgheze, caracterul ei formal, de fapt „democrație fără popor", folosind expresia lui Maurice Duverger.

[3] Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, partea a II-a, vol. II, Paris, 1933, p. 683.

Socialismul pune pe toți oamenii în aceeași situație față de mijloacele materiale de producție și, implicit, față de muncă, aceasta devenind sursa esențială de asigurare a existenței, criteriul de retribuire, apreciere și promovare a omului în societate. Socialismul creează astfel baza obiectivă a egalității sociale între toți cetățenii, a unor șanse și posibilități egale, pe toate planurile pentru toți oamenii în societate, indiferent de condiția lor socială și națională. „Este neîndoios — arată în această privință tovarășul Nicolae Ceaușescu — că nu poate fi vorba de o adevărată democrație politică și socială fără înfăptuirea unei profunde democrații economice, a unor relații cu adevărat socialiste de deplină echitate, menite să asigure întărirea unității, prieteniei și colaborării între toate clasele și păturile sociale, lichidarea tarelor etice moștenite de la vechea orînduire, asigurarea condițiilor pentru trecerea treptată spre comunism" [4].

În calea realizării omului, a accesului său la viața politică la, învățămînt și cultură nu mai stau impedimente de ordin social, economic, național, ci în primul rînd de ordin individual — lipsă de pregătire, slabă competență, incapacitate organizatorică ș.a. Este adevărat că unele din particularitățile de ordin indivitual mai pot avea o vreme și cauze de ordin social și istoric. Dar prin pîrghiile cultural-educative, prin învățămînt, activitate ideologică etc., societatea socialistă modifică favorabil asemenea factori. Dezvoltarea conștiinței, a nivelului de cultură și calificare a populației sînt factori stimulatori ai adîncirii democrației socialiste, ai promovării democratice, pe bază de șanse egale, a valorilor autentice în societate. Nimic nu poate fi mai concludent, în acest sens, decît accesul la binefacerile științei și culturii în anii socialismului al altor fii de muncitori și țărani, mulți dintre aceștia ei înșiși muncitori, care au devenit cadre de nădejde pe toate fronturile construcției socialiste.

Egalizarea condițiilor sociale nu conduce la aducerea oamenilor la același numitor, la uniformizarea lor, ci constituie pîrghia prin care socialismul stimulează promovarea elementelor cele mai capabile și talentate ale națiunii, amplifică sursele ei de energie și dinamism.

Prin însuși faptul egalității șanselor și posibilităților de dezvoltare a omului, socialismul este sinonim, în esența sa cu democrația cea mai largă și autentică ; el creează premisele obiective pentru înflorirea și manifestarea liberă a personalității fiecărui membru al societății, pentru ca fiecare cetățean să-și dea întreaga măsură a capacităților sale. *Munca — — factor determinant în dezvoltarea omului și a personalității sale* — redevine ceea ce este menită să fie — *criteriul fundamental de apreciere și promovare a omului, mijlocul de înălțare și împlinire a sa.*

Constituția României socialiste consacră egalitatea deplină în drepturi și îndatoriri pe plan economic, politic, juridic și cultural între toți cetățenii, fără deosebire de naționalitate, rasă, religie, sex, neîngăduind nici o îngrădire și pedepsind orice discriminare provenind de la unul sau altul din aceste criterii. Drepturile și libertățile egale pentru toți cetățenii, ca și îndatoririle deopotrivă repartizate, indiferent de naționalitate, clasă socială, funcție în societate, formează domeniul comun de manifestare al democrației socialiste și echității sociale.

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Ed. politică, 1969, p. 301—302.

Ceea ce este propriu, specific, socialismului în înfăptuirea egalității în drepturi dintre toți cetățenii, a principiilor democratice este faptul că nu rămîne la cadrul îngust juridic, ci printr-o politică de promovare și întronare în viață a idealurilor echității și democrației garantează *exercitarea* drepturilor și a libertăților constituționale. Drepturile și libertățile democratice sînt garantate de însești condițiile vieții materiale, social-culturale ; asigurarea lor constituie preocuparea centrală a politicii partidului și statului nostru, țelul suprem al întregii activități de construcție socialistă. Progresul continuu și multilateral al patriei, dezvoltarea economiei, științei și culturii, măsurile pentru ridicarea nivelului de trai al întregului popor consolidează și lărgesc drepturile și libertățile oamenilor muncii și asigură, prin aceasta, dezvoltarea democrației socialiste. Asigurarea exercitării efective *a dreptului la muncă*, de exemplu, primul și cel mai elementar drept al omului, își găsește solid temei în politica partidului și statului nostru de continuare în ritm susținut a industrializării socialiste, de dezvoltare intensivă și multilaterală a agriculturii, de înflorire a științei și culturii. Prin înfăptuirea programului de investiții prevăzut pentru viitorul cincinal, se vor crea noi locuri de muncă, iar numărul salariaților va spori cu 700 000 de persoane.

Exercitarea dreptului egal la *învățătură*, ca să luăm un alt exemplu, este asigurată astăzi în țara noastră prin generalizarea învățămîntului obligatoriu de 10 ani, prin gratuitatea învățămîntului de toate gradele, prin sistemul burselor de stat, precum și prin eforturile susținute ale statului nostru pentru dezvoltarea și modernizarea bazei materiale a învățămîntului, pentru îmbunătățirea condițiilor de viață și de muncă ale corpului didactic, ale elevilor și studenților. Numai în ultimul an universitar, circa 63% din studenții la cursurile de zi au primit burse, peste 64% au locuit în cămine, iar peste 57% au luat masa la cantinele studențești. Printr-un asemenea sprijin material acordat fiilor oamenilor muncii dornici de a învăța se asigură un caracter democratic învățămîntului, universității în special, o structură socială echitabilă a studențimii care să reflecte în mic structura socială a națiunii. Preocuparea mai slabă din partea unor factori responsabili din instituțiile școlare pentru pregătirea elevilor din unele școli, ca, de exemplu, cele de la sate, poate crea situații privilegiate sau nefavorabile, inechitabile privind șansele unor tineri, accesul lor la formele superioare ale învățămîntului. Realizarea deplinei echități sociale în domeniul învățămîntului impune deci, o dată cu dezvoltarea bazei materiale corespunzătoare și sprijinul material acordat tuturor fiilor oamenilor muncii pentru exercitarea acestui drept, o grijă sporită pentru ridicarea generală a nivelului școlii noastre, a pregătirii tuturor elevilor.

Una din marile înfăptuiri ale orînduirii noastre socialiste pe linia realizării idealurilor de dreptate și echitate este rezolvarea în spiritul marxism-leninismului a *problemei naționale*, asigurarea deplinei egalități în drepturi și posibilități de dezvoltare tuturor cetățenilor, fără deosebire de naționalitate sau rasă. Temelia adevăratei egalități, a afirmării multilaterale a tuturor cetățenilor — români, maghiari, germani și de alte naționalități — o constituie ridicarea economică, socială și culturală a tuturor județelor, dezvoltarea armonioasă a forțelor de producție pe întregul teritoriu. Nu mai puțin importantă este în acest sens politica de repartizare echilibrată a valorilor și bunurilor culturii și artei, a cadrelor de intelectuali, dezvol-

tarea uniformă a bazei materiale, culturale și de învățămînt în toate localitățile țării. În acest context se înscrie politica consecventă a partidului de dezvoltare generală a învățămîntului, de înființare și repartizare rațională a diferitelor unități școlare în toate județele, de dezvoltare a instituțiilor de învățămînt superior, în special institute pedagogice, în principalele zone geografice ale țării, precum și acțiunea de redistribuire a cadrelor, inițiată în toamna anului trecut, și de repartizare a absolvenților din învățămîntul superior cu precădere în județele cu mai mare nevoie de cadre.

Statul nostru asigură folosirea liberă a limbii materne, instruirea în limba proprie, dezvoltarea nestînjenită a culturii și creației spirituale a naționalităților conlocuitoare în țara noastră, dezvoltînd rețeaua școlilor, a instituțiilor artistice și culturale de stat și a presei în diferitele limbi materne. În scopul stimulării participării tot mai active a cetățenilor de alte naționalități la viața socială și obștească, la conducerea democratică a țării s-au creat consiliile oamenilor muncii aparținînd naționalităților conlocuitoare. Drepturile largi de care se bucură naționalitățile conlocuitoare în țara noastră se reflectă și în participarea reprezentanților acestora în organele puterii de stat, în consiliile populare și în Marea Adunare Națională. Din totalul de 165 060 de deputați în consiliile populare, 18 077 (11%) sînt din rîndul naționalităților conlocuitoare, iar în organul suprem al puterii de stat numărul reprezentanților acestora este de 62 (13,3%). În Consiliul Național al Frontului Unității Socialiste, organism politic larg reprezentativ, consiliile oamenilor muncii de diferite naționalități au 40 de reprezentanți. Aceste cifre exprimă în mod concludent gradul înalt de participare a naționalităților conlocuitoare la viața politică și de stat, egalitatea deplină în drepturi între toți cetățenii patriei noastre.

Democrația socialistă nu poate ființa fără egalitatea socială, se împlinește prin aceasta, dar nu se reduce la ea. Democrația socialistă presupune, desigur, înainte de toate, asigurarea participării maselor la conducerea treburilor de stat, la elaborarea politicii înseși și la luarea deciziilor fundamentale în societate. Redînd maselor largi locul ce li se cuvine în mecanismul funcționării democratice a societății, socialismul săvîrșește prin aceasta un act de dreptate socială, elimină situația alienată a *demosului* de *obiect* al politicii, manipulat după discreția politicienilor în trecut, transformîndu-l în *subiect* al acesteia, în făuritor activ al istoriei, al propriului său destin.

Pornind tocmai de la o asemenea concepție despre socialism, ca orînduire care presupune nu numai dezvoltarea forțelor de producție și asigurarea satisfacerii cerințelor materiale și spirituale, ci și participarea largă la *conducerea* societății și crearea unor posibilități egale de manifestare liberă a personalității fiecărui om, partidul nostru a elaborat și aplicat, după Congresul al IX-lea, un complex de măsuri vizînd atît perfecționarea conducerii vieții sociale și adîncirea democrației socialiste, cît și înfăptuirea mai deplină a principiilor echității și dreptății sociale.

Lărgirea democrației socialiste se concretizează astfel în crearea și perfecționarea cadrului organizatoric și instituțional de participare a tuturor cetățenilor la dezbaterea politicii interne și externe, la elaborarea celor mai importante decizii și măsuri economice și sociale. Amintim, în acest sens, instituționalizarea adunărilor generale ale salariaților din între-

prinderi, generalizarea la toate nivelele a formelor colective de conducere, ca și măsurile de perfecționare a activității organelor de stat, în special a celor reprezentative — Marea Adunare Națională și consiliile populare — pentru sporirea rolului comisiilor permanente ale acestor organe și a răspunderii deputaților, a legăturii lor strînse cu alegătorii, măsuri care sînt edificatoare pentru preocuparea susținută a partidului în direcția lărgirii democrației socialiste. Plenara C.C. al P.C.R. din 10 — 13 decembrie 1969 a stabilit noi măsuri privind consultarea și informarea comuniștilor și a celorlalți oameni ai muncii asupra activității organelor de partid și de stat, pentru ca aceștia să-și aducă o contribuție efectivă la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului și statului.

Formele și metodele democrației socialiste constituie totodată o pîrghie importantă pentru promovarea în posturi și funcții de conducere a celor mai buni fii ai națiunii, conform pregătirii, capacităților, talentului și contribuției fiecăruia la progresul colectivității. O asemenea problemă, cu profunde rezonanțe de etică socială, stă în centrul politicii partidului de promovare a cadrelor în diferite sectoare de activitate. Mergînd în acest sens pe linia întăririi și dezvoltării democrației interne de partid și pentru a se asigura în organele de conducere ale partidului promovarea celor mai buni comuniști, cu o bună pregătire politică, ideologică și profesională, care se bucură, prin meritele și comportarea lor, de prestigiu în fața maselor, Congresul al X-lea a adoptat prevederea statutară prin care se dă dreptul organizațiilor de partid de a desemna candidați pentru organele de partid imediat superioare. Această prevedere nouă a Statutului partidului constituie un mijloc important de cunoaștere a cadrelor de partid de către comuniști și colectivele de oameni ai muncii, asigură alegerea în conducerea organizațiilor de partid a acelor mai buni comuniști, duce la creșterea responsabilității celor aleși față de masa membrilor de partid, față de popor. Preocuparea și grija pe care partidul nostru o manifestă pentru promovarea în organele de partid a acelor comuniști care întruchipează, în gradul cel mai înalt, valori și competențe politice, ideologice, profesionale și morale constituie astfel un model de înaltă etică pentru întreaga noastră societate, un exemplu de asigurare a celui mai consecvent democratism.

Crearea unor organe colective de conducere prin extinderea principiului muncii colective la toate nivelele, instituirea eligibilității în unele funcții de conducere sînt de natură să favorizeze climatul promovării, după merit și capacități, a oamenilor, să ridice nivelul răspunderii lor în muncă și să înlăture elementele de subiectivism și favoritism care se mai manifestă uneori în aprecirea și promovarea unor cadre.

Aplicînd cu consecvență concepția marxist-leninistă despre legătura indisolubilă dintre democrația socialistă și idealurile de dreptate și echitate socială, partidul nostru a adoptat simultan, în ultimii ani, un complex de măsuri care urmărește întronarea deplină în viață a acestor principii, pentru ca socialismul să se afirme ca cea mai nobilă și echitabilă societate din istorie. Necesitatea promovării unor asemenea măsuri rezultă din faptul că socialismul, ca orînduire, cu atributele sale intrinseci — echitatea și democrația — , *nu apare în mod automat, gata făcut, din vechea societate.* Odată victorioasă, noua orînduire trece printr-un proces de perfecționare și dezvoltare permanentă, „se face" continuu atît pe planul bazei tehnice-materiale, al relațiilor de producție și uname, dar și al formelor sale supra-

structurale și instituționale de organizare și funcționare, al conștiinței oamenilor. În acest stadiu al evoluției societății avem de-a face, așa cum arăta Marx, „nu cu o societate comunistă care *s-a dezvoltat* pe propria-i bază, ci, dimpotrivă, cu una care abia *se naște* din societatea capitalistă și care, de aceea, mai poartă din toate punctele de vedere — economic, moral, spiritual — pecetea vechii societăți din sînul căreia s-a născut" [5].

Sub aspectul echității, socialismul desființează inegalitățile și discrepanțele sociale esențiale, de clasă, dintre oameni, dar rămîn încă o perioadă îndelungată deosebiri între clase, între sat și oraș, fără a mai vorbi de cele individuale, care rezidă în nevoi și retribuție, în capacități și contribuția în muncă, variate de la om la om. În asemenea condiții, dreptul egal socialist mai este încă, „*prin conținutul său* — după expresia lui Marx —, *un drept al inegalității*" [6]. Înlăturarea deosebirilor esențiale dintre clase, a celor dintre sat și oraș, dintre condițiile muncii fizice și intelectuale, ștergerea oricăror deosebiri de nivel de trai este un proces anevoios, de lungă durată. Întronarea echității sociale, trăsătură definitorie a orînduirii socialiste, se realizează în funcție de nivelul dezvoltării economice și sociale, dar și de o serie de factori subiectivi, spirituali. Avansul acestui proces presupune o *politică multilaterală de echitate socială*, cu consecințe în toate sferele vieții începînd cu aceea a muncii, a veniturilor și relațiilor de producție și sociale și terminînd cu planul educativ, juridic și administrativ. Măsurile adoptate de partidul nostru în anii din urmă pe linia aplicării mai ferme a principiilor echității se referă, înainte de toate, la *perfecționarea sistemului socialist de repartiție*, la asigurarea unei legături mai directe dintre cîștig și efortul de muncă, a unor proporții mai echitabile între cîștigurile diferitelor categorii ale populației, pentru eliminarea unor discrepanțe între veniturile acestora.

Sistemul de salarizare nou, generalizat în acest an, majorările de salarii realizate în cadrul său pleacă de la principiul legării mai organice a salariului tarifar de contribuția *efectivă*, *concretă* a oamenilor muncii la activitatea economică și social-culturală, stimulînd răspunderea fiecărui salariat la locul de muncă. Diferențierile în salarizare se fac în funcție de calificare, competență, stagiu în muncă și vechimea în aceeași unitate, factori de care depind hotărîtor randamentul și calitatea muncii. În același timp, în spiritul echității sociale, creșteri mai mari au cunoscut, în cadrul noului sistem, salariile mai mici. Perfecționarea sistemului socialist de repartiție acționează astfel ca o pîrghie importantă pentru afirmarea echității sociale, a principiilor socialiste de viață. Ca o completare firească a măsurilor amintite s-a înscris majorarea, cu începere de la 1 mai 1970, a unor salarii tarifare mici,precum și reducerea și reașezarea impozitului pe salarii și alte venituri, principiul profund democratic al progresivității impozitelor acționînd ca instrument de înlăturare a unor discrepanțe nejustificate între venituri, avantajîndu-se salariații cu venituri mai mici. În acest context se înscriu și măsurile adoptate de Marea Adunare Națională în 1968 privind desființarea cumulului remunerat și a indemnizațiilor fixe pe viață acordate în trecut pentru diferite titluri științifice, artistice, didactice sau sportive, care deveniseră o frînă în promovarea cadrelor capabile

---

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 20.

[6] *Ibidem*, p. 21.

tinere, în asigurarea unui climat de afirmare nestingherită a valorilor. În vara aceluiaşi an, pentru a se asigura o scară mai echitabilă a veniturilor, s-a redus cîştigul din salariu al unor cadre cu munci de răspundere din aparatul de partid şi de stat.

Politica de echitate socială promovată cu consecvenţă de partidul şi statul nostru se concretizează şi în grija pentru asigurarea unor condiţii de viaţă corespunzătoare pensionarilor. Măsurile adoptate pentru îmbunătăţirea pensiilor au fost îndreptate atît spre sporirea cuantumului, acestora, cît şi pe linia stabilirii unui raport mai judicios între pensie şi salariul tarifar obţinut în perioada de activitate, precum şi cu condiţiile de muncă şi numărul anilor prestaţi. Ca un act al unei asemenea politici de echitate se înscrie şi introducerea pensiilor pentru ţăranii coope ratori şi majorarea lor.

Recent, conducerea partidului nostru a adoptat un complex de măsuri privind agricultura cooperatistă, care urmăreşte, între altel, în spiritul politicii de echitate, promovată cu consecvenţă de partid în ultimii ani, să asigure venituri certe acordate lunar (minim garantat de 300 de lei lunar) tuturor cooperatorilor care muncesc în cooperativele agricole de producţie, perfecţionarea sistemului de remunerare a mecanizatorilor, realizîndu-se o legare nemijlocită a acestuia de rezultatele obţinute în producţie şi o nouă creştere a pensiilor ţăranilor cooperatori. În felul acesta are loc o apropiere a formei veniturilor şi repartiţiei între ţărănime şi ceilalţi oameni ai muncii, o întărire a alianţei dintre clasa muncitoare şi ţărănime. Totodată, în cadrul acestor măsuri creşte rolul democraţiei cooperatiste, al adunărilor generale ale cooperatorilor.

Adoptarea acestor măsuri nu împietează cu nimic asupra recunoaşterii ierarhiei valorilor create şi asupra înfăptuirii principiului socialist de repartiţie după calitatea, cantitatea şi răspunderea socială a muncii. Socialismului îi este străină concepţia egalitaristă despre nivelarea generală a consumului, a gusturilor şi trebuinţelor, concepţie care nu ar produce pe plan practic decît o confuzie a valorilor, ar frîna progresul economiei şi culturii socialiste. În acelaşi timp, orînduirea socialistă, punînd capăt inegalităţilor sociale şi politice, nu poate admite existenţa unor venituri exagerat de mari, contraste acute între nivelul de trai al diferitelor categorii ale populaţiei (cu atît mai mult în condiţiile unui potenţial limitat al economiei naţionale). Aceasta n-ar face decît să diminueze viabilitatea principiilor socialismului, forţa lor de influenţare şi atracţie, să frîneze procesul adîncirii democraţiei socialiste şi să alimenteze contradicţii şi stări de spirit negative. Socialismul—orînduirea democraţiei reale şi a egalităţii sociale dintre oameni—nu poate admite apariţia unor diferenţe mari, inechitabile în ce priveşte veniturile şi nivelul de trai, existenţa unor categorii privilegiate în societate. Asemenea fenomene ar fi nu numai inechitabile, ci şi nedemocratice.

Standardul de viaţă şi nivelul veniturilor oamenilor muncii din ţara noastră corespund posibilităţilor economiei şi dezvoltării actuale a avuţiei noastre naţionale. Nu trebuie scăpat din vedere nivelul de la care a plecat ţara noastră în construcţia socialistă şi eforturile materiale sporite pe care trebuie să le facă pentru a înlătura decalajul faţă de economia ţărilor avansate, decalaj care se manifestă şi în rămînerea în urmă în privinţa standardului de viaţă al oamenilor muncii. Cu toate progresele în-

registrate în creșterea nivelului de trai al populației, socialismul n-a reușit încă, într-un termen atît de scurt, să asigure un nivel de trai ridicat tuturor membrilor societății. Decalajul de nivel care se mai menține în dezvoltarea țării noastre față de țările înaintate, cu toate progresele și saltul realizate în anii socialismului, este un motiv în plus care solicită eforturi mari pentru dezvoltarea rapidă a economiei naționale și asigurarea unui raport just între fondul de acumulare și cel de consum. Dacă s-ar diminua fondurile pentru acumulare, alocîndu-se mai mult pentru consum, acest fapt ar avea ulterior consecințe asupra dezvoltării întregii economii și ar diminua baza însăși a creșterii în viitor a nivelului de trai material și cultural al întregului popor. Menținerea unei rate ridicate a acumulării asigură dezvoltarea avuției naționale, a puterii noastre economice — temelia trainică pentru creșterea sistematică a bunăstării întregului popor, pentru adîncirea aplicării în societatea noastră în viitor a principiilor echității sociale. În acest sens, Congresul al X-lea al partidului a stabilit un amplu program de dezvoltare a producției materiale și a avuției naționale, temelia materială a satisfacerii în condiții mai bune a necesităților oamenilor muncii. Venitul național va crește în 1975 cu peste 50% față de 1970, cu o medie anuală de 10—11%, ceea ce va crea o bază mai largă pentru a spori în viitor fondul de consum. Salariul real va spori în această perioadă în medie cu 3,5—3,7% pe an, iar veniturile reale ale țărănimii vor spori într-un ritm mai rapid cu o medie anuală de 4%. Conform prevederilor planului cincinal viitor, în 1975 fondul de salarii urmează să crească cu 37—44% în comparație cu 1970. Totodată, se prevede o creștere cu 45—50% a fondului de pensii și sporire a fondurilor alocațiilor pentru copii. În același timp, o creștere însemnată vor cunoaște, fondurile anuale pentru cheltuieli social-culturale, acestea fiind în 1975 de două ori mai mari ca în 1965. Însăși sporirea cu încă 700 000 a numărului salariaților în viitorii cinci ani se va reflecta pozitiv și în veniturile populației, în ridicarea nivelului de viață și de civilizație al poporului.

Corespunzător creșterii puterii de cumpărare a populației va spori volumul desfacerilor de mărfuri cu amănuntul cu 31—37% în 1975, creșteri însemnate fiind prevăzute la produsele alimentare de bază, precum și la mărfurile industriale. Toate acestea vor crea condiții superioare de viață și civilizație tuturor oamenilor muncii de la orașe și sate, un trai mai bun, mai îmbelșugat, o mai echitabilă repartizare a veniturilor celor ce muncesc.

Pentru orînduirea noastră, înfăptuirea neștirbită și apărarea consecventă a legalității socialiste constituie condiția de ordin instituțional a respectării principiilor democrației și echității socialiste, creează sistemul garanțiilor juridice pentru exercitarea drepturilor și libertăților cetățenești, a eliminării oricăror posibilități de limitare sau încălcare a acestora, indiferent din partea cui ar veni. Adevărata libertate nu este opusă ordinii și disciplinei sociale. Disciplina socială este unică și obligatorie pentru toți membrii săi, indiferent de funcția pe care o ocupă în societate. Într-o societate ca cea socialistă, în care libertatea este un privilegiu al tuturor, ordinea și disciplina, respectarea normelor de conviețuire socială reprezintă condiția ca toți membrii societății să se bucure în

mod egal de libertate, iar respectarea normelor de convieţuire socială, a legilor ţării constituie într-adevăr condiţia concilierii libertăţii fiecăruia cu libertatea tuturor.

Democraţia şi echitatea socialistă implică responsabilitatea socială a fiecărui cetăţean faţă de respectarea normelor de convieţuire socială, formarea unei opinii combative, ferme împotriva fenomenelor de încălcare a îndatoririlor cetăţeneşti, de grijă şi apărare a avutului obştesc. Furtul, căpătuiala, abuzul de funcţie, fenomenele de parazitism, favoritismul şi nepotismul, care se mai întîlnesc în societatea noastră, sînt manifestări profund imorale, în opoziţie totală cu principiile socialismului de echitate şi dreptate socială; ele n-au dispărut din societatea noastră şi nu dispar de la sine şi uşor. Acestea sînt reziduuri ale inechităţii, sechele ale unor mentalităţi şi practici retrograde, proprii vechii orînduiri, şi aduc imense daune economiei naţionale, intereselor poporului, afectează negativ relaţiile sociale şi umane din societatea noastră şi frînează afirmarea şi stimularea valorilor autentice, cele mai proeminente pe plan politic şi profesional. Pentru eradicarea completă a acestor fenomene este necesară acţiunea întregii societăţi pe multiple planuri, folosindu-se atît pîrghiile economice, ale controlului financiar şi răspunderii materiale pentru daunele aduse avutului obştesc, cît şi cele penale şi ale influenţării morale, educative.

Orînduirea socialistă este menită să dea expresie practică principiilor dreptăţii şi echităţii în întreaga politică de cadre, în promovarea în funcţiile de răspundere a celor mai capabili şi devotaţi fii ai naţiunii. Alegerea sau numirea într-un post de răspundere pe linie de partid sau de stat este expresia încrederii manifestate de colectivitate, de partid şi popor în calităţile politice şi profesionale, în spiritul de cinste şi echitate al unui om, incumbă din partea acestuia răspunderi şi datorii suplimentare şi nu trebuie să determine în nici un caz o situaţie privilegiată. Societatea socialistă nu se poate împăca cu mentalitatea acelora care încearcă să folosească o anumită funcţie pentru obţinerea de avantaje materiale şi crearea în jurul lor a unui sistem de „relaţii" personale, bazat pe practicarea traficului de influenţă, favoritismului şi nepotismului, a serviciilor şi contraserviciilor. Nu de puţine ori conducerea partidului nostru a atras atenţia asupra înaltelor calităţi moral politice şi profesionale care trebuie să caracterizeze activitatea cadrelor de partid şi de stat, a comuniştilor, supunînd dezbaterii publice unele manifestări reprobabile, abuzurile de orice gen. „Principiile de echitate şi justiţie socială ale ideologiei noastre — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — ,cer comuniştilor să cultive cu consecvenţă în toate împrejurările spiritul de dreptate propriu partidului comunist, obiectivitatea cea mai deplină în aprecierea faptelor şi oamenilor, în promovarea valorilor sociale. Interesele egoiste, tendinţa spre căpătuială, compromisurile de natură principială sînt străine eticii comuniste, Statutului partidului nostru"[7]. Cadrele de conducere în primul rînd trebuie să fie animate de sentimentul responsabilităţii în faţa partidului şi poporului pentru respectarea strictă a legilor ţării, a principiilor eticii comuniste şi să combată cu perseverenţă manifestările de tămîiere

[7] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 271—272.

și lingușire, spiritul de căpătuială, concesiile reciproce, să promoveze pretutindeni principiile de echitate și comportare morală demnă în viață și societate.

Partidul nostru pune un accent deosebit pe eliminarea din viața socială a diverselor forme de obținere a unor venituri fără muncă cinstită, pe căi ilicite, pentru preîntîmpinarea, descoperirea și sancționarea unor asemenea manifestări antisociale. Pornind de la asemenea considerente, Marea Adunare Națională a adoptat în ultimii ani o serie de legi și acte normative prin care se creează posibilitatea controlului asupra proveniență averilor exagerate în raport cu posibilitățile legale și percepîndu-se un impozit de 80% pe veniturile care nu pot fi justificate, precum și posibilitatea constituirii de garanții și asigurarea răspunderii în legătură cu gestiunea bnurilor organizațiilor socialiste. Asemenea legi, ca și altele, născute dintr-un profund spirit de echitate și grijă pentru păstrarea și gospodărirea avutului comun al societății, trebuie mai din plin folosite ca instrumente educative, preventive, antrenînd în acest scop, ca un factor de mare însemnătate, opinia colectivelor, a societății. Judecarea diverselor acte de încălcare a legilor și normelor de conviețuire socială în fața colectivelor de oameni ai muncii constituie o acțiune cu largi ecouri educative. Valorile social-politice și etice ale socialismului impun lichidarea oricăror forme de obținere a venitului fără o compensație prin muncă cinstită, utilă, repudierea oricăror manifestări de parazitism social. În centrul activității educative trebuie să stea educația *prin muncă* și *pentru muncă*, sădirea la toți oamenii și îndeosebi la tineret a convingerii că *numai munca* constituie calea bunăstării personale și colective.

Echitatea socială și democrația constituie însăși rațiunea de a fi a socialismului, și orice violare a lor reprezintă un prejudiciu pentru noua orînduire socială. În concepția partidului nostru, afirmarea lor tot mai deplină este o lege a existenței socialismului, o condiție majoră a edificării societății socialiste multilateral dezvoltate în România.

REFLEXII ASUPRA STADIULUI ACTUAL AL TEORIEI POLITICE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

1. În dezvoltarea contemporană a ştiinţei politice au intervenit numeroase înnoiri în raport cu modurile tradiţionale de abordare a fenomenelor politice. Ceea ce frapează în primul rînd este, desigur, lărgirea spectaculoasă a ariei cercetărilor, îmbogăţirea considerabilă a tematicii abordate, perfecţionarea aparatului de metode şi tehnici de investigaţie şi, totodată, sporirea, aproape tulburătoare, a unghiurilor de analiză. Acestui proces i-a corespuns şi o diversificare a perspectivelor, de care, fără îndoială, a profitat cercetarea politologică, dar care — mai ales din lipsa unei concepţii teoretice şi metodologice unitare — a generat şi inevitabile dezavantaje : în primul rînd lipsa de omogenitate a disciplinei. Diverse moduri de abordare, perspective sau concepţii metodologice, tentative sau strategii explicative, unele dinăuntrul ştiinţei politice (intrapolitologice), altele din afara sa (extrapolitologice), s-au juxtapus unul altuia, antrenînd fiecare o acumulare de date noi, provocînd inovaţii conceptuale (nu totdeauna însă cu acoperire şi utilitate reale), dar conferind totodată ştiinţei politice un caracter neunitar, compozit, conducînd la ceea ce s-ar putea numi un *policentrism* politologic. Desigur, complexitatea deosebită (structurală şi funcţională) a politicului şi multiplele şi variatele sale conexiuni cu alte subsisteme facilitează şi, pînă la un punct, impun chiar o abordare *poliscopică* a acestuia. De aceea politicul reprezintă obiectul nu *numai* al ştiinţei politice, ci al unui întreg sistem al ştiinţelor politice[1].

2. În acelaşi timp însă, o disciplină cu adevărat ştiinţifică presupune un sistem de metode adecvat obiectului şi centrului de interes specific şi, totodată, un corp mai mult sau mai puţin unitar de strategii şi teorii explicative, realizate la diferite nivele, dar apte să reflecte specificitatea obiectului, geneza, esenţa şi evoluţia acestuia, să construiască modele teoretice cu valoare explicativă, predictivă şi, implicit, operaţional-aplicativă. Or, sub acest aspect, disciplina noastră apare încă destul de nesigură şi divizată ; se vorbeşte chiar de o „criză intelectuală" (G. Almond) sau de o „criză a ştiinţei (teoriei) politice" (D. Easton). Şi, într-adevăr, cu toate înnoirile metodologice şi inovaţiile în strategiile explicative, bogata

[1] Vezi studiul nostru *Sistemul ştiinţelor politice*, în „Revista de filozofie", XVII, nr. 6, 1970, p. 6.

Rev. filoz., 18, 1, p. 17—26, Bucureşti 1971

literatură politologică a epocii noastre nu cunoaşte o lucrare teoretică cu adevărat fundamentală, ea se lasă încă aşteptată.

Ceea ce vrem să menţionăm este însă faptul că în ultimul timp se invocă tot mai mult, pe de o parte, necesitatea teoriei (după o perioadă destul de lungă de dominare în Occident a „hiperfactualismului" de factură pozitivistă), iar pe de altă parte se revendică chiar unificarea explicaţiei. Aceste cerinţe nu ne apar de loc surprinzătoare : fie că ne postăm pe punctul de vedere al exigenţelor interne ale dezvoltării disciplinei, fie pe acela al interpretării cerinţelor pe care le pune în faţa ei epoca noastră tumultuoasă de ample şi rapide prefaceri structurale şi mutaţii ideologice, ele sînt legitime. Şi putem semnala cu satisfacţie că, înţelegînd aceste cerinţe, unii dintre politologii nemarxişti invocă, pentru ştiinţa politică, exemplul marxismului, interpretînd „întreg sistemul lui Marx ca un protest împotriva fărîmiţării explicaţiei" [2].

3. În acelaşi timp, trebuie să constatăm că, şi în afara marxismului, s-au întreprins tentative de unificare a explicaţiei, dar, cel puţin unele dintre ele, au avut un caracter reducţionist. Pînă la un punct, şi modul de abordare behaviorist (sau, mai precis, *study of political behavior*) reprezintă o asemenea tentativă, în măsura în care, postulînd unitatea ştiinţelor sociale pînă la indistincţia dintre ele, a căutat o unitate comună de analiză : comportamentul[3]. Dar, dincolo de aportul său real, meritoriu, materializat în perfecţionarea metodelor şi a tehnicilor de investigaţie a comportamentului empiric observabil şi măsurabil, în iniţierea şi lansarea metodelor matematice în analiza politică, precum şi în relevarea dificultăţilor de a deriva din acest comportament constatări valabile cu privire la structura, natura şi specificul sistemelor, nu putem să nu relevăm şi o serie de carenţe : sub raport metodologic, predilecţia spre reducţia la analiza comportamentală şi subordonarea domeniului cercetat faţă de metodele disponibile, care au îngustat, deformant, cercetarea politologică, ca şi „miniaturizarea" sau „atomizarea" analizei, iar sub raportul explicaţiei, o anumită tendinţă empiristă, dublată de una psihologizantă, ca şi ignorarea faptului că comportamentul nu este o reacţie determinată numai de starea prezentă a sistemului (individ, grup) considerat, ci şi de trecutul său, înscris în structura lui, şi că de aceea el reprezintă un tot semnificativ, o structură cu sens, determinat şi (sau chiar mai ales) de structura sistemului în care se integrează, şi de tipul interacţiunilor (interne şi externe) ale acestuia. S-ar mai putea adăuga că scientismul pozitivist care a inspirat behavioralismul a cantonat cercetarea şi a privat (şi nu e singurul caz) ştiinţa politică de abordarea problemelor majore ale vieţii social-politice contemporane.

Desigur, analiza comportamentului (individual şi de grup) rămîne o componentă necesară a analizei politice ; perfecţionată prin a) ancorarea mai puternică în dezvăluirea resorturilor *sociale*, concret-istorice ale acestuia, b) viziunea cibernetică, ce cîştigă teren, şi c) aporturile posibile ale teoriei acţiunii, ea îşi va putea spori virtuţile explicative. Necesară,

---

[2] Jean Meynaud, *La science politique. Fondements et perspectives*, Lausanne, 1960, p. 43.

[3] „Aspectul behavioral al noii mişcări în cercetarea politică implică mai mult decît o metodă ; el reflectă începutul, în disciplina noastră, al unei căutări teoretice de unităţi stabile pentru înţelegerea comportamentului uman în aspectele sale politice" (David Easton, în *The limits of behavioralism in political science*, edited by James C. Charlesworth, The American Academy of Political and Social Science, Philadelphia, 1962, p. 19).

spuneam, dar nu şi suficientă. Pentru sistemele complexe (cum este cel politic) care nu pot fi reconstituite prin simpla însumare a elementelor fără stabilirea principiilor de organizare şi/sau funcţionare a sistemului ca tot se impune tot mai mult, ca o modalitate de abordare necesarmente complementară şi primordială în raport cu prima, analiza comportamentului global al sistemului* .

4. În momentul de faţă se afirmă, din raţiuni multiple, cu stringentă necesitate, înţelegerea şi explicarea sistemelor politice ca întreg, pentru a descifra mecanismele funcţionării lor (în vederea perfecţionării acesteia) şi sensul dezvoltării lor. Unei astfel de cerinţe încearcă să-i răspundă, în teoria politică contemporană, atît structural-funcţionalismul, cît şi aplicarea în analiza politică a teoriei sistemelor.

Trebuie să reamintim însă că, aşa cum recunosc de altfel şi o seamă de cercetători nemarxişti, marxismul a promovat pentru prima dată în istoria gîndirii sociale o interpretare în termeni structurali-funcţionali (conceptele de *bază* şi *suprastructură*, categorii prin excelenţă structurale cu valenţe funcţionale), ca şi o viziune sistemică asupra societăţii (conceptul de *formaţiune socială*, adică sistemul social istoriceşte determinat, privit ca unitate a structurii funcţionale şi grupale, în condiţionarea sa concret-istorică şi în dinamica sa) şi a politicului *(suprastructura politică*, considerată ca unitate a elementelor social-psihologice şi ideologice, relaţionale-realizate ca acţiune politică, şi instituţionale, îndeplinind în acelaşi timp funcţii sociale generale şi funcţii specifice de clasă).

Poate de aceea funcţionalismul — atît în plan sociologic, cît şi în cel politologic — a fost împins să-şi asume, uneori explicit, valenţe ideologice : el a fost privit (şi mai este) ca o alternativă conştient opusă marxismului [4]. Într-un plan apropiat se afirmă adesea că structural-funcţionalismul este *singurul* instrument teoretic adecvat sau că el reprezintă nu pur şi simplu *o* strategie teoretică sau *o* teorie (între altele), ci însuşi demersul ştiinţific autentic [5].

Asemenea pretenţii merg însă mînă în mînă cu o prezentare denaturată a concepţiei marxiste, fie considerînd-o ca o specie de ideologie finită şi/sau utopică, fie reducînd-o la o explicaţie unilaterală, determinist-economică. Ceea ce se „uită" prea adesea este faptul fundamental că marxismul este, prin natura sa, o concepţie *dialectică*, incompatibilă cu orice reducţionism mecanicist, că este o teorie politică deschisă, receptivă la încorporarea elementelor viabile pe care dezvoltarea cunoaşterii

* Este cred foarte semnificativ că prof. David Easton, al cărui nume este legat de behavioralism, în mesajul său prezidenţial la A.P.S.A., îl condamnă ca „ideologie a conservatorismului empiric", subliniind că a te limita la descrierea şi analiza faptelor înseamnă a împiedica înţelegerea aceloraşi fapte în contextul lor mai larg şi revendicînd o „revoluţie postbehavioralistă", pe care o şi vede realizîndu-se ca etapă caracteristică a ştiinţei politice americane în deceniul al optulea (David Easton, *The New Revolution in Political Science*, în „The American Political Science Review", decembrie 1969 ; vezi şi referatul său la cel de-al VIII-lea Congres mondial al A.I.S.P., München 1970, intitulat *Continuities in Political Research : Behavioralism and Post-Behavioralism*).

[4] Cf. W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, New York, Cambridge University Press, 1963.

[5] Cf., între alţii, Kingsley Davis, *The Myth of Functional Analysis in Sociology and Anthropology*, în „American Sociological Review", 1959, 6, p. 757—772 ; Stéphane Bernard, *Esquisse d'une théorie structurelle-fonctionnelle du système politique*, în „Revue de l'Institut de Sociologie", Université Libre de Bruxelles, 1963, nr. 3, p. 569—614.

le generează în toate domeniile şi avînd un caracter creator, adică fiind capabilă de dezvoltare în funcţie de însăşi dezvoltarea realităţii pe care îşi propune s-o investigheze şi s-o explice [6].

5. Este adevărat însă că în literatura occidentală de specialitate întîlnim şi violente critici la adresa funcţionalismului, dintre care unele merg pînă la a-i contesta orice funcţie explicativă. Aceasta şi pentru că structural-funcţionalismul, deşi tinde să constituie o bază de unificare a ştiinţei politice (şi nu numai a ei), este departe încă de a fi o teorie coerent închegată şi are un caracter neomogen. Neomogenitatea se manifestă atît prin punctele de plecare ale diferitelor tentative explicative, prin accentele diferite puse pe structură, funcţie sau sistem, cît şi prin accepţiile diverse atribuite acestor concepte fundamentale. Pe lîngă toate acestea, în unele cazuri, avem de-a face mai mult cu folosirea unui limbaj funcţionalist decît cu o tentativă reală de explicaţie structural-funcţionalistă [7].

În sociologia şi ştiinţa politică occidentală, funcţionalismul a apărut, cum s-a spus, ca o alternativă favorabilă la atomismul analitic şi individualismul extrem. El s-a străduit să acomodeze cercetarea cu abordarea sistemului politic, a relaţiilor acestuia cu sistemul societal şi cu celelalte subsisteme ale acestuia, precum şi cu descifrarea mecanismelor şi performanţei sistemului politic însuşi ; ceea ce-l caracterizează este, mai ales, raportarea fenomenului la sistemul în care se integrează şi evidenţierea consecinţelor (funcţionale) ale fenomenului pentru respectivul sistem. Caracteristică, de asemenea, este tendinţa de absolutizare, ca instrument de explicaţie, a dependenţelor funcţionale, în dauna analizei cauzale, nomologice [8].

Întrucît aceasta este o problenă de principiu, vom poposi puţin asupra ei. Marxismul nu este incompatibil cu modul de abordare structural-funcţionalist (excluzînd, bineînţeles, multiplele implicaţii şi opţiuni ideologice prezente la diferiţi autori şi referindu-ne doar la analiza funcţională ca tip particular de analiză) ; el îl implică ca pe un sector posibil şi necesar al analizei ştiinţifice, fără însă a reduce explicaţia la aceasta. De altfel, nici modul de abordare cauzal şi cel funcţional nu sînt incompatibile,

[6] Engels însuşi califica teza denaturantă după care factorul economic este singurul hotărîtor drept o „frază goală, abstractă şi absurdă" şi sublinia (în Scrisoarea către H. Starkenburg din 25 ianuarie 1894) : „Dezvoltarea politică, juridică, filozofică, religioasă, literară, artistică etc. se întemeiază pe dezvoltarea economică. Dar toate acestea acţionează totodată şi una asupra celeilalte precum şi asupra bazei economice. Situaţia economică nu este *singura cauză activă*, toate celelalte fiind numai efect pasiv, ci are loc o interacţiune pe baza necesităţii economice, care *în ultima instanţă*, se impune întotdeauna".

[7] S-a subliniat chiar că nu există un mod de abordare funcţionalist, cu profil distinct, în analiza politică. Încercînd să circumscrie contribuţia „funcţionalismului" în ştiinţa politică, doi autori americani remarcă existenţa a trei modalităţi : funcţionalismul eclectic, funcţionalismul empiric şi structural-funcţionalismul. În funcţionalismul eclectic, conceptul de funcţie rămîne doar una dintre principalele categorii de egală importanţă ; în funcţionalismul empiric, funcţiile devin focarul analizei unei serii limitate de fenomene, iar structural-funcţionalismul aspiră să ofere o teorie ştiinţifică a sistemului politic (William Flanigan and Edwin Fogelman, *Functional Analysis*, în James C. Charlesworth (ed.), *Contemporary Political Analysis*, New York, The Free Press, 1967, p. 72—85).

[8] G. Hempel (*Logic of Functional Analysis*, în *Symposium on Sociological Theory*, New York, Harper, 1959, p. 277) notează clar că funcţionalismul „tinde să înlocuiască explicaţia nomologică cu o explicaţie funcţională... o explicaţie care nu se referă la cauzele care au determinat producerea evenimentelor respective, ci se referă la finalitatea ce determină cursul lor".

ci complementare. Concepția determinist-dialectică le implică pe ambele : ele exprimă anumite *nivele de interacțiune* obiectivă și, implicit, anumite *nivele de cunoaștere*. Sub raport informațional, fenomenul inegalității informației reciproc univoce dintre cauză și efect apare, în mod *analog*, dar nu identic, și în cazul dependenței funcționale dintre variabila independentă și cea dependentă. De aceea e și posibilă descrierea formală de tip funcțional a legăturii cauzale. Dar cauzalitatea exprimă o dependență funcțională (transfer de informație) și *în același timp* un transfer de structură de la cauză la efect ; acest raport, de asemenea, este reciproc, dar inegal în planul conexiunii inverse. De aceeea cauzalitatea reprezintă un nivel *mai profund* al explicației decît simpla dependență funcțională.

În acest sens ni se pare interesantă tentativa mai veche [9] a prof. Stéphane Bernard de la Centrul de teorie politică al Institutului de sociologie din Bruxelles de a asocia analiza sociologic funcționalistă cu cea matematică sau cvasimatematică de variabile și funcții. Ea este perfect legitimă din punct de vedere dialectic. Pentru noi, funcțiile sociale (și implicit cele politice) se constituie și se manifestă în *interacțiunea* componentelor sistemului politic, iar această interacțiune (fie dintre elementele intrinseci ale sistemului politic, fie dintre acestea și alte elemente ale sistemului societal) poate fi descrisă în termenii matematici sau cvasimatematici ai dependențelor funcționale între variabile. Dar cu aceasta, socotim, nu s-au realizat toate condițiile pentru o teorie explicativă adecvată. Cînd Stéphane Bernard formulează principiile general-acceptate în sociologia funcționalistă : principiul interdependenței globale a factorilor (care, după opinia noastră, n-are virtuți explicative speciale, reducîndu-se la a afirma, într-o formă imperfectă, universalitatea conexiunii) și principiul reciprocității acțiunilor (notăm că dialectica concepe orice relație ca acțiune reciprocă, interacțiune), el simte nevoia să mai adauge două: principiul inegalității acțiunilor [10] și principiul dependenței reacției față de acțiune (care nu fac altceva decît să traducă în termeni foarte generali, pe de o parte, distincția pe care dialectica marxistă o stabilește între consecințele cauzelor și condițiilor, iar pe de altă parte o trăsătură a cauzalității concepute dialectic [11]).

Am mai vrea să adăugăm că determinarea de către factorii economici (sau de către structura economică, considerată fundamentală, primordială), postulată și verificată în marxism, se afirmă, *în ultimă instanță*, la nivelul societății globale și în perspectiva largă a devenirii ei istorice [12]. În cazul

[9] Vezi studiul citat *supra*, nota 5.

[10] Cf. F. Engels (în Scrisoarea către Schmidt din 27 octombrie 1890) : „...acest proces măreț se desfășoară sub forma interacțiunii... fie și a unor forțe foarte inegale, dintre care mișcarea economică este net cea mai puternică, primordială, hotărîtoare...".

[11] Cf. F. Engels (în Scrisoarea către Mehring din 14 iulie 1893), care critica „concepția vulgară, nedialectică, despre cauză și efect ca poli opuși unul altuia într-un chip rigid, ignorarea absolută a acțiunii reciproce".

[12] Cf. F. Engels (în Scrisoarea către J. Bloch din 21 septembrie 1890) : „Există aici o interacțiune a tuturor acestor factori (economici, de clasă, politici, juridici, ideologici, social-psihologici etc. — *n.n.*), în cadrul căreia mișcarea economică, creîndu-și drum prin mulțimea nesfîrșită de întîmplări..., se impune în cele din urmă ca ceva necesar". Georg Klaus (*Kybernetik und Gesellschaft*, versiunea română, București, Edit. politică, 1966, p. 94) sublinia : „Caracterul mai accentuat univoc al conexiunilor sociale globale în comparație cu procesele singulare (aceasta nu privește numai interacțiunile dintre indivizi, ci și pe cele dintre subgrupurile sociale mai puțin importante) este determinat, înainte de toate, de felul organizării sistemului « societate »".

raporturilor dintre componente (şi în anumite episoade istorice), aceste raporturi fiind deosebit de complexe, influenţate de împrejurări, în care intervin medieri multiple, iar raporturile cauzale nu pot fi decît rareori descifrate nemijlocit, descrierea funcţională (sociologică şi/sau matematică) este justificată şi utilă (fără a elimina, prin aceasta, necesitatea perfecţionării continue a instrumentelor cognitive care să permită *şi în aceste cazuri* evidenţierea raporturilor cauzale, bineînţeles acolo unde ele există).

6. Dacă raportăm rezultatele dobîndite prin analiza structural-funcţională la *propriile-i exigenţe* [13] explicative, vom constata o serie de carenţe evidente. Multe dintre acestea au fost puse în evidenţă într-o amplă literatură şi nu vom insista asupra lor. Vom releva aici doar unele care ni se par capitale. Conceptul funcţionalist de sistem politic este încă destul de ambiguu, şi această ambiguitate se extinde, inevitabil, şi asupra altor concepte preferate în analiza structural-funcţională. Aşa cum remarca şi Giovanni Sartori [14], în analiza structural-funcţională găsim vicii care rezultă din modalităţile limbajului, dar care traduc de fapt inadecvări de ordin logico-metodologic : funcţiile sînt exprimate prin categorii generice, pe cînd configuraţiile structurale cărora li se atribuie respectivele funcţii rămîn inevitabil la grade diferite de abstractizare. Un singur exemplu : în cazul prof. Gabriel Almond, conceptul de sistem tinde să acopere toate varietăţile politicului (personal, conceptul mi se pare destul de echivoc definit — ceea ce arăta şi S.E. Finer la masa rotundă de la Torino — , dar eu nu consider în sine conceptul de sistem politic drept o inovaţie strict verbală, futilă), în timp ce funcţiile de *output* ale acestuia sînt inspirate nemijlocit de modelul democraţiei reprezentative occidentale. Asemenea inconsecvenţe facilitează transferul ilegitim şi extrapolările abuzive de la microstructuri la macrostructuri, de la un nivel de abstractizare (şi implicit de generalizare) la altul — în ambele sensuri ale scării — şi reprezintă o piedică esenţială pentru relevanţa ştiinţifică şi eficienţa aplicativă.

Socot, de asemenea, că perspectiva funcţionalistă este aptă să ne dea informaţii despre structura componentelor sistemului, dar mai puţin asupra naturii lor (ceea ce este important pentru explicarea sensului acţiunii lor). De asemenea, în majoritatea tentativelor întreprinse, structura ambianţei (adică componentele a ceea ce *nu* este sistem politic) nu este explicitată. Perspectiva predominant statică a analizei împiedică o explicare adecvată, întrucît precizarea „stării" sistemului (absolut necesară pentru înţelegerea funcţionării lui) nu e posibilă decît concepînd-o ca moment al devenirii acestuia, implicînd deci cunoaşterea *istoriei* sale. În acest sens avea dreptate David E. Apter cînd sublinia incapacitatea predictivă a explicaţiei funcţionaliste. Aceste carenţe grevează posibilităţile de a oferi construcţii explicative empiric testabile (ceea ce analiza structural-funcţională îşi propune în primul rînd).

[13] Eugene J. Meehan (*Contemporary Political Thought*, A Critical Study, Homewood, Illinois, The Dorsey Press, 1967, p. 161) le dă următoarea formulare : „Explicaţiile funcţionale implică, ca un minimum, conceptul unui sistem, un enunţ al regulilor interacţiunii înăuntrul sistemului, definiţii ale variatelor « stări » ale sistemului şi o anumită cunoaştere a mecanismelor prin care sistemele funcţionează şi se adaptează. Calitatea unei explicaţii funcţionale va depinde în chip evident de gradul în care aceste variate cerinţe pot fi satisfăcute".

[14] Cf. raportul general *Methodological Problems in Comparative Politics*, prezentat de Giovanni Sartori la masa rotundă a A.I.S.P. de la Torino din septembrie 1969.

7. Unii dintre reprezentanții structural-funcționalismului în știința politică au încercat să depășească aceste limite în elaborarea teoretică. Este în primul rînd cazul prof. Gabriel Almond, a cărui evoluție este dintre cele mai semnificative : de la preocupări predominant tipologice la o schemă conceptuală mai comprehensivă, care să aplice la studiul sistemelor politice analiza structural-funcțională și, mai apoi, la o teorie a dezvoltării politice. Fără să intru în detalii analitice, aș dori să mă opresc însă asupra comunicării trimise de el pentru masa rotundă a A.I.S.P. de la Torino [15], în care întreprinde un nou demers în direcția depășirii unei soluții teoretice unilaterale în explicarea dezvoltării. În treacăt fie spus, această tentativă este încă o dovadă că rezolvarea problemelor, pe care pînă de curînd tendințele dominante, de factură neopozitivistă, din știința politică occidentală le respingeau ca fiind metaștiințifice se impune cu necesitate. Prof. Almond sugerează o strategie alternativă, care să aplice, în combinație, strategiile parțiale formulate pînă acum, pentru a putea ajunge la „o bună teorie a dezvoltării politice", cu capacitate explicativă și predictivă. Desigur, în lumina principiului adecvării metodei (sau strategiei explicative) la natura obiectului, este legitim să încerci a aplica strategia cea mai convenabilă pentru un aspect sau altul. În cazul de față se intenționează însă o teorie a dezvoltării politice : or, procesul devenirii politice este fragmentat în episoade, analizate fiecare cu o anumită strategie (sau în strategii combinate), care, chiar dacă ar fi total relevante, nu vor putea să ofere o imagine globală adecvată asupra procesului ca atare, în mecanismele, sensul și mai ales determinările sale. Aceasta o dovedește, între altele, și faptul că schema cauzală (rezultată din combinarea unor strategii ne-cauzale) a prof. Almond tinde să echivaleze, de pildă, în plan istoric actul de reformă din 1832 din Anglia cu Revoluția Socialistă din Octombrie din Rusia.

Cu toate succesele parțiale dobîndite, știința politică de orientare nemarxistă este încă departe, cum sublinia și prof. Dankwart Rustow [16], de realizarea unei teorii cu adevărat dinamice a politicii. Într-adevăr, pentru aceasta nu este suficient să juxtapui analize de episoade statice și să presupui o legătură de transformare uniliniară între ele [17]. Poate indiciul cel mai semnificativ al insuficienței actuale a structural-funcționalismului în știința politică este tratarea, cel puțin pînă la un punct, paralelă, necoroborată, pe de o parte, a performanței funcționale a sistemului politic, iar pe de alta a schimbării politice. La aceasta se adaugă o schemă uniliniară a acestei dezvoltări, care nu surprinde unitatea dialectică dintre continuitate și discontinuitate, insuficienta legare în explicație a lui *cum* cu *de ce* și labilitatea termenului schimbare (*change*), care nu se acoperă cu cel de dezvoltare, nedezvăluind cu claritate criteriile și sensul dezvoltării

[15] Gabriel A. Almond, *Determinacy-Choice, Stability-Change* : *Some Thoughts on a Contemporary Polemic in Political Theory.*

[16] Dankwart A. Rustow, *Change as the Theme of Political Science*, comunicare prezentată la masa rotundă a A.I.S.P. de la Torino din septembrie 1969. Alături de obiecțiile întemeiate cu privire la modul defectuos de tratare a schimbării politice, prof. Rustow lansează și o sugestie, explicînd schimbarea ca element integral al politicii, prin natura finalistă (teleologică) a acțiunii politice : în particular, pune accentul pe *inițiativă* (mai ales a celor nemulțumiți cu statu-quo-ul). O astfel de explicație rămîne parțială (subiectivistă), fără să vadă *resorturile sociale* ale acestor inițiative și ale sensului lor.

[17] Ni se pare că aceste vicii de concepție n-au putut fi depășite de Gabriel Almond nici în ultima sa tentativă, consemnată în referatul prezentat la Congresul mondial al politologilor de la München : *Approaches to Developmental Causation.*

politice. Mai mult, această schemă uniliniară de evoluție are, de regulă, ca punct final modelul idealizat al „democrației anglo-americane", privit ca ceva finit, imutabil.

De aceea nu ni se pare de loc nejustificată acuzația multiplu repetată la adresa structural-funcționalismului de a promova o viziune conservatoare, statică, de a argumenta menținerea statu-quo-ului.

Considerăm că o explicație determinist-dialectică depășește aceste unilateralități, unind, cum arătam, explicația cauzală cu cea funcțională și dînd astfel posibilitatea înțelegerii politicului ca sistem dinamic, relevînd dialectica acțiunii factorilor endogeni și exogeni ai schimbării sistemului politic atît în limitele calitative ale acestuia, cît și în depășirea acestor limite prin destructurarea și restructurarea sa în perspectivă istorică.

8. Unii cercetători au căutat să sporească capacitatea explicativă și operațională a structural-funcționalismului, frecventînd teoria generală a sistemelor și încercînd să o aplice fenomenului politic. Este semnificativ, în acest sens, că unii autori au evoluat tot mai mult spre o tratare sistemică (de pildă Gabriel Almond), iar alții s-au orientat *ab initio* spre o analiză de tip sistemic (exemplul prof. David Easton, Morton Kaplan ș.a.). Chiar în stadiul său actual, teoria generală a sistemelor este susceptibilă să aducă contribuții deosebite la dezvoltarea teoriei politice : ea a pus în evidență caducitatea empirismului ateoretic, ca și a cantonării în microanaliză. De asemenea reprezintă un factor real de standardizare a terminologiei și un factor potențial de sporire a capacității descriptive, explicative, previzionale și, implicit, operaționale (prin modelare) a teoriei politice. Ea corespunde, totodată, tendințelor contemporane de unificare a științei, intuită încă de tînărul Marx (1844). Analiza sistemică (împreună cu alte cuceriri ale științei, grefate pe fondul interpretării materialist-istorice a sistemului social și politic) fertilizează, în unele țări socialiste, cercetări promițătoare în domeniul științei conducerii.

Rezultatele dobîndite pînă acum în teoria politică nu sînt însă suficient de relevante, cu toate contribuțiile interesante, prezente mai ales în ultimele lucrări ale lui David Easton [18] și ale altor politologi (de pildă O. R. Young). Desigur, caracterul parțial și relativ al rezultatelor se datorează în primul rînd faptului că însăși teoria generală a sistemelor nu este încă închegată ca o teorie unitară ; stadiul ei incipient ne împiedică s-o privim (cum tind unii) ca pe un panaceu universal pentru rezolvarea problemelor științei politice [19]. Mai mult chiar, limitele acestui stadiu favorizează unele analogii abuzive între sistemul politic și sistemele fizice și biologice, care nu pot conduce decît la greșeli teoretice evidente.

Desigur, succesul aplicării ei în știința politică depinde, ca o condiție preliminară, de o justă înțelegere și definire a politicului ; or, în această direcție, mai trebuie întreprinse eforturi. În același timp, apare și aici problema nivelelor de abstractizare și generalizare. Tentativele recente mi se pare că păcătuiesc prin aceea că ridică la rangul unui model generic sau chiar universal un anumit tip de sistem politic (în cazul lui David

[18] Vezi, mai ales, *A Framework for Political Analysis*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1965 și *A Systems Analysis of Political Life*, New York, John Wiley and Sons, Inc., 1965.

[19] Cf. și Morton A. Kaplan, „Systems theory and political Science", în *Social Research*, 1968, 1, p. 30—47.

Easton, este evident sistemul politic nord-american). De aceea, cum s-a relevat, modelul propus nu este empiric testabil. De altfel, în plan general, modelarea sistemică a sistemelor politice presupune, socotim, pe lîngă o adecvată definire a politicului, a) o cunoaştere realizată prin investigarea anterioară a sistemelor politice concrete şi b) respectarea nivelelor de generalizare. În concepţia noastră, pentru a fi relevantă sub raport explicativ şi eficientă sub raport aplicativ, modelarea sistemică a sistemelor politice trebuie să se realizeze la nivele diferite, conjugate reciproc *numai* prin trăsăturile sistemice : nivelul abstract al sistemului politic, nivelul intermediar al tipului istoric, condiţionat de un anume tip de sistem social şi nivelul sistemului politic concret dintr-o ţară sau alta. Esenţialul este aci să se menţină lucidă conştiinţa finalităţii şi limitelor întreprinderii în fiecare caz în parte („curajul autolimitării", de care vorbea şi Dankwart Rustow), pentru a nu se ajunge la extrapolări ilegitime, care generează pseudoechivalenţe şi irelevanţă empirică.

În altă ordine de idei, majoritatea autorilor occidentali (sub influenţa teoriei lui Talcott Parsons) au promovat o viziune strict integrativă asupra sistemului politic, tinzînd să absolutizeze echilibrul sistemului, viziune cu evidente presupoziţii ideologice [20], în sensul menţinerii statu-quo-ului. Or, sistemul politic trebuie conceput ca un *sistem dinamic* (nu ca integrări, ansambluri de relaţii statice), ca unitate contradictorie de relaţii active, dinamice, care prin contradicţiile lor determină şi adaptarea sistemului, şi mişcarea şi depăşirea lui. Interacţiunea de tip cibernetic este într-adevăr adaptativă, dar este vorba de o adaptare simultană a sistemului la ambianţă, *în limitele* permise de condiţiile de stabilitate specifice sistemului concret şi a ambianţei la cerinţele respectivului sistem, *în limitele* permise de eficienţa acţiunii inverse a acestuia asupra ambianţei [21]. Mecanismul acestei interacţiuni este descris prin unitatea dintre *feed-back*-ul negativ (care asigură stabilitatea sistemului) şi *feed-back*-ul pozitiv (care tinde să-l transforme). Această viziune cibernetică, ignorată de unele modele actuale, este în totală concordanţă cu concepţia marxistă despre sistemul politic, ca sistem lăuntric contradictoriu, al cărui echilibru, privit ca moment dinamic, *se face* şi *se re-face* continuu, procesual, pe trepte şi la nivele noi, în cadrul aceleiaşi structuri fundamentale sau într-una nouă, superioară.

În sfîrşit, pentru ca rezultatele analizei să fie teoretic relevante, aceasta trebuie să frecventeze atît calea care duce de la general (sistem) la particular (componentă), cît şi cea inversă, de la particular la general şi să se întemeieze pe criterii social-istorice bine consolidate.

În conştiinţa politologilor este astăzi tot mai înrădăcinată convingerea că progresele viitoare ale ştiinţei politice sînt condiţionate de progresele teoriei. Teoria politică nu se poate limita însă la dezvăluirea relaţiilor funcţionale (care este necesară, dar insuficientă), ci trebuie să încorporeze şi

---

[20] Pe bună dreptate sublinia Jean-William Lapierre (*Pour une théorie dynamique des changements politiques*, în „Revue Française de Science Politique", mars 1961) : „Încercările făcute de sociologi sau de politicologi contemporani din afara zonei de influenţă marxistă de a construi un cadru teoretic al ştiinţei politice sînt dominate de noţiunile de *coeziune*, de *consens*, de *integrare*, de *echilibru*. Nu se datorează oare aceasta unei filozofii politice implicite care acordă o valoare preponderentă stabilităţii ordinii sociale?"

[21] Cf. Pavel Apostol, *Cibernetică, cunoaştere, acţiune. Contribuţii la metodologia „acţiunii-cunoaştere"*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 117.

o explicație cauzală, nomotetică și istorică. Sub acest aspect, marxismul apare ca o teorie care unește organic explicația istorico-genetică (cauzală, nomotetică) cu cea structural-funcțională. În același timp, forța explicativă și, implicit, operațională a unei teorii politice stă și în capacitatea de asimilare a noilor strategii de cercetare și explicative, pe care dezvoltarea diferitelor domenii ale științei le oferă, o asimilare care să-i permită adîncirea și lărgirea explicației, predicției și controlului domeniului studiat, fără a fi silită să renunțe la principiile sale teoretice și metodologice, empiric testate sau testabile. Or, și sub acest aspect, marxismul își afirmă superioritatea.

Așa cum sublinia prof. Miron Constantinescu, „marea sarcină care se ridică astăzi în fața tuturor marxiștilor este aceea de *a da răspunsuri* autentice, profunde și pe cît posibil mai complete marilor probleme pe care le ridică societatea contemporană [22]. În domeniul științelor politice, rezolvarea acestei sarcini implică investigarea lărgită, cu un aparat metodologic perfecționat, a fenomenelor și a proceselor politice ale lumii actuale și, în același timp, efortul constant și matur pentru a contribui la dezvoltarea competentă, adîncită, creatoare, la nivel contemporan, a teoriei politice marxiste.

---

[22] Miron Constantinescu, *Confruntările de idei — stimulent al gîndirii științifice*, în „Scînteia", nr. 8 577 din 15 octombrie 1970.

VALORILE ÎN FAȚA MĂSURĂRII

DE

LUDWIG GRÜNBERG

„O știință care ezită să-și uite fondatorii este pierdută". Această remarcă paradoxală a lui Whitehead este azi un deziderat stringent al axiologiei, disciplină teoretică construită de întemeietorii ei prin recurgerea preponderentă la intuiții emoționale, care transformau *valoarea* într-un flogiston psihosociologic în cadrul unei explicații de tipul *„obscurum...per obscurius"*. Disprețuind suveran, o dată cu Lotze, problemele metodologice și cantonînd axiologia în depășita dihotomie rickertiană între fapt și valoare, modelele teoretice tradiționale oferite de „filozofia valorilor" conduceau, de regulă, la concepte redundante, la definiții care mimau rigoarea, la extrapolări ilicite, interzicînd dogmatic pătrunderea demersului științific în teritoriul „sacru" al axiologiei.

Și totuși, în ciuda dificultăților de principiu și a eșecurilor repetate ale încercărilor de a smulge axiologia din tentaculele modelului teoretic al filozofiei speculative, s-a încetățenit în ultimele decenii convingerea că axiologia ar avea infinit de cîștigat, așezîndu-se în sensul curentului științelor și nu împotriva lui, deschizînd astfel cu cheia rațiunii discursive și nu cu cea a persuasiunii „lăcătul" valorilor. Este drept că valorile nu sînt părți ale lumii sensibile (fiind *sensuri* ce nu sînt date nemijlocit în experiență), dar aceasta nu înseamnă că sînt opace față de orice investigație științifică, ci numai că trebuie elaborat un *limbaj cumulativ* și un *model teoretic* adecvat, suficient de cuprinzător, în care diferitele abordări științifice să fie mai întîi *traduse* și apoi articulate într-o sinteză totalizatoare. Căci, deși nu se reduc la un element cognitiv (fiind guvernate de un determinism care depășește cîmpul deciziilor raționale ale subiectului), valorile au izvor în practica socială, sînt produse și producătoare de acțiune umană (constatabilă empiric !) și, deși nu sînt de ordin sensibil-intuitiv, ele sînt vehiculate prin limbaje transmițătoare de „informație culturală" cu un conținut istoricește și socialmente determinat, prin a căror „decodificare" se descifrează semnificația umană inclusă în acte, relații, opere ca rezultat al creației omului, considerat „ca ființă generică, ca specie" (K. Marx). Corolarul acestei aspirații a axiologiei spre scientizarea metodologiei fără defilozofizarea obiectului o

Rev. filoz., 18, 1, p. 2739, București, 1971

constituie faptul că, deşi ordinea calitativă nu se reduce la ordinea cantitativă şi deşi dezideratul lui Condorcet („éclairer les sciences morales par le flambeau de l'Algèbre") este încă departe de realizare, cel puţin între anumite limite, valorile devin măsurabile şi, în acest fel, comparabile.

În experienţa valorii nu există numai simţăminte, dorinţe, voliţii, ci şi o *trăsătură noetică*, care poate fi considerată *latura informaţională a valorii* şi care deschide perspectiva reinterpretării unor probleme de axiologie în termenii riguroşi ai teoriei informaţiei. Existenţa unei analogii marcate între operaţiile informaţionale şi funcţiile mintale, între *sistemul de codaj* (*informaţional*) şi *sistemul de valori* (*organizat în termeni preferenţiali*) este azi demonstrabilă, deci de ordinul unei evidenţe mediate de raţionament. Ambele sînt sisteme cu semnificaţii în toată lumea individului, cuprinzînd în structurile lor o reţea în care unele elemente sînt alese, altele neglijate şi altele respinse. În ambele sisteme (şi în cel de codaj, şi în cel de valori), clasele sau elementele neglijate rămîn de obicei nedefinite. Există, de altfel, o legătură mai intimă între informaţie şi valoare, ambele exprimînd o entropie negativă (progresul unei ordini structurale eficace fiind tocmai contrarul entropiei). Tocmai de aceea propoziţiile pot fi traduse dintr-un sistem de valori într-un sistem de codaj. Pe această cale, teoria informaţiei nu substituie o metodă de calcul unei judecăţi de valoare, ci furnizează judecăţilor de valoare, alegerii scopurilor şi mijloacelor, între anumite limite ce nu trebuie exagerate, deoarece valoarea nu se reduce la latura sa informaţională, baza obiectivă a unei metode de calcul [1].

Există şi alte căi prin care se poate asigura, pe alte planuri şi din alte unghiuri de vedere, măsurarea valorilor. Valorile se traduc în conştiinţa individuală prin acte de preferinţă, care, reduse la aspectele lor primare (atracţie—respingere), sînt cuantificate cu succes de sociometrie. Reciprocitatea normativă poate fi interpretată ca o substituţie a punctelor de vedere, ca adoptarea de către A a scării de evaluare a lui B, ceea ce deschide o altă cale pentru tratarea cantitativă a valorilor, îndeosebi a modului cum se răsfrîng pe planul comportamentului individual. Valorile mai pot fi abordate prin unii indici cantitativi măsurînd coordonatele lor spaţio-temporale, punîndu-se efortul depus pentru obţinerea unei valori (temporal) şi rezultatul obţinut (spaţial) sub jurisdicţia lui „mai mult" şi „mai puţin".

Dar în toate aceste cazuri şi în multe altele, ori de cîte ori problema măsurării valorilor are sens, se operează cu o reducţie. Este vorba de reducerea, din considerente exclusiv metodologice, a valorilor de *finalitate* la valori de *randament*. Dacă considerăm valoarea, împreună cu Jean Piaget [2], ca o înţelegere conştientă a utilităţii funcţionale, putem aplica distincţia între utilităţi *primare* (relative la aspectul calitativ al producerii şi conservării valorilor) şi utilităţi *secundare* (relative la energetica funcţionării, analizabilă cantitativ). Prin această prismă vom deosebi valorile de *finalitate*, orientate spre satisfacerea utilităţilor primare,

[1] V.E Edmund şi J. Dehnert, *The Theory of Games, Information Theory and Value Criteria*, în „The Journal of Value Inquiry", vol. I, nr. 2, 1967, p. 124—131.

[2] Jean Piaget, *Problema mecanismelor comune în ştiinţele despre om*, în „Sociologia contemporană", Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 45—46.

de valorile de *randament*, orientate spre satisfacerea utilităților secundare. Valorile de finalitate vizează relația scopului cu mijloacele și au prin excelență un aspect *calitativ*, în timp ce valorile de randament vizează „costurile" sau „cîștigurile" în „economia" energetică internă a acțiunilor individuale sau interindividuale, fiind astfel susceptibile de *cuantificare*. Atunci cînd operăm cu valori calitative, putem deplasa accentul dinspre finalitate spre randament și, prin aceasta, ele devin cuantificabile. Axiologia devine astfel, pe un anumit segment al traiectului ei cognitiv, ceea ce preconiza Ch. W. Morris : „o știință a comportamentului preferențial" [3]. Cu precizarea însă că investigațiile ei vizează nu ceea ce este *manifest*, ci ceea ce este *latent* în comportamentul uman. Valorile reprezintă sensuri (*meanings*) care nu sînt date nemijlocit în experiență, dar care pot fi surprinse *în* și *prin* experiență dacă posedăm tehnici adecvate spre a trece de la *manifest* la *latent* [4], de la comportamentul *explicit* la estimativul și atitudinalul *implicit*, de la *semne* la *sensurile* pe care acestea le vehiculează cu privire la *dezirabilitatea* și *atracția* umană, legată de satisfacerea unor *necesități* într-o *situație* concretă.

Se obiectează că cuantificarea și măsurarea ar viza doar aspectele exterioare ale unui fenomen atît de complex cum este valoarea. Se confundă în acest caz trei nivele ale analizei cantitative : cel *ilustrativ* (implicînd folosirea unor formule matematice sau grafice pentru precizări suplimentare, pentru plasticizarea unor idei abstracte sau pentru confirmarea unor teze prestabilite), cel *tehnic* (implicînd folosirea unor tehnici de calcul exterioare în raport cu fenomenul social investigat, cum ar fi cele efectuate de ordinatoarele electronice) și cel *metodologic*, singurul care ne interesează în comunicarea de față și care se referă la construirea obiectului abstract al cercetării în așa fel încît conceptele să poată fi traduse în indici și să li se aplice operații spre a se „detecta" dimensiuni, spații de atribute, variații și corelații funcționale. Specificitatea valorilor nu exclude comensurabilitatea, adică posibilitatea comparării lor cantitative, întrucît măsurarea nu încalcă principiul ireductibilității valorilor, ci efectuează operații asupra unui obiect abstract („subiectul valorizator"), așa cum în alte științe sociale se efectuează operații asupra noțiunii de „locuitor" (demografie), „producător" (economie politică) și nu asupra unor indivizi concreți. În acest mod, prin măsurare nu se desconsideră calitativul, ci *se sesizează calitativul sub forma cantitativului* [5], diferențele dintre valori (adevăr, bine, frumos, drept, agreabil etc.) sau dintre subiecții care valorizează fiind suprimate temporar pe traiectul cognitiv, nu pentru ca ceea ce e ireductibil să devină reductibil, ci pentru ca ceea ce pare incomparabil să devină comparabil.

Unitatea dintre teorie și metodă în măsurarea valorilor își dezvăluie evidența la nivelul cerinței *operaționalității*. O teorie, pentru a fi adecvată și acceptată, este susceptibilă să fie astfel formulată încît să închidă în sine, explicit sau implicit, și modalitățile de cercetare, de măsurare și de verificare în practică a rezultatelor ei, adică spre a fi, pe parcursul

---

[3] Charles W. Morris, *Axiology as the Science of Preferential Behavior*, în „*Value* : *A Comparative Inquiry*", Ray Leplay ed., N. Y., Columbia U.P., 1949.

[4] P. F. Lazarsfeld, *A conceptual introduction to latent structure analysis*, în *Mathematical thinking in the social sciences*, Glencoe, Ill. The Free Press, 2 nd ed. 1955.

[5] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 316—317.

cercetării, convertibilă în metode specifice ştiinţei respective. Dacă această cerinţă nu este respectată se ajunge inevitabil la o totală discordanţă între limbajul teoretic şi cel practic al cercetării, adică la o ruptură între teorie şi cercetarea empirică. În acest sens, orice teorie a valorilor care se vrea modernă tinde să se prezinte într-o asemenea manieră încît să poată fi, mijlocit sau nemijlocit, testată şi însoţită de un sistem adecvat de măsurare a valorilor.

În sensul cel mai larg, măsurarea valorilor apare ca *proiecţie a unui sistem de obiecte reale cu conţinut axiologic într-un sistem abstract pur formal de elemente prevăzute cu anumite proprietăţi şi de operaţii relative la aceste elemente*, cu alte cuvinte într-un sistem matematic, într-un *calculus*, cum ar spune Carnap. Nivelelor succesive de măsură le corespund *calculus*-uri succesive, care comportă proprietăţi şi operaţii tot mai numeroase, tot mai complexe. Scopul acestei transpuneri a unui sistem de obiecte reale în unul sau altul din sistemele matematice este de a substitui operaţiile sistemului abstract operaţiilor care se pot efectua pe un sistem concret [6]. Dar, pentru ca operaţiile sistemului abstract să aibă un sens faţă de sistemul concret al lumii reale care include raporturi axiologice, este indispensabil ca axiomele care servesc ca bază sistemului abstract să satisfacă condiţiile sistemului concret.

Condiţia *sine qua non* a măsurii devine astfel, aşa cum am mai arătat cu alte prilejuri [7], *reevaluarea valorii*, implicînd redefinirea conceptului în termeni susceptibili de analiză operaţională, traductibili deci în indici ce pot fi măsuraţi.

Ne vom opri în cele ce urmează asupra celui mai recent şi, poate, a celui mai interesant sistem de măsurare a valorilor, propus de Robert S. Hartman. Sistemul acesta merită atenţie deoarece: a) porneşte de la axioma de bază „valoarea este sens" *value is meaning*); b) realizează dezideratul măsurării valorilor, operînd cu ceea ce Cl. Lévi-Strauss denumea o „matematică calitativă" sau o „matematică umană" [8]; c) vizează măsurarea valorii *generice* (care constituie însuşi obiectul axiologiei), evitînd constant confundarea acesteia cu valorile specifice, adică sofismul denumit sugestiv de G. E. Moore *naturalistic fallacy*.

Sistemul de măsurare propus de Hartman încearcă să depăşească dificultăţile tradiţionale printr-o riguroasă *formalizare* a axiologiei. Orice cercetător care doreşte să găsească o soluţie proprie măsurării valorilor este nevoit să reflecteze asupra lui. El poate fi elogiat sau respins, dar nu ocolit.

Prezentă pe larg în lucrarea *The Structure of Value: Foundation of Scientific Axiology*" [9], concepţia lui Robert S. Hartman despre măsurare, cuprinzînd un sistem şi un test [10] bazat pe acesta, este conside-

[6] Clyde H. Coombs, *La mesure dans les sciences sociales*, în *Les méthodes de recherche dans les sciences sociales*, sub direcţia lui L. Feslinger şi D. Katz, t. II, P.U.F., 1963, p. 554.

[7] Ludwig Grünberg, *Marx et la perspective sociologique en axiologie*, în „L'Homme et la Société", 1968, nr. 10. şi *Value-revaluation and the axiologic perspective in Philosophy*, în „The Journal of Value Inquiry", 1969, nr. 3.

[8] Claude Lévi-Strauss, *Les mathématiques de l'homme*, în „Bulletin international des sciences sociales", 1954, nr. 6, p. 643—653.

[9] Robert S. Hartman, *The Structure of Value: Foundation of Scientific Axiology*, Carbondale Ill. Southern III, U.P., 1967.

[10] Robert S. Hartman, *The Hartman Value Inventory*, Boston, Miller Associates, 1966.

rată de prefațatorul cărții, Paul Weiss, drept prima care introduce în axiologie un limbaj precis și tehnic, comparabil cu cel al fizicii, drept începutul axiologiei științifice.

În rezumat, axiologia formală a lui Robert S. Hartman poate fi prezentată astfel :

1. Valoarea este sens (*meaning*).
2. Sensul este plenitudine (*richness*) de proprietăți.
3. Mulțimile de proprietăți sînt intensiuni.
4. Un lucru are valoare în gradul în care satisface intensiunea conceptului său.
5. Există trei feluri de concepte : construite (*constructs*), abstracte (*abstracts*) și singulare (*singular*).
6. Corespunzător, există trei dimensiuni ale valorii : a) valoarea sistematică (*systemic value*), ca realizare a primului tip de concept (*construct*) ; b) valoarea extrinsecă (*extrinsic value*), ca realizare a celui de-al doilea tip de concept (*abstract*) ; c) valoarea intrinsecă (*intrinsic value*), ca realizare a ultimului tip de concept (*singular concept*).
7. *Constructs* posedă un conținut finit, *abstracts* un conținut numărabil infinit, iar *singular concepts* un conținut nenumărabil infinit.
8. Dimensiunile valorii formează o ierarhie de cardinalități intensionale : n, $\aleph$ și, respectiv, $\aleph$.
9. Valorizarea sistematică (*systemic valuation*) este modelul gîndirii schematice, valorizarea extrinsecă (*extrinsic valuation*) a gîndirii pragmatice, iar valorizarea intrinsecă (*intrinsic valuation*) aceea a gîndirii empatice.

În virtutea identificării valorii cu sensul și a sensului cu intensiunea logică a conceptului, R. S. Hartman formulează *axioma* : „un lucru e bun pe atît cît exemplifică conceptul său" sau, altfel spus, „un lucru e bun dacă îndeplinește definiția conceptului său". Aceasta înseamnă că 1) lucrul are un anumit nume, 2) acest nume are un sens definit printr-o serie de proprietăți și 3) lucrul este valoros cu cît posedă mai multe proprietăți conținute în sensul său".

În acest cadru axiomatic pune R. S. Hartman problema *măsurării valorilor*.

Metoda preconizată permite *măsurarea receptivității pentru valoare în general*, care reprezintă în raport cu receptivitatea pentru valori specifice ceea ce capacitatea de a vedea culori este în raport cu preferința pentru cutare sau cutare culoare specifică. Înainte de a testa la o persoană preferințele pentru culoarea roșu sau gri, ea trebuie testată asupra capacității de a vedea culori, deoarece un om cu cecitate cromatică nu poate emite judecăți valide prin care să prefere culoarea roșu culorii gri.

Metoda de măsurare a axiologiei formale decurge din premisele ei teoretice. Valoarea fiind sens (*meaning*), iar sensul fiind intensiune logică, măsurarea valorii devine o măsurare a intensiunii în conformitate cu teoria mulțimilor.

Aplicînd formula generală conform căreia, dacă o mulțime are p elemente, ea are 2^{p-1} submulțimi, în analiza axiologică, vom spune că un lucru are valoarea 2^{p-1} atunci cînd intensiunea conceptului respectiv conține p predicate, deoarece în acest caz ea implică 2^{p-1} submulțimi de

predicate, fiecare dintre aceste submulțimi fiind o determinație a valorii lucrului. Luînd un alt exemplu propus de R. S. Hartman și presupunînd că serviciul unui funcționar este un lucru cu 10 proprietăți, știm că el are $2^{10-1} = 1\,023$ de valori. Aceasta înseamnă că modului în care funcționarul își îndeplinește sau nu-și îndeplinește obligațiile de servici i se pot atribui 1 023 de valori diferite, el avînd deschise 385 de căi spre performanțe *rele*, 252 de căi spre performanțe *mediocre*, 385 de căi spre performanțe *satisfăcătoare*, dar o singură cale spre o performanță *bună*.

Un *test axiologic* devine similar cu unul matematic, răspunsurile date de diferiți subiecți la test fiind măsurate în raport cu cele corecte, știute dinainte de expertul în axiologie. Măsurarea capacității de valorizare devine măsurarea unui talent sui-generis, similar — *mutatis mutandis* — celui matematic sau muzical.

Testul propus de R. S. Hartman se întemeiază pe luarea în considerație a trei *dimensiuni ale valorii* : sistematică, extrinsecă și intrinsecă. Acestor trei nivele le corespund trei tipuri de concepte cu care operăm : concepte *singulare* (în primul caz), *abstracte* (în al doilea) și *formale* (în al treilea), transpus în limbaj matematic prin *mulțimi infinite nenumărabile* (în primul caz), prin *mulțimi infinite numărabile* (în al doilea) și *mulțimi finite* (în al treilea), cu cardinalitățile respective $\aleph$ și n. Dacă putem descoperi în conceptele lucrurilor trei nivele ale valorilor, ierarhizate crescînd de la nivelul sistematic *spre cel intrinsec* (conform formulei $I > E > S$), R. S. Hartman consideră că putem corela *valorile* cu *valorizarea* de către subiect și determina astfel în ce măsură lucrurile au fost valorizate așa cum ar fi trebuit să fie. Dacă un om își valorizează iubita ca „centrul vieții", ca „bucuria" lui, el valorizează o valoare intrinsecă în mod intrinsec, ceea ce poate fi notat simbolic prin I^I. Dacă o valorizează ca un simplu obiect al unor plăceri efemere, el valorizează o valoare intrinsecă în mod sistematic, ceea ce poate fi notat prin I^S. Vor exista deci nouă tipuri de valorizări, notate I^I, I^E, I^S, E^I, E^E, E^S, S^I, S^E, S^S. Dar întrucît sînt posibile nu numai valorizări pozitive („îmi place X"), ci și valorizări negative („îmi displace X"), vor exista în total 18 posibilități-tip de valorizare, dintre care 9 pozitive și 9 negative. Elaborînd în legătură cu o anumită problemă un test care cuprinde cele 18 valorizări posibile față de un obiect sau o ființă și cerînd subiectului investigat să noteze cu numărul 1 propoziția care reprezintă cea mai înaltă apreciere pe care o acordă, putem măsura capacitatea de valorizare a persoanei respective.

O valorizare este cu atît mai sus pe scala de măsură obiectivă construită de Hartman cu cît adoptă modalități superioare, știut fiind că valoarea intrinsecă e *mai bună* ca cea extrinsecă și cea extrinsecă *mai bună* ca valoarea sistematică. Testul bazat pe această scală („*scale of valuational richness*) implică combinații ierarhice ale celor trei dimensiuni ale valorii, iar „ordonarea lor de către subiect, în comparație cu ordinea lor obiectivă, măsoară capacitatea de valorizare a subiectului"[11].

Calculul valorii devine posibil în virtutea faptului că orice valoare — sistematică, extrinsecă sau intrinsecă — poate fi valorizată în termenii celeilalte, existînd 18 combinații posibile, dintre care 9 compoziții (valori-

[11] Robert S. Hartman, *Formal axiology and Measurement of Values*, în „The Journal of Value Inquiry", vol. I, nr. 1, 1967, p. 44.

zări pozitive) și 9 transpoziții (valorizări negative). Simbolizarea combinațiilor valorii permite utilizarea cardinalităților aritmetice, deoarece fiecare dintre cele trei dimensiuni ale valorii (S, E sau I) are o valoare numerică (n, $\aleph_0$ și $\aleph_1$), iar compozițiile și transpozițiile valorii au ele însele valori numerice care pot fi ordonate într-o secvență precisă.

Sistemul de măsurare a valorilor construit de R.S. Hartman este, din punct de vedere logic și matematic, aproape ireproșabil. Dar, credem, viciul lui fundamental constă în faptul că se vrea un sistem care să reorganizeze întregul cîmp al investigației axiologice. Or, el nu poate fi acceptat decît ca o metodă de măsurare, cu aplicații limitate și numai în cazul în care i se aduc corective esențiale.

Măsurării valorilor preconizate de axiologia formală a lui R.S. Hartman i se pot aduce unele obiecții de principiu.

În primul rînd, această metodă se întemeiază pe stabilirea unei relații biunivoce între un lucru și intensiunea lui, măsurarea valorilor presupunînd cunoașterea precisă a listei complete a predicatelor care conturează proprietățile definitorii ale lucrului.

În sfera unor discipline cu conținut axiologic pronunțat, ca etica sau estetica, stabilirea acestei liste complete de predicate pentru a determina demnitatea unui comportament sau frumusețea unui tablou este o imposibilitate. Aci nici dicționarele, nici consensul, nici experții nu pot fi de folos. Să încercăm, de exemplu, să aplicăm axioma hartmaniană ființei umane. Va rezulta că un om este un om bun atunci cînd are acele proprietăți (comportamente, obiceiuri, scopuri etc.) care epuizează intensiunea conceptului, cînd are deci toate proprietățile unui om. Dar cine poate stabili lista acestora? Și cine mai este, dacă prin absurd am putea-o stabili, un om bun?

În al doilea rînd, metoda lui Hartman desconsideră suveran achizițiile sociologiei și ale psihologiei sociale. Valorile nu există în obiecte înaintea aprecierii pe care le-o acordă o anumită comunitate, în virtutea capacității acestora de a satisface interese, necesități umane istoricește și socialmente determinate de practică. Criteriile valorizării sînt obiective în sensul sociologic al termenului, adică valorizarea nu este ceva ce ar putea fi studiat aparte de oamenii care valorizează, în circumstanțe economice-social-politice date și cu motivații de acțiune determinate. Concepția lui R.S. Hartman face încă abstracție de acest factor, presupunînd prin însăși axioma de bază, că există o opinie comună asupra valorii lucrurilor. Dar, cum remarcă R.W. Mueller, în procesul valorizării „opinia comună... *nu* este comună decît pentru un grup mic, într-un timp dat, într-o cultură dată"[12]. Desconsiderarea unui asemenea aspect crucial al experienței axiologice nu putea să nu aibă repercusiuni metodologice.

De altfel, însăși interpretarea valorii ca sens impunea o abordare sociologică și psihosociologică a măsurării valorilor. Dar, elaborînd silogismul: „valoarea este sens, sensul este bogăție de proprietăți, deci valoarea este sens", Hartman utilizează în prima premisă termenul „sens" într-o accepție în care accentul cade pe direcție, pe *finalitate*, iar în a doua premisă într-o accepție în care accentul cade pe *intensitate*, pe sensurile (înțelesurile) unui cuvînt. Desigur, accepțiile sînt corelate. Dar aceasta

[12] Robert W. Mueller, *The Axiology of Robert S. Hartman: a critical study*, în „The Journal of Value Inquiry", vol. III, nr. 1, 1969, p. 22.

nu-l fereşte pe Hartman de comiterea unei specii a erorii în demonstraţie denumită în logică *quaternio terminorum*, prin omiterea unei accepţii esenţiale a termenului mediu în respectivul context („sofismul accidentului").

În al treilea rînd, axiologia formală reduce nejustificat valoarea la cunoaştere, în loc de a face din cunoaştere o condiţie *sine qua non* a valorizării. Comparînd această optică cu cea tradiţională expusă pe larg în lucrările fenomenologului Nicolai Hartmann, constatăm că de la Hartmann la Hartman ea a efectuat o întoarcere de 180°. Dacă pentru Nicolai Hartmann valorile erau „intuiţii emoţionale", momentul cognitiv fiind diminuat pînă la anulare, pentru Robert Hartman momentul cognitiv devine acaparator şi atotcuprinzător. Reducerea valorii la cunoaştere transformă testele hartmaniene asupra capacităţii de valorizare în teste mai mult de inteligenţă. Confuzia devine şi mai relevantă prin prisma importantei distincţii pe care o face Charles L. Stevenson între *dezacordul în credinţă* (*disagreement in belief*) şi *dezacordul în atitudine* (*disagrement in attitude*). Cînd persoana *A* crede *p*, iar *B* crede non-*p* sau ceva incompatibil cu *p* (de exemplu în cazul dezacordului unor medici asupra cauzelor unei boli sau al dezacordului unor prieteni asupra datei cînd a plouat), avem de-a face cu un dezacord în credinţă. Cînd *A* are o atitudine favorabilă faţă de ceva, iar *B* o atitudine mai puţin favorabilă şi nici unul nu-şi schimbă atitudinea în urma confruntării (dragoste sau ură, aprobare sau dezaprobare), avem de-a face cu un dezacord în atitudine. Diferenţa dintre aceste două tipuri de dezacord este următoarea : „prima include o opoziţie a unor credinţe care nu pot fi ambele adevărate şi a doua o opoziţie a unor atitudini care nu pot fi ambele satisfăcute"[13].

Dezacordul în credinţă poate fi soluţionat sub controlul faptelor prin perfecţionarea cunoaşterii. Cînd însă dezacordul vizează atitudinea, există un acord asupra faptelor şi diferă atitudinea faţă de fapte. Cînd *A* şi *B* ascultă o sonată pentru pian a lui Beethoven, *A* crezînd că este Sonata nr. 8 în do major (*Patetica*), iar *B* că este Sonata nr. 14 în do diez minor (*Sonata Lunii*), apelul la fapte şi la o mai bună cunoaştere soluţionează dezacordul. Cînd însă *A* spune „îmi place Beethoven" iar *B* „nu-mi place Beethoven", atunci apelul la fapte nu ajută la nimic. Or, Hartman comite greşeala de a considera că orice judecată de valoare diferă de la om la om doar pentru că oamenii nu cunosc „proprietăţile expoziţionale" (*expositional properties*) ale lucrului valorizat. El se înşală considerînd că orice dezacord în atitudine (şi cel axiologic este tocmai acest gen !) s-ar putea rezolva ca un dezacord în credinţă.

În al patrulea rînd, concepţia lui Hartman despre dimensiunile valorii şi ierarhizarea lor este lacunară prin „logicismul" ei. Hartman spune, aplicînd distincţia dintre valori intrinseci şi extrinseci, că pentru un om „a fi sincer, onest sau autentic în tot ceea ce face este infinit mai important decît ceea ce face". Dar predicatele „sincer", „onest", „autentic" rămîn neexplicate, deşi în numele sincerităţii au fost comise şi acte sublime, dar şi crimele naziştilor. Adevărul este că teoria lui Hartman se mişcă pe un plan pur logic, pierzînd orice contact cu materialul empiric,

[13] Charles L. Stevenson, *Facts and Values*, New Haven—Londra, Yale University Press, 1967, p. 2.

iar nesocotirea contextului structural economic-social-politic-cultural al experienței axiologice se răzbună. A cunoaște că omul este un om bun cînd are toa te proprietățile incluse în conceptul de om înseamnă, de fapt, sau a nu cunoaște cînd un om este bun (căci nu pot fi cunoscute toate aceste proprietăți), sau a spune că toți oamenii sînt buni (dacă este vorba de proprietățile definitorii ale „clasei oamenilor"). Nu întotdeauna, cum crede Hartman, o persoană are mai multă valoare decît o acțiune sau un lucru. „Regatul meu pentru un cal" nu este un strigăt prostesc al lui Richard al III-lea, cum susține Hartman (din necesitățile logice ale sistemului), căci sînt împrejurări în viață cînd un lucru din afara sferei umanului poate dobîndi o valoare imensă tocmai datorită unei persoane umane.

În al cincilea rînd, concepția despre măsurarea valorii a lui Hartman, pe cît de seducătoare este sub raport matematic și logic, pe atît de decepționantă este sub raportul aplicațiilor ei practice. Majoritatea exemplelor concrete pe care le dă cu privire la *calculul valorii* și care, de altfel, sînt reluate în testele hartmaniene trădează o înțelegere bizară a relațiilor dintre subiectul valorizator și obiectul valorizat. Astfel se susține că noi valorizăm cel mai bine atunci cînd valorizăm în mod intrinsec obiecte care prin natura lor sînt intrinsec valorizabile. Acest tip de valorizare, notat simbolic I^{i}, este considerat superior tuturor celorlalte 17 posibile. Urmînd logica acestei construcții în exemplele pe care le oferă, Hartman consideră că morala militară este preferabilă progresului tehnic, că un judecător mituit este preferabil unei pete de cerneală pe o carte sau că omorul într-un război (plasat la tipul 14 al transpozițiilor, adică al valorizărilor negative *Is*) este mai bun sau mai puțin demn de a fi valorizat negativ decît eroarea care constă în a considera o metaforă *ad litteram* (plasată la numărul 15, acela al valorizărilor negative extrinseci ale unor valori intrinseci, notate I_{g}). Cum vedem, consecințele descinderii din turnul de fildeș al construcției logice și matematice în lumea reală, în sfera experiențelor axiologice concrete, dovedesc că încercarea axiologiei formale de a elabora o măsurare a valorilor a rămas o simplă încercare, neîncununată de succes. De aceea testul propus, dacă se vrea un instrument normativ *obiectiv*, este totalmente inaplicabil. El, în schimb, devine aplicabil tocmai în sensul în care se recuză, adică exclusiv ca un test psihologic apt să măsoare devierile de la o normă, în cazul de față apt să măsoare relațiile dintre ceea ce Hartman consideră a fi o normă absolută a valorizărilor și valorizările concrete ale oamenilor concreți într-un context istoric și sociocultural.

Last, but not least, măsurarea valorilor preconizată de axiologia formală păcătuiește prin pretențiile ei imperialiste. A renunța la măsurare în numele specificității valorilor ar fi un semn de neoanimism și de obtuzitate intelectuală, ar însemna să renunțăm la însăși aspirația spre explicații cît mai riguroase și cît mai obiective, caracteristică demersului științific. Dar panmatematismul și panlogicismul sînt la antipodul demersului științific, pentru că acordă tehnicilor matematice suveranitate absolută, le aplică nu numai acolo unde sînt instrumente fertile de cercetare, ci și acolo unde se transformă într-un joc elegant, dar steril, iau în considerare nu *sensul lor profund*, ci doar *aspectele lor exterioare*. Ca și sociologia matematică sau economia matematică (econometria), axiologia matematică a lui Hartman păcătuiește nu prin aplicarea matematicii, ci printr-o înțelegere greșită a modului cum matematicile își găsesc aplicații

în ştiinţele sociale şi a posibilităţilor oferite de tehnicile matematice în acest domeniu [14].

Cum remarca Norbert Wiener, „succesele fizicii matematice au trezit invidia specialiştilor în ştiinţele sociale, care n-au înţeles atitudinile intelectuale graţie cărora fizica matematică a dobîndit atîta putere şi nu îşi dau seama că, dacă doresc să imite metodele fizicii moderne şi nu numai aspectele ei exterioare, economia matematică trebuie să înceapă cu o analiză critică a acestor noţiuni cantitative şi a mijloacelor adoptate pentru culegerea şi măsurarea lor" [15].

A considera că întregul domeniu al studiului valorilor este cuantificabil şi formalizabil monocord înseamnă a construi un model teoretic care nu mai prezintă analogii cu originalul şi care nu mai permite degajarea unor concluzii care să arunce lumină asupra materialului empiric, să orienteze adecvat opţiunile şi deciziile umane. Raportată la asemenea pretenţii, concepţia lui Hartman este un eşec, în ciuda virtuozităţii şi abilităţii autorului. Este ca şi cum şi-ar propune să descopere „piatra filozofală". Dar dacă ea se reduce la un ansamblu de metode, procedee şi tehnici pentru studierea şi testarea unor aspecte importante ale valorizării, ale raporturilor axiologice, aplicabile nu solitar, ci în consonanţă cu alte metode, îndeosebi sociologice şi psihosociologice, ea este o reuşită. Cum remarcă şi R.W. Mueller, „întrucît validitatea testului depinde de abilitatea sistemului de a determina valoarea în lucrurile înseşi şi întrucît în prezentul sistem această abilitate lipseşte, un alt criteriu ar trebui invocat, dar, odată invocat, nu există vreo raţiune sesizabilă pentru ca un sistem real şi un test (de măsurare — (*L. G.*) să nu fie dezvoltat" [16]. Aceasta reduce însă contribuţia lui Hartman la o metodă şi nu la un sistem de măsurare. La o metodă care, spre a fi aplicabilă, trebuie fertilizată printr-o perspectivă sociologică şi care trebuie conjugată cu alte metode într-un complex teoretic-metodologic în care măsurarea să nu mai fie un scop în sine, ci un mijloc pentru elaborarea unei teorii explicative [17], pentru descoperirea unor relaţii cauzale şi funcţionale.

Nu ideea unei axiologii formale, ci ideea unei analize structurale nuanţate în axiologie este adevărata „magistrală" ştiinţifică spre măsurarea valorilor.

O analiză axiologică care ar neglija semnificaţia emotivă, intenţională şi deziderativă, acordînd atenţie doar semnificaţiei descriptive a inegalităţii de rang a lucrurilor exprimată ierarhic în experienţa umană, ar subestima sau desconsidera conţinutul cognitiv specific al axiologiei. De aceea apelul la statistică, la modelele matematice sau la schemele axiomatice nu poate elimina în axiologie observaţia sau experienţa, ci poate doar contura, pe anumite segmente ale traiectului cognitiv, instrumente riguroase de analiză şi de comparaţie deosebit de fructuoase. Fiecare dintre metodele de măsurare este limitată pentru că sărăceşte conceptul de „valoare", luînd în considerare, dintr-un sistem multidimensional, o singură dimensiune, care este definită operaţional, chiar în cazurile fericite în care se ape-

[14] Robert W. Mueller, *op. cit.*, p. 26.

[15] Norbert Wiener, *Dumnezeu şi Golem ş.a.*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, p. 80—81.

[16] Robert W. Mueller, *op. cit.*, p. 28.

[17] Karl Marx, *Observaţii la instrucţiuni cu privire la cenzura prusacă*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 8.

lează la analiza contextuală, construindu-se variabile care caracterizează atît indivizii, cît și mediul lor sociocultural și conferindu-se astfel demersului științific o fertilă perspectivă sociologică. Măsurarea se realizează totuși cu prețul reducerii valorii fie la dimensiunea instrumentală, fie la cea noetică, fie la cea prospectivă, fie la cea epigenetică, fie la cea selectivă sau deziderativă. Fiecare tip de măsurare, întrucît reușește să convertească fenomene brute (rezultînd din observarea materialului simbolic în condițiile naturale ale vieții sociale sau în condiții provocate) în date susceptibile a fi tratate cantitativ, integrabile într-un sistem național și conducînd la concluzii aplicabile dincolo de limitele condițiilor în care au apărut, este justificată, dar inevitabil unilaterală. În atare condiții, orice absolutizare este mortală pentru cercetare, cu atît mai mult cu cît măsurarea nu are sens la nivel macrosocial, unde n-ar putea surprinde complexele mecanisme ale structurii de ansamblu a societății, ci doar la nivelul reacțiilor și al schimburilor elementare, interindividuale sau în grupe mici, și aici fără a neglija conexiunea valorizării cu structura și dinamica culturii și cu funcționarea psihologică. Se impune în mod firesc *o abordare concentrică a valorii printr-o multitudine de metode*, cu apel inevitabil la o axiomatică de ordin logistic, la axiomatica claselor și a relațiilor (și nu a numerelor) și la scalele de atitudini elaborate de psihologia socială spre a putea exprima în termeni cît mai precișii „mecanismul" ierarhizării și al schimburilor valorilor calitative. Bineînțeles, toate aceste abordări parțiale eterogene, articulate în cîmpuri problematice diferite și vizînd dimensiuni axiologice diferite, se cer puse în intercomunicație, surprinzîndu-se relațiile lor interne și elaborîndu-se un limbaj cumulativ și un model teoretic apt să le „traducă" și apoi să le articuleze într-o explicație unitară, într-o sinteză totalizatoare.

Întrucît absolut toate metodele de măsurare se sprijină pe o ipoteză conform căreia comportamentul *manifest* este o funcție a unor atitudini *latente*, genotipice ale subiectului și a unor condiții în care subiectul intră în raport cu situația, cu stimulii (fie că admitem sau nu existența unui spațiu axiologic), se pot unanim admite două nivele ale descripției [18] : 1) un nivel *fenotipic* (*F*), al comportamentului așa cum este observat, al comportamentului *manifest* ; 2) un nivel *genotipic* (*G*), al comportamentului *latent*, presupus a cuprinde un complex determinat de posibilități și a susține comportamentul manifest. Cît timp supunem un test unor subiecți și clasăm răspunderile în rubrici, descriem exclusiv comportamentul manifest, adică nivelul *F*, obținînd fie un *pattern* de răspunsuri clasabile în rubrici („reușite" sau „eșecuri"), fie un scor numeric care indică numărul răspunsurilor concordante cu o normă și al celor deviate. Întotdeauna cercetătorul își propune însă ca, pornind de aici, să tragă concluzii de ordin genotipic privind capacitatea și tipul de valorizare, corelarea răspunsurilor și măsurarea vizînd extragerea unor observații din *inferențe genotipice*.

Baza teoretică pe care se sprijină asemenea inferențe o poate constitui o definiție unanim acceptabilă a *informației* conținute într-o observație pe plan fenotipic și a raportului dintre nivelul *F* și nivelul *G*. Pentru a putea surprinde capacitatea și optica de valorizare a subiectului, vom apela la

[18] Clyde H. Coombs, *op. cit.*, p. 558.

stimuli care să determine un comportament manifest cu valenţe axiologice (răspunsuri la o întrebare pusă, la o situaţie colectivă, la stări psihologice, la situaţii-stimul). Vom constata că există două tipuri de informaţie diferite în comportamentul manifest, fenotipic. Există o informaţie referitoare la *capacitatea* de valorizare, la *aptitudine*. Testul axiologic care vizează acest tip de informaţie (cum este cel al lui Hartman) va fi comparabil cu unul matematic. Răspunsurile subiectului la testul cu 18 itemuri cere ca subiectul să posede un grad minim de aptitudine pentru a răspunde cu succes, de pildă pentru a afirma că valorizează intrinsec valorile de natură intrinsecă, cu alte cuvinte pentru „a trece" proba. Comportamentul manifest prin care subiectul subscrie *in actu* la cutare sau cutare item ne permite în acest caz să aflăm prin informaţia extrasă din fiecare răspuns la un item al testului că subiectul posedă latent capacitatea de valorizare într-o măsură sau alta. Dar există şi un al doilea tip de informaţie, referitoare nu la aptitudinea de a valoriza, ci la *atitudinea* însăşi. Dacă se cere unui subiect să aleagă dintr-un ansamblu trei itemuri la care îşi dă asentimentul său şi chiar să le aranjeze în ordine preferenţială, cel ales sau aşezat în fruntea ierarhiei va fi cel ce exprimă mai bine un anumit ideal [19] şi deci va conţine o informaţie susceptibilă să favorizeze inferenţa genotipică spre surprinderea atitudinii, spre măsurarea şi compararea acesteia în raport cu altele.

O analiză operaţională generalizată şi nuanţată a valorilor va urmări deci concomitent două obiective complementare, corespunzătoare acestor două tipuri de informaţii extrase din „date". Utilizînd terminologia lui Coombs, vom considera că apare o *sarcină A*, aceea de a obţine date cu privire la evaluarea diverşilor stimuli în funcţie de un anumit ideal sau criteriu, şi o *sarcină B*, care constă în obţinerea de date cu privire la evaluarea diverşilor stimuli în raport cu un atribut. Fiecare dintre acestea se realizează printr-un complex de metode şi de procedee adecvate.

Măsurarea valorilor presupune sisteme de concepte distincte, fiecare corespunzînd unui *nivel* al măsurării, ştiut fiind că o serie determinată de date permite legitim să se adopte cutare nivel al măsurării şi nu altul. Atît metodele de colectă (care convertesc fenomenele simbolice în „date" ştiinţifice, furnizînd informaţii mai mult sau mai puţin valabile, pe baza alegerii unui sistem de categorii), cît şi *metodele de analiză* (care disting informaţia autentică conţinută în date de torsiunile impuse datelor prin metodă) permit, în ultimă instanţă, operaţii de măsurare cu indici rezultaţi prin traducerea conceptelor cu valenţe axiologice în termeni susceptibili de analiză cantitativă cu ajutorul diferitelor sisteme de categorii prin care poate fi codat un material calitativ (dihotomii, serii, variabile). Premisa teoretică a unei atare abordări o constituie faptul că conceptul de „valoare" ne permite să substituim contemplării existenţei ca un spectacol care se desfăşoară în *ordine orizontală* angajarea în existenţă într-o *ordine ierarhică verticală* (nu eternă, ci istorică !), întrucît el se aplică oriunde avem de-a face cu o ruptură a indiferenţei sau a egalităţii între lucruri, oriunde un lucru este plasat înaintea altuia sau deasupra lui, oriunde unul este considerat superior altuia şi merită să fie preferat. Indispensabil pentru a distinge importantul de accesoriu, principalul de secundar, semnificativul de nesem-

[19] William R. Catton, Jr. *Exploring Techniques for Measuring Human Values*, în „American Sociological Review", vol. 19, nr. 1, 1954, p. 52, şi *From Animistic to Naturalistic sociology*, McGraw-Hill Book Co., 1966, p. 133 şi urm.

nificativ, justificatul de nejustificat, superiorul de inferior, *conceptul* de *„valoare" devine convertibil în indici comensurabili* tocnai pentru că, prin însăși natura lui, implică o *scară verticală*, poli și grade, ordine ierarhică pentru fiecare comunitate umană într-un context socioistoric determinat. Fără îndoială, măsurarea valorilor implică o reducție, căci diferența „inferior-superior" este convertită într-o diferență „mic-mare". Diferența „mare-mic" exprimă o relație *statică*, care poate fi calculată, pe cînd diferența „inferior-superior" exprimă o relație *dinamică*, care se cere voită și care trebuie pusă în corelație cu o sumedenie de factori, dintre care alegem convențional unul sau mai mulți : timpul, efortul, intensitatea adeziunii, meritul.

Nu este rostul acesti comunicări să intre în detaliile tehnice mai mult decît a făcut-o pînă acum. De altfel ele se găsesc cu prisosință în numeroase și voluminoase lucrări de specialitate. Considerațiile de mai înainte, credem, ne permit totuși să tragem cîteva *concluzii* de mare importanță pentru destinul axiologiei.

Măsurarea valorilor nu este o falsă problemă. S-au dat, este drept, de multe ori false soluții, dar problema rămîne.

În primul rînd trebuie să știm precis *ce* măsurăm. Nu este vorba de enumerarea sau determinarea numărului de persoane care își exprimă anumite opțiuni preferențiale, ci de măsurarea în sens strict a capacității de valorizare sau unor atitudini axiologice, a locului conferit de o colectivitate unei valori sau a locului ocupat de o valoare în comportamentul individual.

În al doilea rînd, trebuie să știm *cum* putem măsura. Metodele și procedeele de măsurare existente își trag slăbiciunea nu atît din gradul lor de tehnicitate, cît din pretențiile lor imperialiste. Ele pot fi revitalizate printr-o *abordare structurală*, prin constituirea unei constelații de raporturi între ele care să dea o nouă consistență fiecărei metode în parte și ansamblului metodologic ca totalitate structurată de metode, procedee și tehnici. Întrucît măsurarea valorii este o componentă a cercetării operaționale, se impune necesarmente trecerea de la metode disparate la o analiză operațională polivalentă și flexibilă, multidisciplinară și specializată în axiologie.

Însăși fundamentarea axiologică a valorii ca atribut specific al modalității existențiale a omului creează premisele pentru a opera cu concepte de ajuns de tehnice spre a servi la analiza erorilor teoretice și la soluționarea problemelor practice. Axiologia nu-și va altera atributele filozofice dacă va utiliza tot mai mult metode științifice, ci își va spori consistența ei ca disciplină *teoretică* și va căpăta, în plus, valențele unei discipline *practice-aplicative*, apte să contribuie la cunoașterea și la prospectarea acțiunii sociale contemporane, adaptate accelerării dezvoltării istorice și creșterii continue, adesea într-o manieră derutantă, a situațiilor de decizie.

Obiectivul măsurării valorilor nu este deci realizarea dezideratului leibnizian *„în loc de a discuta, să calculăm"*, ci realizarea unui alt deziderat, propriu unei discipline care nu a încetat și nu va înceta să fie un domeniu al reflecției filozofice : *să calculăm pentru ca să putem discuta mai bine.*

COMUNICĂRI

COLOCVIU INTERNAȚIONAL DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ

În cadrul relațiilor științifice ale Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România cu Academia de Științe a U.R.S.S. și cu Academia de Științe a R.P. Bulgaria a avut loc la București, în zilele de 26 — 29 octombrie 1970, sub auspiciile Institutului de filozofie al Academiei, un colocviu internațional la care au participat filozofi români, sovietici și bulgari (menționăm că acest colocviu se înscrie în continuarea celui organizat în toamna anului 1969 la Moscova, cu tema *Problematica omului în filozofia contemporană*). Comunicările și discuțiile au avut ca temă centrală problemele filozofice ale relației *determinism-creație*, *necesitate-libertate*, temă care preocupă în mod deosebit gîndirea marxistă contemporană.

În cadrul lucrărilor simpozionului au fost prezentate următoarele comunicări :

a) Din partea delegației bulgare :

— *Determinism, libertate și responsabilitate a personalității umane* — (Ștefan Anghelov) ;
— *Comportamentul și controlul social* (Vasil Vicev) ;
— *Problema omului — problemă centrală a cercetării istorico-filozofice* (M. D. Bîkvarov) ;
— *Personalitatea și religia în Bulgaria* (Nikolai Mizov).

b) Din partea delegației sovietice :

— *Omul și supraomul. Contribuții la critica concepției existențialiste despre „înfrîngerea" omului* (S. Oduev) ;
— *Problema libertății interioare* (A. G. Mîslivcenko) ;
— *Problema activității creatoare a omului* (B. T.Grigorian) ;
— *Omul-mașină ?* (Z. Kahabeadze) ;
— *Problema interacțiunii creației și responsabilității morale a personalității* (Nadejda Golovko).

c) Din partea delegației române :

— *Determinismul social și motivația acțiunilor individuale* (Mihail Cernea) ;
— *Particularități temperamentale și determinismul stilului de creație* (I. Peatnițchi) ;

Rev. filoz. **18**. *1*, p. 41—42, București, 1971

— *Praxis — esența umană — personalitate* (Nicolae S. Dumitru);
— *Creația și sensul artistic* (I. Pascadi);
— *Imaginația creatoare — procedeu al spiritului uman de pătrundere în necunoscut* (Angela Botez).

Schimbul de idei în cadrul colocviului, comunicările și dezbaterile pe marginea lor au evidențiat caracterul fructuos al unor asemenea întîlniri de lucru ale filozofilor marxiști și, totodată, importanța elucidării marxiste a problematicii filozofice referitoare la situația omului în societatea contemporană. Publicăm, în continuare, cîteva dintre comunicările prezentate, iar pentru o viziune de ansamblu asupra problemelor colocviului, cititorii pot consulta și materialele celui precedent, ținut la Moscova, apărute în nr. 1/1970 al „Revistei de filozofie".

Red.

DETERMINISM, LIBERTATE ȘI RESPONSABILITATE A PERSONALITĂȚII UMANE

DE

ȘTEFAN ANGHELOV (R. P. Bulgaria)

Mulți critici ai marxismului încearcă să demonstreze că în marxism nu ar exista loc pentru libertatea și responsabilitatea umană, deoarece el pornește de la premisa că acțiunile omului sînt determinate. Acolo unde domnește cauzalitatea nu este loc pentru libertate și responsabilitate [1].

Această învinuire persistă, în diverse variante, încă de la apariția marxismului. Vechimea ei, se înțelege, nu-i certifică de loc justețea. Ea a devenit unul din argumentele preferate ale antimarxismului contemporan în lupta acestuia împotriva bazelor filozofice-științifice ale concepției marxiste și ale socialismului ca sistem social. Dar săgețile acestor critici sînt departe de a atinge marxismul. În cel mai bun caz, ele pot leza determinismul fatalist, dar acesta, precum se știe, nu are de-a face cu marxismul și nu-l reprezintă.

Pentru marxism, adevărul cu privire la om, la relațiile și comportamentele sale este altul. Recunoașterea necesității istorice, a condiționării sociale a comportamentelor umane nu înseamnă supunere pasivă a oamenilor față de necesitate și nici un mod identic de a reacționa la rînduielile sociale. Istoria nu este creată de cine știe ce forță aflată în afara activității oamenilor. Este cunoscută critica severă făcută de Marx concepțiilor lui Proudhon, care personificînd societatea, a eliminat de fapt din ea indivizii concreți. Marxismul nu opune societății pe indivizii care o compun. Istoria și-o făuresc oamenii înșiși. Ei trăiesc și acționează nu izolat, în mod arbitrar și accidental, ci în societate, adică în virtutea unor legături și raporturi existente obiectiv, la baza cărora stau raporturile de producție. Ceea ce se cheamă necesitate în dezvoltarea socială nu este altceva decît forța statistic echivalentă unui mare număr de acțiuni individuale umane, și nu ceva existînd în afara activității indivizilor.

[1] Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 58, 86.

Rev. filoz. 18, 1 p. 43–48, București 1971

Determinismul marxist, după cum arată Lenin, respingînd „povestea absurdă a liberului arbitru, nu exclude cîtuşi de puţin raţiunea, nici conştiinţa omului şi nici aprecierea acţiunilor lui" [2]. Cea mai bună dovadă a acestei teze o reprezintă faptul că în cursul vieţii lor oamenii fac diverse alegeri şi se comportă în mod diferit : unii devin revoluţionari, alţii contrarevoluţionari, existînd şi alţii care rămîn neutrali faţă de luptele şi disputele ce au loc. Recunoaşterea posibilităţii de a-şi alege conştient o atare conduită presupune şi responsabilitatea individului faţă de poziţia pe care o ocupă în viaţa socială şi, paralel cu aceasta, şi aprecierea morală a acestei poziţii. Fiecare individ este liber să aleagă, însă alegerea lui va fi cu adevărat liberă numai atunci cînd este făcută în cunoştinţă de cauză, în acord cu necesitatea. Aceasta se referă atît la luarea unor decizii de importanţă istorică, cît şi la conduita cotidiană a oamenilor. Şi cu cît individul devine mai profund conştient de această necesitate, cu atît el îşi înţelege mai bine obligaţiile sociale şi personale care decurg din această necesitate, cu atît mai mare va fi responsabilitatea şi gradul său de conştiinţă în elaborarea deciziilor, în definirea acţiunilor şi comportamentelor sale. Libertatea şi responsabilitatea, aşadar, nu se contrazic una pe alta, ci se găsesc în unitate, după cum ambele au sens numai în raport cu necesitatea, cu care formează o unitate.

Omul este o parte a naturii, este copilul ei şi el nu seamănă cu celelalte creaţii ale naturii. Fiindcă el nu este numai parte a naturii, ci şi ceva mai mult decît aceasta.

Natura reprezintă o lume a cauzalităţii, un lanţ neîntrerupt de cauze şi efecte. Ca parte a naturii, omul e cuprins în acest lanţ, însă el introduce în lume un tip calitativ nou de determinaţii, condiţionate de scopurile sale. Omul nu acţionează doar în virtutea unei necesităţi oarbe ; el se sprijină pe necesitate, dar, sprijinindu-se pe ea, el poate acţiona liber. Acţiunea finalizată are întotdeauna o condiţionare ideală. Omul poate să năzuie spre ideal, deoarece are conştiinţă. Datorită conştiinţei şi conştiinţei de sine există o anumită distanţă între om şi natură, distanţă care ia şi o formă obiectuală datorită instrumentelor artificiale create de mîna şi de mintea omului.

Nu numai că omul se raportează în mod conştient la natură, dar are faţă de ea şi o atitudine condiţionată de conştiinţă. Fără participarea conştiinţei la determinarea acţiunilor omului nu există libertate. Atributul libertăţii prin conştiinţă înseamnă că omul nu este numai obiect ci şi subiect. Este făurarul lumii. Ceea ce are o legătură nemijlocită cu acest proces de stăpînire a lumii şi de transformare a acesteia este în primul rînd *ţelul omului*.

Fiecare om trăieşte cu conştiinţa că îşi alege liber ţelurile şi că acţiunea sa este condiţionată de către aceste ţeluri, şi nu de către nişte cauze exterioare. Cum stau în realitate lucrurile ? Interacţiunea dintre scop şi necesitate se exprimă într-o antinomie aparentă : pe de o parte, scopul cere necesitatea, scopul şi mijloacele de a-l realiza trebuie să fie corelate într-un mod necesar ; pe de altă parte, acolo unde domină necesitatea s-ar părea că nu există loc pentru scopuri. Dacă renunţăm la categoria de scop, atunci antinomia dispare. Însă omul nu se poate priva de scopuri, căci de ele se leagă tot ceea ce este valoros pentru om, tot

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 156.

ceea ce-l face să fie om : libertatea, idealul, binele. A-l priva de scopuri înseamnă a-i răpi demnitatea umană, a-i priva de sens viaţa. Pe de altă parte însă, realizarea ţelurilor umane este imposibilă în afara necesităţii şi a cunoaşterii ei. Necesitatea dă cunoştinţei umane finalitate, iar acţiunii umane un fundament temeinic. Cu alte cuvinte, fără ţeluri, viaţa omului este devalorizată, iar fără necesitate însăşi viaţa devine imposibilă. De aceea antinomia amintită nu poate fi rezolvată prin negarea scopului şi încă mai puţin a necesităţii.

În viaţa cotidiană vorbim despre năzuinţa către un ţel, despre realizarea unui scop etc., înţelegînd prin scop o stare viitoare. După această logică rezultă că scopul se găseşte în viitor, că el nu se află în prezent, ci există doar năzuinţa către el. De fapt, ceea ce în prezent este îndreptat către orice viitor reprezintă tocmai raportul, starea de finalitate. Ţelul caracterizează nu starea viitoare, ci starea prezentă, subiectul care există în prezent. Scopul este în momentul prezent, şi nu în viitor. Cauză şi finalitate, explicaţie cauzală şi explicaţie teleologică sînt socotite de obicei ca opuse. Această opoziţie datează încă din filozofia lui Aristotel. Opoziţia dintre cauză şi scop rezultă din faptul că legătura cauză-efect este opusă raportului scop şi mijloc, în acesta avîndu-se în vedere faptul că scopul există după mijloc. În aceasta se subestimează faptul că mijlocul se determină nu prin scopul realizat considerat drept caracteristică a acţiunii însăşi şi direcţie care porneşte de la această acţiune. Pornind de la această opoziţie, se creează iluzia că scopul şi cauza ar fi fenomene de acelaşi ordin şi că ele caracterizează acelaşi gen de determinări. De fapt cauzalitatea şi scopul aparţin unor grade diferite de determinări. Cauzalitatea exprimă dependenţa lui B de A. Scopul, ţelul explică această legătură. Explicaţia teleologică afirmă că legătura dintre A şi B există, pentru că C reprezintă sistemul final. În acest sens, după opinia lui Marx, scopul determină ca o lege şi modul, şi caracterul acţiunii [3]. Să exemplificăm. Precum se ştie, forma politică a societăţii socialiste de schimbă, are loc o dezvoltare a democraţiei, statul devine al întregului popor ; schimbările sînt condiţionate de transformările structurii de clasă a societăţii. Dar faptul că schimbarea structurii de clasă condiţionează o asemenea dezvoltare a formei politice se explică de asemenea prin destinaţia statului socialist, prin sarcinile pe care acesta le îndeplineşte. Astfel, de o explicare teleologică are nevoie nu numai acţiunea conştientă finalizată, ci şi un proces social, care nu poate fi considerat condiţionat prin propunerea ţelului, prin reprezentarea ţelului, deşi acesta nu poate fi atins decît prin participarea în proces a oamenilor capabili de activitate finalizată. Astfel, în exemplul mai sus amintit, schimbarea forţelor politice se arată a fi o acţiune a scopului, însă, firește, statul ca atare nu are conştiinţă. Marx consideră că obiectul trebuinţei este creat de consum şi prin aceasta scopul de producţie. Ceea ce nu înseamnă că însuşi consumul are reprezentarea scopului producţiei. Ţelul, idealul, în acest caz, înseamnă ceva nereal, însă avînd semnificaţie pentru efectul real al unei anumite orînduiri. Scopul ca sens al acţiunii, ca lege care determină modul şi caracterul acţiunii poate, desigur, să ia parte în legăturile cauză-efect. Existenţa scopului e ideală. El nu are o existenţă spaţio-temporală, senzorială, însă

[3] Cf. K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 191.

idealul ca o anumită caracteristică a procesului social este pe deplin real și de aceea poate fi o componentă a legăturii cauzale.

Prin responsabilitate se înțelege, de obicei, în literatura științifică, capacitatea omului de a conștientiza și prevedea activitatea sa și a o defini în funcție de utilitatea sau răul pe care îl poate aduce societății [4]. Această definiție necesită cîteva precizări. Întîi de toate, responsabilitatea poate să existe și atunci cînd personalitatea (clasa, partidul, națiunea) a prevăzut în mod corect rezultatele acțiunii sale, dar și atunci cînd rezultatele sînt contrare celor așteptate și prevăzute. Aici, caracterul aprecierii și al previziunii nu are importanță pentru prezența responsabilității. În afară de aceasta, definiția citată presupune o anumită concretizare și delimitare de alte categorii etice și politice. Responsabilitatea nu înseamnă numai capacitatea omului de a-și conștientiza și prevedea activitatea sub raportul binelui sau al răului adus societății. În ea se include și capacitatea societății de a sancționa sau răsplăti pe membrii săi în funcție de comportamentul lor, ca și de capacitatea de a crea condiții adecvate pentru unele sau altele dintre acțiunile umane (pozitive sau negative).

Astfel, responsabilitatea este o noțiune care rezultă din drepturile și obligațiile individului față de societate și ale societății în raport cu individul. Ea presupune atît conștientizarea de către individ a semnificației acțiunilor sale pentru societate, clasă, partid, colectiv și alți oameni, cît și acțiunea conștientă a societății, partidului, colectivului în raport cu drepturile și obligațiile individului.

Responsabilitatea omului are un conținut obiectiv, determinat, în ultimă analiză, de necesitatea istorică. Cu cît acțiunile umane răspund mai adecvat cerințelor acestei necesități, cu atît mai bogat și diversificat va fi conținutul responsabilității. Cunoașterea aprofundată a necesității istorice, ca și cunoașterea și respectarea cerințelor moralei progresiste și ale ordinii sociale, dă personalității umane posibilitate să participe și să-și definească alegerea acțiunilor și comportamentelor cu o și mai mare responsabilitate și în deplină cunoștință de cauză. Adică în mod liber.

Conștientizarea și respectarea necesității interesului social-progresist lărgesc și sfera libertății personale a omului. Libertatea morală nu constă în desconsiderarea moralei progresiste sau în negarea ei, ci în coincidența cerințelor ei cu motivele interioare ale conduitei fiecărui om. Gradul dezvoltării libertății morale se definește prin condițiile sociale și se găsește în cel mai strîns contact cu libertatea economică, politică a omului. Responsabilitatea morală nu este nimic altceva decît libertatea morală în acțiune. Ea presupune nu numai recunoașterea necesității și luarea de decizii în cunoștință de cauză (liber), ci și aplicarea în practică a acestor decizii în folosul intereselor progresive ale societății.

Mulți sociologi și filozofi s-au străduit, în trecut ca și în prezent, să demonstreze că interesul social nu poate constitui temelia responsabilității, întrucît această responsabilitate ar fi o stare psihologică nedeterminată de necesitate. De pildă, după Kant, este moral acest fapt, acea conduită care nu cuprinde nici un fel de interes. Poate însă să existe o acțiune conștientă a oamenilor normali lipsită de orice fel de interes, fie el personal, de clasă, național etc.? Problema, aici, nu rezidă în faptul

---

Cf. V. P. Tugarinov, *Personalitate și societate*, Moscova, 1965, p. 22.

absenței vreunei cointeresări în comportamentul uman, așa ceva nu se întîmplă în activitatea umană normală; problema este ce reprezintă interesul în numele căruia acționează individul dat. Cît timp în societate există clase antagoniste, conștiința responsabilității sociale nu poate deveni principiul moral al întregii societăți, întrucît există interese antagonice. În aceste condiții, interesul clasei care nu este legată de cerințele dezvoltării istorice se opune intereselor majorității și el, în mod fatal, va fi înfrînt, indiferent dacă exponenții lui îl consideră drept interes al întregii societăți.

În viață, faptele fiecărui om, muncitor ori țăran, au un caracter statal, partinic sau social. El se ciocnește cu diverse contradicții și conflicte, și omul nu înțelege întotdeauna clar cum trebuie să se comporte în situația dată. În asemenea cazuri, chiar omul cinstit poate să greșească și, în numele datoriei greșit înțelese, să pricinuiască un rău colectivului și chiar întregii societăți. Aceasta se întîmplă mai ales cu oamenii care au o atitudine strict administrativă față de obligațiile lor, care nu manifestă suficientă inițiativă și responsabilitate personală. Spre a evita asemenea cazuri sau a le limita, fiecare om trebuie să privească cu seriozitate și competență deciziile pe care le ia, ca și acțiunile corespunzătoare. Și cum această capacitate nu este înnăscută, se cere o luptă permanentă pentru dobîndirea ei pe calea însușirii și aplicării corecte a cunoștințelor științifice.

Formarea concepției științifice marxist-leniniste ca un sistem armonios de idei filozofice, economice și sociologice reprezintă condiția cea mai importantă a educării oamenilor în spiritul responsabilității. Cu cît omul își va însuși mai profund bazele marxism-leninismului, cu atît se va orienta mai bine în viața socială și va conștientiza mai deplin necesitatea actelor, corespunzătoare cerințelor datoriei corect înțeleasă. Toate acestea contribuie ca omul să depășească greutățile în îndeplinirea datoriei, să traducă în fapt, în activitatea sa, principiile morale ale comunismului.

Un factor de neînlocuit al educării sentimentului responsabilității maselor populare îl reprezintă activitatea revoluționar-transformatoare multilaterală a partidului comunist. După cum se știe, societatea comunistă nu se creează stihinic, ci apare în urma activității conștiente și finalizate a oamenilor muncii. Numai un partid legat organic de masele populare și înarmat cu cunoașterea și folosirea legilor dezvoltării sociale este capabil să confere activității acestora un caracter planificat, organizat și științific fundamentat.

Dinamismul creator și inițiativa oamenilor muncii în condițiile socialismului sînt cel mai bun indicator al sentimentului dezvoltat de responsabilitate al oamenilor. Ar fi nejust să se tragă de aci concluzia că în socialism acțiunile oamenilor nu întîmpină nici o piedică, nici o dificultate în calea realizării lor. Existența unor niveluri diferite de conștiință în rîndul maselor, abordarea formal-birocratică de către unele cadre și organe a îndeplinirii sarcinilor, încălcarea legalității socialiste și a principiilor moralei comuniste, rămășițele societății exploatatoare îngreuiază în mod serios educația comunistă a oamenilor și, în parte, formarea simțului de răspundere al fiecărui om pentru actele sale. Tuturor acestor obstacole li se opune însă o forță uriașă și influentă, forța socialismului, care oferă personalității posibilități imense de a se dezvolta creator, de a-și conștientiza obligațiile și drepturile și de a le folosi în vederea intereselor atît personale, cît și sociale.

Un model excepțional de conștiință a libertății și responsabilității îl reprezintă pentru fiecare om progresist cauza și viața lui Karl Marx. Nu întîmplător contemporanii și tovarășii săi l-au numit Prometeul timpurilor noi. În pofida numeroaselor greutăți și lipsuri din viața sa personală, Marx a reușit să creeze un sistem științific al dezvoltării sociale, să dezvăluie legile economice ale capitalismului, să definească rolul istoric al proletariatului, să prevadă caracterul legic al revoluției socialiste, să devină conducătorul și organizatorul mișcării internaționale comuniste și muncitorești. Adeseori, filistinii au rîs de „nepracticismul" său în viață. Prin cunoștințele și inteligența sa, după opinia lor, el ar fi putut să-și asigure o viață bogată și liniștită. În legătură cu aceasta, Marx notează într-o scrisoare către S. Meyer: „Disprețuiesc pe așa-numiții oameni « practici » și înțelepciunea lor. Cine se complace să fie vită poate, desigur, să întoarcă spatele chinurilor omenirii și să-și vadă numai de pielea sa" [5].

Înțelegerea justă a datoriei sociale și a responsabilității în fiecare etapă a dezvoltării societății dă luptătorilor pentru comunism posibilitatea de a-și dezvolta curajul și bărbăția în depășirea greutăților, de a merge la nevoie pînă la sacrificiu în numele marilor țeluri. Cu asemenea conștiință a responsabilității au luptat împotriva fascismului în Bulgaria fiii ei, printre care mulți și-au dat viața pentru eliberarea poporului bulgar, ca și pentru eliberarea altor popoare.

În condițiile contemporane ale socialismului victorios, sentimentul responsabilității nu presupune, se înțelege, desconsiderarea intereselor personale ale oamenilor sau jertfirea vieții lor pentru îndeplinirea fiecărei sarcini. Acest sentiment de responsabilitate presupune o justă corelare a intereselor personale cu cele sociale. Constructorul socialismului cu o înaltă conștiință a responsabilității este un inovator și un revoluționar. El nu îngăduie inerția, parada în muncă, iar prin exemplul său deschide calea spre ceea ce este nou și progresist, combătînd cu însuflețire orice acțiuni care aduc prejudicii intereselor sociale și care compromit marea cauză a socialismului și comunismului. Un asemenea om nu poate să nu trezească în oameni entuziasmul și dorința de a-l imita. Creînd un model demn de urmat, activistul social creează prin aceasta condiții atît pentru educarea, cît și pentru autoeducarea altor oameni în spiritul libertății și al responsabilității.

Socialismul este cointeresat în dezvoltarea liberă a fiecărui individ. Dar această dezvoltare nu poate fi atinsă în chip izolat în afara societății, fără necesitatea unei organizații și discipline conștiente. Libertatea personalității nu neagă nici disciplina, nici datoria civică, nici recunoașterea și respectul față de alți oameni.

Dreptul meu, ceea ce eu pretind în mod justificat ca un drept al meu, este obligație pentru ceilalți, întrucît ei sînt aceia care trebuie să mi-l recunoască. La fel dreptul altora este obligația mea. În deplin acord cu aceasta, societatea socialistă cere de la fiecare personalitate să analizeze, să privească și să folosească în unitatea lor drepturile și obligațiile. Aceasta arată că, în societatea socialistă, libertatea, necesitatea și responsabilitatea omului se găsesc într-o unitate organică. Orice desconsiderare și subestimare a acestei unități duce la rezultate negative și nedorite atît pentru societate în întregul ei, cît și pentru individ luat izolat.

[5] K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 131.

DESPRE PRINCIPIILE FILOZOFICE ALE ACTIVITĂȚII CREATOARE A OMULUI

DE

B. T. GRIGORIAN (U.R.S.S.)

Problema activității libere, creatoare a omului a preocupat întotdeauna filozofia, dar astăzi ea a devenit deosebit de actuală.

În epoca noastră critică și crucială, străbătută de acute conflicte sociale și spirituale, omenirea se vede pusă în fața necesității de a rezolva în mod concret problemele de care depind nu numai sensul și conținutul vieții sale, dar și întreaga sa existență. Și în trecut omenirea a fost confruntată cu probleme complexe și dificile, dar ele aveau un alt caracter și nu se manifestau într-o formă atît de cuprinzătoare și de acută ca în prezent. În lumea actuală s-a dezvăluit cu o putere neobișnuită legătura internă dintre particular și general, dintre existența umană individual-concretă și destinele întregii omeniri, dintre un fapt particular izolat și mersul obiectiv al istoriei, dintre creația umană și determinismul istoric. Și în epocile trecute au apărut serioase amenințări pentru viața omenirii. Calamități naturale, epidemii, războaie distrugătoare au dus la pieire popoare și state. Civilizația a purtat întotdeauna cu ea urmări prevăzute și neprevăzute, favorabile și nefavorabile și, alături de posibilități creatoare, ea a dat omului mijloace de distrugere din ce în ce mai puternice. Niciodată însă pericolul distrugerii și pieirii n-a căpătat un caracter atît de global și nu a fost niciodată atît de evident ca în zilele noastre. Toate acestea cer o atitudine conștientă și plină de răspundere a omului față de acțiunile sale, o intervenție activă și creatoare în mersul istoriei.

Omenirea nu și-a căpătat dreptul la existență în chip mecanic, bazîndu-se doar pe acțiunea forțelor obiective, independente de ea, pe bunăvoința determinismului istorico-natural. Ea și-a cucerit acest drept în luptă grea și încordată, în care oamenii au acționat nu numai determinați de un destin istoric, nu numai ca ființe „create de istorie", ci și ca ființe „creatoare de istorie". Moștenirea materială și spirituală a strămoșilor era o garanție solidă, dar insuficientă pentru progresul viitor. Destinele zilei de mîine nu au fost niciodată fatal prescrise de ziua de ieri, rezolvarea lor atîrnînd într-un fel sau altul, de prezent. De hotărîrile și acțiunile oamenilor, de activitatea lor independentă și plină de răspun-

Rev. filoz., **18**, *1*, p. 49–56, București, 1971

dere depinde, în epoca noastră, nu numai cum va fi ziua de mîine, ci şi dacă ea va mai fi sau nu.

În decursul multor secole, omul a suplinit neajunsul propriilor sale forţe şi posibilităţi prin credinţa în factorii supranaturali şi supraomeneşti — providenţa divină, intenţiile raţionale ale naturii înfăptuite în istorie —, găsindu-şi în ele resorturile principale ale convingerii în triumful final al binelui şi dreptăţii. O dată cu dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii, o nouă credinţă se întărea şi se afirma în el, credinţa în mişcarea progresivă neabătută a civilizaţiei, văzută şi aceasta ca o garanţie sigură şi obiectivă a progresului social.

Dezvoltarea istorică reală a subminat credinţa omului în aceste forţe obiective externe, în bunăvoinţa lor. Iar cele mai noi descoperiri ale ştiinţei şi tehnicii au dezvăluit în mod evident uriaşele posibilităţi destructive ale civilizaţiei, perspectiva autonimicirii. În secolul cibernetici, al atomului şi al rachetelor cosmice, factorul timp capătă o însemnătate principală. Vechea formulă „timpul lucrează pentru om", îşi pierde eficienţa. Astăzi omenirea nu se poate sprijini pe mersul obiectiv al istoriei fără să-şi rişte propria existenţă şi să aştepte ca ea singură să poată înlătura toate greutăţile şi contradicţiile vieţii. Istoria şi timpul prin ele însele nu fac nimic şi nu lucrează pentru nimeni. Ele oferă omului diferite posibilităţi creatoare şi distrugătoare, predominarea fie a unora, fie a celorlalte. Numai omul reuşeşte să-şi creeze propria sa istorie, sileşte timpul să stea în slujba sa.

Omul modern şi-a pierdut încrederea în bazele „obiective" ale existenţei sale, în principiile şi normele filozofice şi religioase obligatorii, care menţineau credinţa lui în toate sistemele generale de la sine constituite, în factorii materiali şi ideali obiectivi ce asigură progresul istoriei. Individul a căzut din ordinea care se ridica deasupra lui şi îl păzea împreună cu vechile criterii şi valori care dădeau vieţii sale un sens. El s-a pomenit într-o lume în care vraja s-a destrămat, într-o lume eliberată de orice fetişe absolute, în faţa necesităţii de a-şi determina într-un chip nou raporturile sale cu lumea obiectivă a naturii şi istoriei, de a înţelege şi a-şi da seama de locul şi menirea sa în această lume. Totodată el şi-a dat seama de necesitatea atitudinii sale creatoare şi active faţă de realitate. În lumea de astăzi, omul nu poate şi nu trebuie să fie un instrument orb şi un mijloc în mîinile unor forţe neînţelese pe care nu le poate supune. El nu se poate împăca cu o necesitate socială ce-ar acţiona în spatele său fără voia sa, la care ar participa doar automat. De aceea astăzi, într-o epocă a istoriei plină de răspunderi şi care cere acţiuni urgente şi hotărîte, omul se sprijină cel mai puţin pe factorii şi pe forţele naturale ori supranaturale, care nu depind de el şi care-i sînt inaccesibile, chiar dacă el crede în existenţa lor şi este binevoitor faţă de ele. El se adresează în primul rînd lui însuşi, forţelor şi posibilităţilor sale omeneşti.

Dar ce este omul şi ce înţelegem prin forţe şi posibilităţi cu adevărat omeneşti. Se găsesc acestea numai în om, în esenţa sa spirituală, sau ele sînt forţele şi posibilităţile unui om integrat concret-istoric şi ale lumii în care el trăieşte? Care este natura creaţiei umane, în ce măsură aceasta e liberă şi în ce chip se raportează ea la necesitatea istorică? Este creaţia capacitatea unui individ anumit sau un produs al vieţii sociale?

Cu alte cuvinte, care este *explicația filozofică a naturii activității creatoare a omului?*

Răspunzînd la cerințele vremii, filozofia burgheză acordă astăzi o deosebită atenție fundamentării teoretice a libertății omului, activității sale creatoare. Această problemă este rezolvată de mulți gînditori burghezi în cadrul concepțiilor filozofice asupra omului, elaborate de ei, întrucît, în conformitate cu părerea generală, adevărata filozofie a omului trebuie să fie o filozofie a libertății și a creației. De aceea fundamentarea filozofică a creației umane depinde de modul în care înțelege un filozof obiectul filozofiei, menirea filozofiei omului, de modul în care el rezolvă problema obiectivului și subiectivului, a necesității și libertății.

Filozofia ca formă specifică a activității spirituale a omului ocupă un loc de mijloc între știință și concepția despre lume, ideologia. Adevărul filozofic nu este numai adevăr obiectiv, ci și o situație trăită subiectiv. Filozofia vorbește omului nu numai despre adevărata sa poziție în lume, ci și despre menirea sa în viață; nu numai despre ceea ce este el, dar și despre ceea ce trebuie să fie. Ea reprezintă o unitate originală a acestor momente, cel științific și cel de concepție asupra lumii. De aceea și esența fiecărei filozofii concrete este determinată de modul în care ea îmbină și reunește metodele științifice și cele legate de concepția generală de cunoaștere a lumii și a omului, cunoașterea și convingerea, adevărul obiectiv și datoria morală.

În gîndirea burgheză contemporană, această poziție deosebită a filozofiei este privită îndeosebi ca o mediere între știință și religie, între interpretarea științifică a lumii și înțelegerea ei religioasă. Pentru conștiința burgheză, știința dă numai o reprezentare exterioară despre lume, ea ajută la înțelegerea lumii, dar nu și la pătrunderea ei. Religia formează nucleul intern al concepției despre lume, ea explică sensul lucrurilor, dezvăluie sensul vieții și al lumii în reprezentările concrete asupra binelui și perfecțiunii. Rezultă că funcția filozofiei e înțeleasă ca o mediere între religie și știință, ca stabilire a unității dintre știință și credință. Și, întrucît prin credință se înțelege de obicei credința religioasă, iar abordarea general axiologică este identificată cu cea religioasă (adică se afirmă existența unui izvor supranatural pentru realitatea obiectivă, pentru idealurile și valorile morale), menirea filozofiei se consideră a fi realizarea unității dintre știință și religie. Modul de înfăptuire a acestei sinteze determină într-o însemnată măsură caracterul unuia sau altuia dintre sistemele idealiste contemporane.

În filozofia burgheză contemporană, această problemă e rezolvată, de obicei, din două puncte de vedere opuse atunci cînd obiectivul este opus subiectivului, ontologicul — antropologicului, științificul — concepției generale despre lume. În centrul atenției filozofiei se află într-un caz lumea obiectivă și omul ca parte a existenței generale, care trăiește și acționează corespunzător cu legile sale obiective. Aici filozofia și omul însuși pierd natura lor subiectiv-creatoare. Obiect al filozofiei devine, în celălalt caz, omul ca existență specifică și autonomă, ca ceva principial deosebit de lumea obiectivă materială, ca pură subiectivitate, activă și creatoare, care constituie lumea obiectelor, dîndu-le sens și semnificație. Și în acest caz este absolutizată autonomia omului, creația sa, care este lipsită de orice conținut și sens obiectiv.

Dihotomia obiectiv-subiectiv, ontologic-antropologic duce în multe cazuri la opoziția dintre ceea ce este științific, obiectiv adevărat și valoros, și concepția despre lume. Abordarea scientistă și cea axiologică a cunoașterii realității și omului presupun de asemenea o anumită înțelegere a obiectului filozofiei, a omului și a activității sale creatoare. Într-un caz se universalizează și absolutizează metoda științifică (îndeosebi cea științific-naturalistă), filozofia fiind privită doar ca o parte și ca o formă a cunoașterii științifice, iar omul ca obiect adecvat și pe deplin explicabil prin cunoașterea științifică; în celălalt se acordă o greutate decisivă laturii subiectiv-creatoare, spiritual-morale și volitionale a cunoașterii, cu alte cuvinte laturii ideologice, de viziune asupra lumii, filozofia fiind înțeleasă ca o formă determinată de trăire subiectivă și de înțelegere a lumii, ca un fel de principiu valoric-moral sau de convingere-credință care determină toată activitatea noastră teoretică și practică. Omul, în existența sa efectivă, ar fi ceva principial neobiectivat, nematerial, un principiu autonom, liber și creator, care nu poate fi captat în noțiunile științei, el rămînînd accesibil doar înțelegerii filozofice. Exemplul cel mai caracteristic al abordării scientiste și axiologice este filozofia neopozitivistă și cea existențialistă.

Expresii specifice ale dihotomiei obiectiv-subiectiv, ontologic-antropologic, științific-axiologic sînt și opozițiile dintre corporal și spiritual, senzorial și rațional, dintre voință și gîndire, credință și cunoaștere, irațional și rațional. Tocmai în aceste contraste evoluează gîndirea burgheză contemporană în determinarea izvoarelor și bazelor creației umane.

Filozofia idealist-obiectivă și neopozitivismul, pe de o parte, cea idealist-subiectivă și existențialistă, pe de altă parte, dărîmă această opoziție polisemantică pe calea înlăturării uneia din laturile acestui raport contradictoriu.

Problema omului și a creației lui în filozofia nemarxistă contemporană se rezolvă pe baza principiilor obiectivismului și subiectivismului filozofic, precum și în teoriile care sintetizează aceste două concepții extreme. Dar și concepțiile moniste cu caracter naturalist și idealist-obiectiv înfăptuiesc, de obicei, această sinteză pe calea subordonării, în ultimă instanță, a subiectivului concret, generalului și obiectivului, a activității libere la necesitatea obiectivă.

Subiectivismul antropologic contemporan încearcă să rezolve problemele omului independent de legile realității obiective, ale procesului real al activității concrete în care subiectul umanizează lumea obiectivă și în care forțele și posibilitățile acestei lumi devin forțe și posibilități ale omului liber și creator.

Metodele obiectivismului și subiectivismului extrem sînt în sine false, pentru că ele dedublează natura unitară și integrală a omului care se manifestă atît în lumea naturii și în ambianța culturală creată de el însuși, cît și în actele vieții interne și spiritual-morale. Valoarea și însemnătatea unei concepții filozofice despre om depinde nu numai de alegerea obiectului de cercetare, adică de ceea ce pune o anumită filozofie în centrul atenției sale — formele obiective sau cele interne, subiective ale existenței umane — , ci și de modul și scopul în care cercetează acest obiect. Ce înțelege ea prin formele și sferele obiective ale existenței umane, în ce anume vede ea specificul omului, sfera sau însușirile unei existențe cu

adevărat umane? De ce se adresează ea obiectului, lumii și de ce subiectului, omului? Cum determină interdependența lor? Găsește oare această filozofie în „obiect" sau „subiect" omul istoric viu, forțele și legăturile lor esențiale?

O filozofie nu poate postula arbitrar și numai după cerințele zilei o natură umană obiectiv și strict determinată sau subiectiv independentă și absolut liberă, chiar dacă aceste principii sînt folosite pentru afirmarea principiilor cu adevărat înalte și valoroase ale vieții omenești. Ea trebuie să-și construiască tezele și generalizările teoretice pe baza a două izvoare care determină atitudinea omului față de lume și față de sine însuși, pe baza cunoașterii științifice și a raportului valoric, a convingerii morale-ideologice, care se naște din întreaga sa experiență și exprimă poziția sa individuală sau de clasă. Problema constă în determinarea justă a dialecticii obiectivului și subiectivului, a ceea ce este și a ceea ce trebuie să fie în viața omului, corelația dintre posibilitățile sale reale și necesitatea morală, gradul real al dependenței și al libertății sale, caracterul și principiile activității creatoare într-o anumită etapă concretă a istoriei.

Cu toate acestea, doctrinele contemporane nemarxiste despre om rămîn sub imperiul contrariilor tradiționale, alunecînd în diferite extreme. Edificatoare în acest sens sînt neopozitivismul și existențialismul, care fie renunță la o cunoaștere comprehensivă, de conținut și se limitează la probleme metodologice și tehnice, fie îmbracă forma unor fantezii speculative ori a retoricii. Neopozitiviștii neagă tezele axiologice, legate de concepția despre lume, văd în credință ceva nedovedit, neverificabil prin mijloacele rațiunii, iluzii și mituri și susțin interpretarea științifică a lumii ca formă unică a adevărului, filozofia devenind o variantă particulară a cunoașterii științifice. Existențialiștii în schimb subliniază deosebirea principială dintre funcția de cunoaștere și credință, dintre cunoașterea legilor realității obiective și pătrunderea în sensul lucrurilor, subliniază însemnătatea hotărîtoare a omului, a înțelegerii individuale a lumii, a convingerii și a credinței pentru înțelegerea sensului lucrurilor și, în cele din urmă, subordonează știința credinței, ontologia antropologiei, raționalul iraționalului, rațiunea voinței. În acest fel, problema rămîne nerezolvată, antiteza persistă, știința și concepția despre lume, adevărul științific și valoarea rămînînd într-o opoziție acută. Omul, lumea, viața spirituală se dedublează, materialul, naturalul, legicul sînt opuse spiritualului, axiologicului, știința este opusă concepției despre lume, iar cunoașterea rațională înțelegerii intuitive a sensurilor lucrurilor.

Filozofia subiectivistă contemporană a omului, cu toate greșelile ei esențiale, se bucură totuși de un avantaj însemnat față de filozofia obiectivistă. Ea exprimă, îndeosebi în existențialism, un protest împotriva înstrăinării și oprimării personalității umane în societatea capitalistă, formulează probleme acute, vitale pentru omul contemporan și într-o măsură contribuie la înțelegerea de către om a forțelor și posibilităților sale interne, a activității sale creatoare.

În condițiile actuale, existențialiștii afirmă în mod just prioritatea antropologicului în filozofie, adică a principiului umanist față de cel teoretic. Acest lucru este justificat, întrucît, așa cum demonstrează elocvent realitatea capitalistă, lumea actuală suferă nu atît din cauza insuficienței cunoștințelor, nu atît din cauza insuficientei pătrunderi în tainele

lumii obiective, cît din cauza necunoaşterii lumii noastre interioare, a legilor ei, din cauza insuficienţei înţelepciunii şi omeniei noastre, a incapacităţii noastre de a folosi toate cunoştinţele existente, toate mijloacele materiale şi spirituale pentru fericirea omului, corespunzător cu adevărata sa menire. Dar aceasta, firește, nu înseamnă că filozofia trebuie să înceteze a mai fi o teorie a cunoaşterii ştiinţifice şi că toate nenorocirile omului vin de la raţiunea sa şi de la cunoştinţele obţinute de ea.

Existenţialiştii au dreptate şi atunci cînd critică obiectivismul metafizic şi dogmatic şi se ridică împotriva înstrăinării personalităţii umane, a reificării omului, împotriva înstrăinării condiţiilor materiale şi a formelor sociale ale existenţei omului. Dar aceasta duce la negarea caracterului uman al lumii obiectuale a realităţii sociale, precum şi a naturii concrete a însăşi esenţei umane, a creaţiei sale.

Este adevărat şi faptul că lumea existentă prin ea însăşi, în afara omului, nu conţine în sine nici sarcini, nici scopuri şi prin urmare nici un fel de motive şi principii ale creaţiei umane date dinainte. Dar numai în legătură strînsă cu această lume omul se cunoaşte pe sine însuşi, îşi cunoaşte menirea în viaţă, îşi realizează posibilităţile creatoare.

Filozofia subiectivistă contemporană a omului porneşte de la o singură premisă comună tuturor variantelor sale. Ea neagă existenţa unei ordini obiective a unor legi date şi orice însemnătate esenţială a realităţii materiale pentru om şi pentru activitatea sa.

Lumea ca obiectualitate în sine apare întodeauna sub forma unei realităţi mai mult sau mai puţin neorganizate, haotice, amorfe. Ea este recunoscută numai ca factor care condiţionează existenţa faptică, dar nu şi sensul şi conţinutul existenţei omului. În această premisă găsim condiţia importantă şi necesară care asigură libertatea omului, adică receptivitatea sa faţă de lume, specificul existenţei sale.

În realitate trebuie să vorbim despre diferitele forme ale determinării caracteristice diferitelor forme de existenţă — anorganică, organică, socială. Recunoaşterea existenţei unor anumite legi şi structuri, de pildă a existenţei naturii, nu înseamnă încă extinderea acestor legi asupra existenţei umane, subordonarea omului faţă de forţele obiective ale naturii străine lui, privarea lui de libertatea creaţiei.

Din cauza inadaptării sale pur fizice iniţiale la existenţa naturală, din cauza insuficienţei înzestrării instinctelor sale, cu alte cuvinte din cauza „nespecializării" sale biologice, strămoşul nostru a ieşit din mediul său natural. Nedeterminarea sa ca organism animal, „declinul" şi „imperfecţiunea" sa biologică îl aşază într-o situaţie în care legile vieţii pur naturale şi îndeosebi biologice încetează a mai fi legile existenţei sale.

De aceea omul nu este determinat în aceeaşi măsură de mediul natural, ca şi animalul, el nu este predeterminat pentru o anumită formă de existenţă, ci are posibilităţi deschise de a-şi alege singur modul de viaţă, de a-şi determina locul în lume. Întrucît omul nu este adaptat la mediul animal şi nu este legat de el, el îşi creează un mediu propriu, nou, condiţii artificiale care îi permit să se folosească cu succes, în mod mijlocit şi cu totul propriu de posibilităţile naturii.

Libertatea iniţială, receptivitatea omului nu sînt determinate de lipsa unei ordini preexistente, ci de inutilitatea acestei ordini în forma sa pură şi nemijlocită pentru viaţa omului. În afară de aceasta, însăşi natura

dată nu este ceva încheiat, terminat, ci este în continuă devenire, ea apărînd, datorită înstrăinării sale de om, chiar în formele sale și structurile sale cele mai solide, sub forma unui material care poate să slujească omului numai în unele forme noi artificiale. Existența în lume a unei ordini proprii, determinate nu-l lipsește pe om de libertatea despre care vorbesc filozofii antropologi. Dar absența acesteia exclude posibilitatea omului de a-și crea o ordine proprie. Lumea obiectiv existentă trebuie să aibă o structură proprie și însușiri esențiale, deoarece numai cu această condiție și folosind materialul natural al lumii omul va putea crea structura propriei sale existențe. Lumea externă poate fi transformată și adaptată existenței noastre numai atunci cînd prin ea însăși, în existența sa obiectivă, reprezintă o anumită esență.

Omul este receptiv față de lume, poate face o alegere liberă și își poate crea existența nu numai prin „nespecializarea" inițială datorită structurii sale biologice, prin inadaptabilitatea sa la existența naturală. Acesta nu este decît fundamentul pur negativ al libertății sale, care este de fapt rezultatul neputinței sale inițiale (iar mai tîrziu și al lipsei sale de libertate). Filozofi contemporani ai omului scapă din vedere împrejurarea importantă că omul este și rămîne din punct de vedere generic trup din trupul naturii însăși, progenitura sa. În aceasta constă temelia atît a legăturii sale determinate cu necesitatea obiectivă a naturii, cît și condiția reală a înfăptuirii propriei sale alegeri, a creației sale.

De aceea posibilitatea reală a libertății omului și a creației sale își are rădăcinile atît în „lipsa sa de specializare", în inadaptabilitatea sa la existența pur naturală, cît și în unitatea sa, de existență și genetică materială, cu natura, în „adaptarea" sa la ea. Tocmai datorită acestui lucru, materialul din natură este util pentru crearea unor forme specific umane de existență.

Lăsîndu-l pe om în fața lumii externe absolut străine și ostile lui, atît în fața lumii naturale, cît și a celei sociale, filozofia subiectivistă contemporană a omului se îndepărtează de legăturile interne care există între om și natură. Fiind singur în lume, înconjurat de forțele străine și ostile ale naturii, societății, tehnicii, cunoașterii științifice, omul subiectiviștilor contemporani, deși „condamnat" la libertate și la activitate creatoare, este lipsit de izvoarele și mijloacele reale care ar putea da activității sale un adevărat conținut și sens.

Filozofia subiectivistă a omului combate în mod just afirmațiile obiectiviste privind preexistența ființei umane. Dar negînd bazele obiective care se găsesc în afara omului, ale individualității, subiectivității și conștiinței umane, ea dezvăluie totuși în fiecare individ în parte ceea ce este determinant pentru omul tuturor timpurilor. Baza internă irațională, afirmată de ei, a individualității umane, izolată de lumea externă și eliberată de sub influența ei apare în mod inevitabil ca fiind legată intern și concret-individual cu natura sau într-o comunitate mistică cu sfera transcendentă a absolutului. Și într-un caz, și într-altul ne găsim în afara omului și ajungem din nou la afirmarea izvorului absolut obiectiv, transcendent al naturii umane. Esența apare din nou ca premergătoare existenței omului. Individualismul extrem se contopește cu obiectivismul absolut.

Cu toată contradicţia dintre ele, doctrinele filozofice obiectiviste şi subiectiviste au aceeaşi trăsătură esenţială şi comună — interpretarea abstract-idealistă şi metafizică a activităţii creatoare a omului. Absolutizînd diferitele laturi ale procesului unic al istoriei, încercînd să fundamenteze şi să sublinieze independenţa factorilor lui obiectivi sau subiectivi, aceste concepţii, în ciuda elementelor pozitive şi a ideilor fertile care au influenţat dezvoltarea gîndirii filozofice, nu au fost în stare să dezvăluie adevărata natură a obiectivului şi subiectivului, legăturile lor reciproce într-o existenţă istorică concretă determinată.

Antiteza tradiţională dintre obiectiv şi subiectiv, dintre general şi individual este înlăturată de marxism prin concepţia sa asupra monismului istoric. Marx a distrus identificarea falsă dintre necesitatea istorică şi „destin", „soartă", „tendinţă implacabilă a dezvoltării". Analizînd natura din punct de vedere istoric, în transformările sale sociale, el a dezvăluit un nou aspect pentru interpretarea întregii realităţi, aspectul natural din punct de vedere social şi istoric, aspectul social din punctul de vedere al omului concret, al clasei revoluţionare, al practicii sale.

Contradicţia dintre obiectiv şi subiectiv în dezvoltarea istorică este rezolvată de Marx nu prin înlăturarea uneia din laturile raportului contradictoriu, în folosul altei laturi. Totodată filozofia sa nu este o teorie raţională abstractă a unei căi de mijloc de aur, care împacă concepţiile filozofice şi dă ceea ce se cuvine obiectivului şi subiectivului. Ea nu determină o dată pentru totdeauna bazele şi măsura obiectivităţii şi subiectivităţii naturii umane. Marx înlătură această antiteză tradiţională a generalului şi individualului pe calea unei analize istorice-concrete a factorilor dezvoltării sociale, pe calea aplicării criterului practicii revoluţionare.

Marxismul explică esenţa omului, idealurile sale, activitatea sa nu prin legile unei realităţi transcendente, ci din formele specifice existenţei umane, create de om însuşi, care se nasc în procesul contactului său creator cu natura. Sistemul relaţiilor de producţie şi al altor forme de comunicare socială constituie baza reală a existenţei umane. Ele sînt privite de marxism nu ca ceva metafizic care se găseşte în afara lumii şi deasupra lumii, ci ca un fapt cu adevărat istoric, a cărui existenţă este de neconceput în afara oamenilor şi independent de aceştia.

Realitatea socială este indisolubil legată de subiectul însuşi, care joacă rolul principal în istorie. Relaţiile sociale, instituţiile nu sînt altceva decît o formă de existenţă şi de exprimare a realităţii umane. Nu omul există pentru formele şi instituţiile sociale, ci, dimpotrivă, ele există pentru om şi trebuie să slujească scopurilor sale progresiste. Personalitatea este un principiu activ.

Societatea este singurul mediu de viaţă în care individul se poate realiza ca om. Numai în cadrul ei individul capătă mijloacele necesare unei dezvoltări multilaterale, numai în ea devine posibilă libertatea sa personală şi creaţia sa. Societatea generează personalitatea umană, o susţine şi i se opune. Omul creează formele sociale şi se opune lor, „le distruge" şi le transformă corespunzător cu idealurile şi scopurile sale.

PROBLEMA LIBERTĂȚII INTERIOARE

DE

A. G. MÎSLIVCENKO (U.R.S.S.)

Marile realizări ale ştiinţei contemporane, îndeosebi ale fizicii, chimiei şi biologiei, revoluţia tehnică-ştiinţifică actuală au stimulat eforturile de cercetare şi pe terenul unei probleme atît de complexe cum este problema libertăţii omului. Dificultăţile se adîncesc aici şi prin faptul că această problemă e strîns legată de aceea a conştiinţei şi că orice intervenţie a experimentatorului în lumea interioară a individului antrenează şi provoacă noi stări fizice şi psihologice.

Cercetarea filozofică a aspectelor subiective şi obiective ale libertăţii nu poate rămîne fără efect social, deoarece în funcţie de răspunsul dat acestei probleme se trag diferite concluzii cu privire la posibilităţile omului şi la dezvoltarea viitoare a omenirii. În ţările capitaliste din Apus se observă două tendinţe : pe de o parte, se răspîndesc din ce în ce mai mult concepţiile antiştiinţifice indeterministe, potrivit cărora acţiunile libere ale individului trebuie excluse din sfera cauzalităţii, întrucît ele, spre deosebire de fenomenele fizice care se supun legilor cauzale şi statistice, nu pot fi descrise cu ajutorul metodelor ştiinţifice. Una din încercările recente de a fundamenta o atare concepţie este cartea omului de ştiinţă american R. Taylor intitulată *Acţiunea şi scopul* (1966); pe de altă parte, se fac încercări de a folosi ultimele realizări ale geneticii umane şi posibilităţile de intervenţie în mecanismul eredităţii pentru fundamentarea ideii inumane cu privire la apariţia artificială a diferitelor „specii" de oameni supuşi, de producători lipsiţi de libertate interioară, de demnitate umană, care execută orbeşte toate ordinele şi dorinţele stăpînilor lor, în interesul claselor dominante ale societăţii capitaliste. La baza acestor concepţii stă ideea fals înţeleasă a determinismului, mai exact încercarea nelegitimă de a reduce toate procesele lumii, inclusiv cele spirituale (de pildă conştiinţa, libertatea etc.), la determinismul microobiectelor fizice. Întrucît, spun partizanii acestei concepţii, organismul omului se compune, în ultimă analiză, din atomi, electroni, nuclee atomice şi alte microparticule, ale căror mişcări determină toate acţiunile omului, manisfestările lui de libertate, devine posibilă în principiu crearea tehnologică a unor oameni cu o comportare standardizată,

Rev. filoz., 18, 1, p. 57–64, Bucureşti, 1971

predeterminată, de pildă, pe calea schimbării structurii genelor sau a acțiunii lor.

În opoziție cu această interpretare a libertății omului, care ar depinde numai de procesele fizice, biologice și de alte procese materiale, interpretarea științifică a libertății omului pornește de la ideea că ea este determinată nu numai de factorii materiali, ci și de factorii psihici, morali și sociali. Determinismul libertății spirituale, deși este legat într-o anumită măsură de determinismul microobiectelor fizice, se situează totuși în alt plan decît acela al determinismului proceselor fizice și biologice și reprezintă un nivel calitativ superior de determinare a fenomenelor.

Gîndirea filozofică contemporană manifestă un profund interes pentru problema forțelor creatoare ale omului, a izvoarelor și posibilităților libertății și responsabilității sale. Este oare compatibil determinismul comportării omului cu recunoașterea libertății voinței sale? În ce măsură este liberă alegerea și cum este determinată ea? Cum se rezolvă situațiile de conflict moral în procesul transformării realității externe de către om și al transformării lumii sale interne? Care sînt componentele structurale și mecanismul intern al libertății omului?

În literatura filozofică marxistă, problema libertății a fost analizată mult timp și cu precădere în planul ei social-istoric general, mecanismul intern al libertății individuale ca atare fiind cercetat într-un mod cu totul nesatisfăcător. Și totuși subiectul și purtătorul libertății este tocmai individul. Ar fi greșit să credem că omul, în toate acțiunile sale, înainte de a face o anumită alegere și de a lua o hotărîre, trebuie să cunoască din punct de vedere științific tot ansamblul de legi ale realității obiective și că orice manifestare liberă a omului, cutare sau cutare alegere în acțiunile sale se pot explica suficient prin formula libertății ca necesitate înțeleasă.

În procesul activității practice, libertatea individului se manifestă sub diferite aspecte, parcurge diferite faze — de la înțelegerea de către individ a libertății sale subiective (interne), a posibilității de a se comporta într-un mod sau altul, pînă la realizarea ei obiectivă (dacă există condițiile necesare). Omul are posibilitatea de a alege din timp scopurile activității sale. Aceste scopuri însă nu reprezintă rezultatul capriciului său subiectivist sau al bunului său plac (în acest caz libertatea sa ar avea un caracter iluzoriu, nu real). Ele apar din condițiile obiective ale vieții omului, în ultimă instanță ale necesității obiective.

Individul își percepe libertatea în primul rînd ca un sentiment personal, ca un fenomen subiectiv, ce rezidă în libertatea alegerii, aceasta constituind o treaptă a libertății. Totuși, natura libertății nu se limitează la acest aspect subiectiv. Omul fiind în esența sa o ființă socială și activă, libertatea alegerii se transformă, pe următoarele trepte superioare, în libertatea deciziei, iar apoi în libertatea acțiunii, adică în libertate obiectivă.

Ceea ce ne interesează aici nu e problematica multilaterală a libertății omului, nici întreaga serie de trepte prin care individul își realizează libertatea sa, ci numai unul dintre aspectele problemei, și anume aspectul subiectiv moral, subiectiv activ, libertatea ca act interior al individului, ca tendință conștientă către înfăptuirea scopului propus.

În această ordine de idei socotim extrem de importantă și interesantă o idee a lui V. I. Lenin ce se leagă direct de tema noastră. Conspectînd cartea lui Hegel *Știința logicii*, Lenin însemnase marginal: „N. B. Libertate = subiectivitate, (« sau ») scop, conștiință, tendință. N. B." [1]. În acest caz, pe Lenin îl interesa tocmai latura subiectivă a libertății.

Acest aspect poate fi numit libertate spirituală interioară. *Libertatea interioară* este posibilitatea specific umană a activității coordonate a conștiinței, a voinței și a forțelor morale ale omului în procesul activității sale finale și raționale, posibilitatea de a înfăptui în mod independent alegerea, de a lua o hotărîre și a o traduce în viață. Un element structural important al libertății interioare este libertatea alegerii. Libertatea creației comportă libertatea alegerii. Alegînd între diferitele posibilități de a se comporta într-un mod sau altul, omul acționează prin acesta în mod interior și determină sfera, direcția activității sale teoretice și practice. De aceea libertatea interioară traduce, într-un anumit sens, libertatea alegerii, deși cadrul acestei libertăți, după cum vom vedea, este oarecum mai larg.

Libertatea interioară are o independență relativă, dar ea nu trebuie privită izolat, ci în funcție de alternativele date din afară de o anumită ambianță socială și de condițiile naturale. Ea este, în ultimă instanță, mediată de condițiile externe și se înfăptuiește nu pe calea ignorării a tot ceea ce este „interior", ci în procesul activității finale creator transformatoare, în cursul cunoașterii, însușirii și transformării realității înconjurătoare. Medierea libertății interioare prin condițiile externe nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune activitatea creatoare, constructivă a omului, libertatea voinței sale, îndreptată nu numai în sensul adaptării la mediul extern, ci și spre înlăturarea fenomenelor lui negative.

Eroarea metodologică fundamentală a multor concepții burgheze asupra libertății (inclusiv cea existențialistă) constă în ignorarea dialecticii elementului intern și extern, a elementului subiectiv și obiectiv, în negarea faptului că existența individului și libertatea sa sînt mediate de factori social-culturali, de activitatea obiectuală-transformatoare, finală a omului, precum și în presupunerea falsă că problema libertății interioare poate fi rezolvată fără a ține seama de aceste legături mediate, numai pe calea unui atac direct (de cele mai multe ori irațional) asupra eului interior.

Pentru om lumea externă nu apare numai ca ceva pur exterior, străin necesităților sale interne, scopurilor autorealizării, deoarece, în anumite condiții, acest exterior este perceput ca ceva propriu și personal și e folosit ca forță proprie pentru atingerea scopurilor propuse și satisfacerea necesităților sale. În măsura în care omul a cunoscut exteriorul și l-a perceput ca fiind corespunzător scopurilor și intereselor sale, ca fiind în concordanță cu idealurile și conștiința sa, exteriorul devine pentru el interior, parte constitutivă a activității sale obiectual-transformatoare. Interiorul în mișcarea sa este mediat de exterior. Exteriorul „interiorizat" devine cel mai important moment mediat de realizare a libertății interioare.

---

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 139.

O însemnătate hotărîtoare în acest proces revine caracterului relaţiilor sociale (de producţie, de clasă, naţionale, culturale etc.), care prin intermediul particularităţilor individuale ale personalităţii şi al legăturilor ei sociale de fiecare zi (profesionale, familiale etc.) condiţionează formarea necesităţilor personalităţii respective şi posibilitatea satisfacerii lor. Aceste necesităţi sînt percepute sub forma scopurilor, intereselor etc. Astfel, interdependenţa dialectică dintre interior şi exterior este mediată de anumite condiţii, de un anumit mediu social căruia îi aparţine fiecare individ.

În condiţiile diviziunii social-antagoniste a muncii, ale înstrăinării şi autoînstrăinării omului, „relevarea deplină a esenţei interioare a omului apare ca o golire totală... proces universal al obiectivării (*Vergegenständlichung*) — ca înstrăinare totală, iar răsturnarea tuturor scopurilor determinate, unilaterale ca jertfirea scopului în sine unui scop cu totul exterior" [2]. Numai în condiţiile relaţiilor sociale socialiste şi comuniste, cînd munca se transformă în necesitatea vitală a omului, iar bogăţia personalităţii este măsurată din ce în ce mai mult prin activitatea ei creatoare, se creează premisele dezvoltării universale a forţelor omului, ale armonizării intereselor personale cu cele sociale.

Nici un fel de condiţii însă, oricît de favorabile ar fi ele pentru om, nu pot duce de la sine şi în chip automat la realizarea scopului ca atare, a aptitudinilor, a idealurilor, a sensului vieţii umane. Pentru aceasta se cere întotdeauna năzuinţa personală a individului, voinţa, hotărîrea, libertatea sa interioară. Libertatea interioară obiectivează — prin intermediul practicii — sensul vieţii unui individ, deoarece nimeni şi nimic în afara lui nu poate să-i realizeze însuşirile creatoare.

Libertatea interioară cuprinde o seamă de elemente, dintre care citäm ca fiind mai importante : 1) cunoaşterea posibilităţii de a acţiona într-un fel sau altul (în ultimă instanţă, cunoaşterea necesităţii externe) ; 2) compararea, coordonarea de către individ a acestei necesităţi externe cunoscute cu convingerile sale interioare, cu conştiinţa şi interesele personale ; 3) manifestarea voinţei (alegerea şi decizia) ; 4) năzuinţa de autorealizare în lumea obiectivă.

Se înţelege că aceste componente nu pot fi privite în izolarea lor. Ele sînt strîns legate de activitatea omenească atît de ordin interior, cît şi de ordin exterior. Izolarea acestor momente este posibilă numai pe un plan analitic şi metodologic. Din enumerarea lor reiese, de asemenea, că noţiunea de libertate interioară implică problema libertăţii morale (îndeosebi momentele 2 şi 3), dar nu se reduce la ea, libertatea interioară avînd o sferă mai largă. Să analizăm mai amănunţit aceste componente.

Una din premisele alegerii libere este *activitatea cognitivă a omului*, care se bazează pe activitatea sa practică obiectual-senzorială. Transformînd practic realitatea înconjurătoare, în faţa omului se dezvăluie legile, legăturile şi proprietăţile acesteia. Dar activitatea practică a omului este întotdeauna fundamentată pe anumite cunoştinţe, teorii, reprezentări. Schimbarea lumii înconjurătoare de către om, creaţia, manifestarea adevăratei sale libertăţi şi individualităţi nu devin posibile decît

[2] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 46, partea I, p. 476 (ediţia rusă).

dacă el posedă cunoștințele necesare. Cu cît cunoaștem mai bine realitatea înconjurătoare, cu cît devine mai adecvată reprezentarea noastră asupra ei, cu atît mai mare va fi libertatea pe care o dobîndim în asimilarea acestei realități. Libertatea voinței nu constă în autoreflecție și în independența imaginară față de legile realității, nu constă în „activismul" gol, ignorant, voluntarist, ci în capacitatea de a lua o hotărîre în cunoștință de cauză. Și nu orice cunoaștere duce la libertate. Avem în vedere nu conștiința de sine metafizică, nu cunoașterea contemplativă, ci cunoașterea științifică a lumii reale, cunoașterea concretă a realității externe de către om și aprecierea realistă a posibilităților sale interioare.

Trebuie totuși să remarcăm că definiția libertății ca necesitate cunoscută, definiție formulată încă în filozofia premarxistă, fiind în fond incontestabil justă, nu epuizează cîtuși de puțin toată complexitatea problematicii libertății, mai ales dacă îi analizăm aspectul subiectiv-moral și acela de acțiune interioară a individului. Cunoașterea necesității externe este o *condiție necesară a libertății, dar nu întotdeauna și suficientă.* Într-adevăr, putem afirma oare că este suficient să cunoaștem condițiile externe, necesitatea unei anumite acțiuni, pentru ca omul să capete posibilitatea de a face o alegere liberă? Sau mai mult: putem afirma că alegerea făcută de om pe baza necesității cunoscute, a legilor obiective este întotdeauna liberă? Firește că nu. Această alegere, care exterior pare liberă (deoarece este efectuată pe baza cunoașterii și a considerării necesității obiective), ne poate apărea în realitate, la o analiză mai apropiată, mai puțin liberă, întrucît contrazice convingerile interne ale omului, conștiința sa, interesele sale personale. O alegere cu adevărat liberă este aceea al cărei conținut determinat nu este totodată ceva extern și străin omului, ci corespunde cu dorințele sale interne.

Această problemă a concordanței dintre interior și exterior se reduce la baza sa obiectivă, în speță la problema concordanței dintre interesele sociale și interesele personale. Este limpede că în societatea sfîșiată de contradicții de clasă nu poate fi vorba despre o unitate armonioasă între interesele personale și cele sociale.

Existențialiștii, indicînd în mod just necesitatea coordonării de către om a alegerii sale libere, a acțiunilor sale cu convingerea interioară, cu conștiința, absolutizează în același timp în mod metafizic acest component al libertății interioare, analizîndu-l în afara dependenței lui de conținutul obiectiv al convingerilor interne și al conștiinței, transformîndu-l în unicul criteriu al libertății omului.

Desigur că omul trebuie să-și pună de acord acțiunile, libertatea alegerii cu convingerile și cu conștiința sa. Problema rezidă în faptul ca aceste convingeri individuale să nu contrazică prin conținutul lor criteriile obiective ale binelui și răului. Existențialiștii refuză vreo referire la criteriile obiective care, după părerea lor, ar știrbi autenticitatea individuală, interpretată de ei ca ceva strict autonom și independent de normele morale obiective. Prin urmare, ea poate fi și amorală. Omul, afirmă existențialismul, își poate crea o morală proprie și trebuie „să se proiecteze" împotriva „masei".

Această abordare a problemei, care ignorează dialectica interiorului și exteriorului și criteriile obiective ale binelui și răului, duce la amora-

lism. Interpretarea existenţialistă a libertăţii exclude adevărata responsabilitate morală şi datoria morală a individului faţă de societate, înlocuindu-le cu accepţiile subiectiviste ale responsabilităţii omului numai faţă de sine, faţă de năzuinţele sale personale şi de libertatea sa interioară. Această libertate transcende domeniul noţiunii umanului, deoarece e privată de măsura morală a libertăţii — responsabilitatea. Libertatea interioară presupune corectitudinea şi sinceritatea intenţiilor individului care face alegerea. Dar în aprecierea unei anumite alegeri (dacă această alegere este într-adevăr liberă sau nu, dacă este morală sau amorală) este foarte important să se cunoască caracterul acestor intenţii, cui slujesc în mod obiectiv corectitudinea şi sinceritatea, ţinînd seama, în ultimă instanţă, de condiţionarea lor de clasă.

Din acest punct de vedere, însuşi faptul alegerii libere, al manifestării libertăţii voinţei nu poate sluji ca principiu unic de apreciere morală a comportării omului, deoarece libertatea subiectivă poate constitui baza nu numai a valorilor pozitive, ci a tot ceea ce este legat de nedreptate, neprincipialitate şi amoralism.

De aceea concepţia marxistă leagă problema libertăţii interioare, a opţiunii, de conţinutul obiectiv al acestor valori (pozitive sau negative), pe care le alege omul. Numai pe această bază este posibilă aprecierea justă a faptelor omului.

Cu alte cuvinte, trebuie să ţinem seama de responsabilitatea omului care face alegerea nu numai faţă de el însuşi, ci şi faţă de societate, de omenire. Orientarea subiectivistă a individului numai către responsabilitatea faţă de sine, faţă de intenţiile sale personale nu duce încă la adevărata libertate, care este posibilă numai în condiţiile unei adevărate răspunderi morale şi sociale a individului, constituind măsura morală a libertăţii omului.

Un alt element al libertăţii interioare îl reprezintă *actul alegerii* ca manifestare a voinţei omului. Alegerea este rezultatul unei activităţi interioare subiective. Ce anume trebuie să aleagă omul pentru a da sens vieţii sale şi pe ce cale? Poate oare, aşa cum afirmă existenţialiştii germani, să obţină libertatea acela care, tinzînd „să se aleagă" pe sine, nu se supune acţiunii legilor societăţii respective? La această întrebare se poate răspunde şi da, şi nu. Totul depinde de calea folosită pentru eliberare şi de scop (aici este vorba, desigur, numai despre eliberarea în planul conştiinţei). Fără îndoială că individul se poate „alege pe sine", ignorînd interesele oamenilor din jurul său şi relaţiile sociale existente, simţindu-se chiar într-o oarecare măsură liber. Dar pentru multă vreme oare? Nu poţi trăi în societate fiind în acelaşi timp liber faţă de ea.

Cele spuse mai sus nu înseamnă că libertatea interioară a individului este determinată în aşa măsură, încît el nu poate să aleagă în mod liber, ci trebuie numai să se adapteze în mod pasiv la necesitatea istorică, la realitatea empirică. A te situa pe această poziţie înseamnă a te împăca cu regimul perimat, bazat pe proprietatea privată, a renunţa la luptă pentru o viaţă mai bună sub pretextul imposibilităţii de a te elibera de jugul realităţii empirice. În capitalism, cu toată dependenţa oamenilor de forţele stihinice ale dezvoltării sociale, care limitează în mod permanent alegerea liberă a omului, există întotdeauna posibilitatea alegerii conştiente a unei anumite poziţii faţă de clasele şi parti-

dele în luptă, din care decurge și responsabilitatea individului. Fiind condiționat din punct de vedere social, individul posedă totodată libertatea de creație și libertatea de alegere a unui anumit sistem de valori, de principii, de concepții. Aceste concepții îl apropie de anumiți oameni și-l depărtează de alții. O alegere cu adevărat liberă va fi numai aceea care se întemeiază pe cunoașterea necesității obiective de a proceda așa și nu altfel, a necesității de a urma concepția clasei înaintate, purtătoare a legității fundamentale a istoriei sociale și a necesităților actuale ale dezvoltării sociale. În acest sens este foarte posibil de „a se alege pe sine" (dar nu „a se retrage în sine"), de a căpăta libertate interioară și de a se rupe (în primul rînd în ceea ce privește conștiința, sfera subiectivului) de sub dominația legilor capitaliste. Această alegere presupune eliberarea de conștiința clasei dominante și trecerea pe pozițiile clasei revoluționare, adică presupune *alegerea unui sistem progresist de valori.*

Spre deosebire de societatea burgheză, societatea socialistă creează condițiile necesare unei adevărate „alegeri". În socialism, inițiativa personală, căutările creatoare, îndreptate către fericirea societății, găsesc, de obicei, sprijin din partea colectivului, se manifestă în mod liber, ceea ce constituie principala condiție a progresului social.

Totuși, întrucît societatea socialistă se dezvoltă pe baza dezvăluirii și rezolvării unor contradicții reale, a luptei dintre vechi și nou, ar fi simplist să presupunem că aici nu se mai cere „o alegere" activă a personalității. Pentru că și în condițiile socialismului pot apărea situații cînd individul e pus să aleagă între forțe care luptă pentru progresul socialist și forțe care frînează dezvoltarea societății. Cu alte cuvinte, pot surveni situații în care o persoană e pusă în fața dilemei: sau „să se aleagă pe sine însăși" și să intre în conflict cu opinia și acțiunile celor din jur, sau să se adapteze la această opinie, să se dizolve în ea, să treacă responsabilitatea sa pe umerii colectivului. Este clar că în primul caz e vorba de adevărata „alegere" de sine, de înfăptuirea adevăratei unități dintre social și personal, de mijlocul realizării de sine a omului. Al doilea nu va exprima decît o manifestare de conformism și adaptatibilitate, care conduc la anularea individualității umane. Așa încît și în socialism un om cu respect pentru sistemul progresist al valorilor trebuie să manifeste perseverență, să discute, să-și apere punctul de vedere, în opoziție cu elementele înapoiate ale societății. Iar în acest conflict cu rămășițele burgheze, cu conformismul, cu birocratismul și cu alte fenomene de acest gen, străine societății socialiste, individul va avea de partea sa opinia publică, sprijinul direct sau indirect al întregii societăți.

„A te alege pe tine însuți", socotindu-te numai ca individ, și nu ca ființă socială, adică a te alege pentru tine însuți, înseamnă a te situa pe pozițiile individualismului extrem. Personalitatea închisă în sine nu mai este o personalitate, deoarece ea pierde calitatea fundamentală, determinantă a omului ca personalitate, și anume de a fi utilă din punct de vedere social și necesară societății.

Sistemul de valori al unei persoane, concepția sa despre lume (în sensul larg al cuvîntului) se formează prin ambianța socială, prin educație, autoeducație și prin factorii individualizați caracteristici unei persona-

lităţi concrete, prin componentele structurii sale biosociale. Desigur că omul nu-şi însuşeşte în mod pasiv un anumit sistem, ci participă el însuşi în mod creator la elaborarea lui. Opţiunea pentru un sistem de valori, pentru o concepţie despre lume este una din principalele calităţi ale personalităţii. Ea prefigurează într-o mare măsură orientarea şi caracterul tuturor hotărîrilor şi acţiunilor viitoare de importanţă socială ale omului; în limitele sistemului respectiv de valori, posibilitatea unei alegeri anumite, libertatea acţiunilor este destul de largă.

În sfîrşit, ultimul component al libertăţii interioare a omului este înfăptuirea tendinţei către *realizarea de sine* în lumea obiectivă, tendinţa de a înfăptui hotărîrea sa, de a o transpune în viaţă.

Aşa cum am remarcat mai sus, ar fi greşit ca în definirea libertăţii să ne limităm la formula: „libertatea este necesitatea înţeleasă". Deşi ea conţine principiul obligatoriu al „înţelegerii necesităţii" ca premisă a libertăţii, formula nu fixează totuşi alte două momente importante care se referă la esenţa libertăţii, şi anume principiul activităţii practice, al realizării necesităţii înţelese şi principiul concordanţei dintre alegerea făcută din convingere interioară şi interesele personale ale omului. Dacă nu se ţine seama de aceste principii, definiţia libertăţii poate fi interpretată în spiritul concepţiei contemplative şi chiar al împăcării cu realitatea, ceea ce hotărît nu mai corespunde cu adevărata interpretare marxist-leninistă a libertăţii omului.

Numai în cadrul activităţii practice, eliberate de cătuşele proprietăţii private se dezvăluie posibilitatea realizării adevăratei naturi a omului, a forţelor sale esenţiale, a libertăţii sale. Munca creatoare în condiţiile armoniei intereselor personale şi sociale, creşterea timpului necesar pentru dezvoltarea individuală, educaţia şi autoeducaţia — iată elementele care contribuie la atingerea de către fiecare individ a unor trepte tot mai înalte ale libertăţii, care, la rîndul său, este una din principalele condiţii ale activităţii creatoare, ale libertăţii şi bogăţiei tuturor membrilor societăţii.

OMUL-MAȘINĂ?

DE

Z. KAHABEADZE (U.R.S.S.)

Una din trăsăturile cele mai caracteristice ale conștiinței de sine a omului în condițiile civilizației industriale capitaliste și-a căpătat expresie în ideea *omului-mașină*. Ideea, în forma ei radicală, a fost enunțată cu deosebită pregnanță încă de Lammetrie, exponent al materialismului francez din secolul al XVIII-lea. Astăzi, sub diferite forme, ea este răspîndită de mulți oameni de știință, în special de cibernetic ieni.

Norbert Wiener compară o comportare orientată spre un scop cu o funcționare conform *feed back*-ului. Dar ce este oare *feed back*-ul?

Orice obiect fizic aflat în condiții înconjurătoare influențează într-un fel oarecare aceste condiții, schimbă caracterul lor și prin aceasta va suferi din partea lor o acțiune inversă, care-l determină să-și schimbe comportarea. Tocmai această circumstanță stă la baza construcției mașinilor cu *feed back*. Este clar însă că funcționarea după principiul *feed back*-ului nu e decît un mod special al comportării strict determinate și predeterminate, cauzate din afară. Iar atunci cînd echivalăm comportarea liber îndreptată spre un scop cu *feedback*-ul, nu facem decît s-o asimilăm acestui tip special al comportării strict determinate, predeterminate din afară.

Or, libertatea înseamnă alegerea între diferite posibilități, „prezența" posibilităților unei alte comportări; scopul presupune libertate, el fiind o posibilitate liber aleasă și propusă pentru înfăptuire între alte posibilități. Cînd alegem ceva, sîntem totdeauna siguri că am putea face o altă alegere. Cînd ne propunem un scop oarecare, avem întotdeauna conștiința că am putea să ne propunem un alt scop. Noi facem întotdeauna deosebire între libertate și constrîngere și nu reducem niciodată o comportare liberă la vreun fel oarecare al comportării silite. Facem întotdeauna deosebire între orientarea noastră către un țel și o cauzalitate fizică. Este cert și incontestabil că înțelegerea noastră obișnuită nu asimilează niciodată libertatea și acțiunea finală cu constrîngerea cauzală și cu predeterminarea cauzală. Oamenii de știință care

Rev. filoz., **18**, *1*, p. 65–70, București, 1971

susţin ideea analogiei maşinii cu omul par să se îndoiască de adevărul acestei înţelegeri obişnuite.

Ştiinţa a dovedit într-adevăr, destul de des, inexactitatea noţiunilor noastre obişnuite. Este oare cazul să renunţăm şi de astă dată la înţelegerea noastră obişnuită? Nu, de data aceasta renunţarea ar fi legată de greutăţi mult mai mari. Căci nu putem nega faptul că comportarea noastră ne apare ca liberă, că noi ne considerăm liberi tocmai în înţelesul obişnuit al cuvîntului. Nimeni dintre noi nu poate să-şi extirpe sentimentul că în acelaşi timp şi în aceeaşi condiţie ar putea să se comporte altfel. Şi, recunoscînd acest fapt, recunoaştem şi adevărata noastră libertate tocmai în înţelesul obişnuit.

Ce înseamnă că mi se pare că sînt liber? Aceasta înseamnă întîi de toate că sînt orientat către mine, mă raportez la mine, mă am în vedere, „mă văd" pe mine însumi, sînt adică conştient de mine însumi. Dar a fi orientat spre sine, a te raporta la tine însuţi, a te avea în vedere şi „a te vedea pe tine", adică a fi conştient, nu înseamnă altceva decît a fi liber tocmai în sensul obişnuit al cuvîntului; adică în înţelesul în care ea, libertatea, este tocmai o deviere de la inerţie, de la predeterminare, altfel zis de la existenţa „maşinal automată".

Dacă mă raportez la mine însumi, dacă mă am în vedere şi mă „văd" pe mine, aceasta înseamnă că sînt dedublat şi nu coincid cu mine însumi: eu, pe de o parte, sînt acela spre care sînt îndreptat şi la care mă raportez, pe care îl am în vedere şi pe care îl „văd", iar pe de altă parte sînt acela care este îndreptat, care se referă, care are în vedere şi care „vede". Eu ca cel de-al doilea sînt într-o oarecare măsură îndepărtat şi independent de mine ca primul. Eu sînt independent şi îndepărtat de acela care sînt eu. Eu „menţin distanţa" faţă de mine însumi. Eu ca cel spre care sînt îndreptat şi la care mă refer, pe care îl am în vedere şi pe care îl „văd" sînt caracterizat prin anumite relaţii faţă de condiţiile înconjurătoare, şi eu ca acel care este îndreptat şi care se referă, care are în vedere şi care „vede" sînt îndepărtat şi independent de mine, ca şi de anumite relaţii cu condiţiile înconjurătoare. „Eu menţin distanţă" faţă de mine, ca şi faţă de aceste relaţii. A vedea ceva înseamnă întotdeauna a-l vedea pe fondul altor „ceva"; şi a se vedea înseamnă a se vedea pe fondul altor euri, ca alte posibilităţi ale mele, ca posibilităţile altor relaţii ale mele cu condiţiile. De aceea a fi îndepărtat şi independent de tine însuţi, „a menţine distanţă" faţă de tine însuţi, concret, înseamnă următoarele: pentru mine, eu, aşa cum sînt, ca relaţii date, stabilite cu condiţiile exterioare, nu sînt decît o singură posibilitate printre alte posibilităţi ale existenţei mele, printre posibilităţile altor relaţii ale mele cu condiţiile înconjurătoare, aşa încît acela care sînt eu, cum mă comport faţă de condiţiile exterioare, nu predetermină strict ceea ce voi fi, cum am să mă comport faţă de condiţiile înconjurătoare. Şi dacă eu continui să fiu acelaşi, adică continui să mă comport în acelaşi fel faţă de condiţiile exterioare sau dacă devin altfel, dacă stabilesc comportări noi faţă de condiţiile înconjurătoare, aceasta are loc în urma unei alegeri libere a unei anumite posibilităţi printre diferite posibilităţi ale existenţei mele. Eu, „văzîndu-mă" şi avîndu-mă în vedere, aşa cum sînt, dar pe fondul altor posibilităţi, ale existenţei mele, „menţin distanţă" faţă de mine însumi, în sensul că pot să nu fiu de

acord cu cel care sînt, pot să nu mă comport conform aceluia care sînt şi să mă comport într-un oarecare alt mod, pot deveni altul, unul care nu „decurge" din ceea ce eu am fost şi sînt. Trebuie subliniat în mod special că am posibilităţi de a mă comporta altfel decît mă comport, de a fi altfel decît sînt, nu în sensul că o anumită influenţă din partea condiţiilor mă va forţa să mă schimb în „construcţie" şi în mod corespunzător să mă comport altfel, să mă arăt altul. În acest caz, comportarea mea ar avea un caracter predeterminat : ar însemna că eu, datorită „construcţiei" mele, răspund şi nu pot să răspund la această influenţă din partea condiţiilor decît schimbîndu-mă aşa cum m-am schimbat, şi deci mă comport şi nu pot să nu mă comport într-un alt mod, arăt şi nu pot să nu mă arăt într-un alt fel. Totuşi am posibilităţi de a mă comporta altfel, de a fi altfel, nu în acest sens, ci într-un sens întrucîtva diferit : sînt totdeauna conştiinţă în sine, adică sînt totdeauna dedublat, sînt dedublat atunci cînd întîmpin o influenţă din partea condiţiilor şi sînt dedublat în sensul că am diferite posibilităţi de reacţie la această influenţă — pot să reacţionez în concordanţă cu ceea ce am fost, dar în acelaşi timp pot să reacţionez şi în neconcordanţă cu relaţiile mele stabilite faţă de condiţii, adică cu ceea ce am fost.

O moară este o moară şi ea se comportă întotdeauna în mod corespunzător : dacă roata primeşte apă, ea macină grăunţe, dar, dacă nu, ea stă şi nu acţionează ; dacă presiunea apei este puternică, ea macină mai repede, dar, dacă presiunea este slabă, ea macină încet ; la o inundaţie prea puternică, moara se prăbuşeşte şi încetează de a mai fi moară etc. Ea nu este „dedublată", nu se raportează la sine însăşi, nu se „vede" aşa cum este pe fondul posibilităţilor unei alte existenţe. De aceea suferind o influenţă din partea condiţiilor exterioare, ea n-are diferite posibilităţi de reacţie şi de comportare, ci are totdeauna o singură posibilitate : la căderea apei, ea răspunde şi nu poate să nu răspundă prin funcţionare ; la oprirea apei, ea răspunde şi nu poate să nu răspundă prin încetarea funcţionării ; la o inundaţie, ea răspunde şi nu poate să nu răspundă prăbuşindu-se şi încetînd de a mai fi o moară etc.

Dar să admitem că sînt frizer şi mă comport în felul corespunzător : la timpul stabilit, eu vin la frizerie, pun un halat alb, pregătesc uneltele şi aştept clienţi. La ivirea unui client, eu îl aşez, îi săpunesc obrazul etc. Totuşi eu sînt conştiinţă de sine şi de aceea sînt dedublat : de fiecare dată mă „văd" în calitate de frizer, dar pe fondul posibilităţilor de a nu fi frizer, de a fi, să zicem, ospătar, administrator de imobil, profesor etc. Prin aceste posibilităţi diverse, eu întîmpin fiecare influenţă din partea condiţiilor înconjurătoare ; cînd în frizerie intră un client şi cere să-l bărbieresc, eu pot să reacţionez la aceasta ca un frizer — să-l aşez şi să-l bărbieresc. Dar eu pot să scot halatul meu alb, să merg la conducere şi să declar : „Eu plec din frizerie, am hotărît să mă recalific şi să devin profesor". Şi fără nici o „inundaţie", în condiţii absolut neprimejdioase, pot să încetez a mai fi frizer şi să caut să devin profesor. Şi, probabil, nu rareori s-a întîmplat ca un frizer să poată deveni cu anumite elemente de frizer, profesor.

Desigur, moara nu poate servi ca un model de maşină. Există maşini mult mai complexe. Dar maşina rămîne maşină. Faţă cu anumite acţiuni ale condiţiilor, ea nu are posibilităţi diferite de reacţie, ci numai

o posibilitate determinată. Pentru a-şi modifica relaţiile cu condiţiile date, ea aşteaptă o acţiune corespunzătoare din partea lor. De aceea ea este totdeauna limitată şi predeterminată în comportarea sa, lipsindu-i libertatea. Omul însă este liber, şi aceasta rezultă limpede din analiza faptului că lui (omului) i se pare că este liber. Dacă mi se pare că sînt liber, aceasta înseamnă că eu sînt conştiinţă de sine, că sînt dedublat, că sînt depărtat şi independent de mine însumi; în această dedublare, în această îndepărtare şi independenţă de mine însumi este dată libertatea. Aşa că, emiţînd teza carteziană cunoscută, putem spune: Eu îmi par mie însumi liber; ergo, eu sînt într-adevăr liber.

Conştiinţa este o raportare specifică la condiţiile înconjurătoare. Dar în acelaşi timp ea este întotdeauna şi o raportare la sine însăşi, este conştiinţă de sine. Şi conştiinţa, ca conştiinţă de sine, se manifestă în calitate de libertate, de liberă alegere, printre diferite posibilităţi ale existenţei sale.

Maşina, nefiind îndreptată spre sine însăşi, ne-„văzîndu-se" pe sine pe fondul diferitelor posibilităţi, nu este, tocmai de aceea, liberă şi orientată către scop.

În legătură cu aceasta se poate ridica întrebarea într-o formă puţin schimbată: maşina însăşi nu trasează şi nu are nici un scop, dar nu poate ea oare să realizeze tot felul de scopuri pe care i le fixăm? Nu poate ea, spre exemplu, să scrie în locul nostru versuri sau muzică? Să cerceteze fenomenele naturii, societăţii, istoriei? Nu poate ea oare să înlocuiască pe omul-medic şi să-şi asume sarcina de a trata bolnavii? Nu poate ea să se substituie unui om de litere, să-şi asume sarcina interpretării sensului operelor poetice? etc.

Întrebarea s-a ridicat uneori tocmai sub această formă, iar răspunsul pozitiv la această întrebare nu e decît un *modus suaviter* al ideii: omul este o maşină. Se zice că maşina nu-şi propune scopuri, nu ridică probleme. Scopul şi problemele îi sînt date de om. Totuşi maşina poate realiza, şi chiar mai bine decît un om, orice scopuri concrete pe care şi le poate propune numai omul.

Este neîndoielnic că anumite scopuri pot fi atinse cu ajutorul maşinilor; anumite probleme pe care şi le-a pus omul pot fi rezolvate exclusiv cu ajutorul maşinilor. Există însă scopuri a căror realizare cere capacităţi umane şi care nu pot fi atinse prin maşini; există probleme pe care nu le poate rezolva decît omul însuşi. Reglarea alimentării morii cu grăunţe este tot un ţel determinat, trasat de om, o sarcină determinată, pe care şi-o propune. Ea este îndeplinită însă de maşină fără intervenţia omului. Şi calculul este un scop pe care omul şi-l pune mereu. Maşinile de calculat calculează pentru om. Dar maşina nu poate, de exemplu, descoperi sensul comportării unui alienat, care suferă nu din cauza unor anumite defecte ale organismului său fizic, ci din cauza nesatisfacerii scopurilor sale concrete, determinate, nu poate descoperi motivul suferinţelor sale. De asemenea, ea nu poate clarifica care e sensul, să zicem, al operelor poetice. Cu atît mai mult maşina nu este în stare să creeze opere poetice valoroase etc. Multe i se pot încredinţa maşinii, dar nu totul; ceea ce îi putem încredinţa şi ceea ce nu depinde de caracterul scopului pe care vrem să-l atingem.

Ce caracter trebuie să aibă scopul pentru ca atingerea lui să poată fi încredinţată maşinii? Există scopuri pentru a căror realizare e suficientă o anumită operaţie fizică, efectuată asupra unor date fizice şi cunoscută nouă dinainte. Elaborăm indicaţii speciale privind ceea ce trebuie efectuat cu datele fizice, pentru a rezolva problema a cărei soluţie este tocmai scopul nostru. Altfel spus, compunem „algoritmul". Maşina e astfel construită, încît funcţionează conform acestui „algoritm", în concordanţă cu indicaţiile date şi, conformîndu-se lor, ea rezolvă problema. Psihiatrul îşi propune să clarifice sensul comportării unui alienat care suferă, să zicem, nu din cauza dereglării funcţiunilor fiziologice ale organismului său, ci din cauza nesatisfacerii scopurilor şi tendinţelor sale interioare. Altfel spus, psihiatrul vrea să descopere motivul secret al suferinţelor alienatului. Dacă psihiatrul ar fi avut la dispoziţia sa într-o formă cunoscută şi fixată dinainte, indicaţii suficiente privind diagnosticul ce trebuie pus la anumite comportări fizice externe ale bolnavului, atunci el ar fi putut opera „maşinal" şi prin aceasta să-şi atingă scopul. El ar putea chiar să încredinţeze munca sa unei maşini. Dar el nu poate face aceasta, deoarece nu are şi nu poate avea la dispoziţie tocmai aceste indicaţii suficiente privind „algoritmul". Pentru a avea la dispoziţie asemenea indicaţii, este necesar ca comportările exterioare, ca şi motivele interioare exprimate prin ele, orientate final — sentimentele, dispoziţiile —, să fie structural aceleaşi la toţi bolnavii. Dar tocmai aceasta nu are loc. Viaţa interioară a omului în general şi a unui alienat în special este totdeauna concret individuală şi infinit de diversificată. Comportările exterioare, care exprimă simbolic viaţa interioară a omului, sînt şi ele concret-individuale şi infinit de variate. Fiecare om este caracterizat prin sistemul său special de scopuri, sentimente, dispoziţii etc. şi prin „manierele" sale speciale de comportare ca expresie a vieţii sale interioare. Psihiatrul, avînd de-a face cu alienaţi, întîmpină întotdeauna ceva neaşteptat şi nou, se găseşte întotdeauna faţă de ceva special, neprevăzut şi neprevizibil dinainte. De aceea, el nu se poate limita la operaţii „maşinale"; el nu poate, observînd şi fixînd comportările exterioare ale bolnavului, să pună un diagnostic, adică să stabilească sistemul scopurilor, sentimentelor şi dispoziţiilor corespunzătoare suferinţelor şi dispoziţiilor bolnavului, pur şi simplu pe baza indicaţiilor învăţate dinainte. Observînd comportarea exterioară a bolnavului, el trebuie să ştie să vadă direct viaţa interioară a bolnavului, sistemul scopurilor, sentimentelor şi dispoziţiilor sale exprimate prin aceste comportări exterioare. Iar pentru a vedea toate acestea, el trebuie să aibă un „ochi" corespunzător, un „organ al vederii" corespunzător — facultatea de a-şi fixa scopuri, de a încerca sentimente, dispoziţii. Altfel spus, psihiatrul însuşi trebuie să fie o fiinţă conştient-liberă, îndreptată spre un scop, să aibă capacitatea de a-şi propune scopuri, de a trăi sentimente, „de a se acorda" etc. Înţelegerea vieţii interioare a unui alt om constă în faptul că comportarea lui exterioară, exprimînd simbolic scopurile, sentimentele şi dispoziţiile sale, trezeşte în mine aceste facultăţi sub forma posibilităţilor mele potenţiale. Înţelegerea vieţii interioare a unui alt om, chiar în cazul unei evaluării negative din partea mea, este totdeauna o „înţelegere" într-un anumit sens lărgit al acestui cuvînt. Dar pentru aceasta, pentru ca să trezească în mine anumite scopuri, sentimente, dispoziţii etc., pentru ca să pot

„înţelege", trebuie să fiu capabil să-mi propun scopuri, să simt etc. Maşina este lipsită tocmai de această capacitate, ea nu poate „să înţeleagă". Fiind lipsită de acest „ochi", de acest „organ al vederii" cu ajutorul căruia e posibilă înţelegerea vieţii interioare a omului, maşina nu va putea niciodată înlocui un psihiatru.

Acelaşi lucru este valabil, cu unele deosebiri, şi cu privire la înţelegerea operelor poetice. Înţelegerea unei opere poetice este totdeauna o „simpatie", şi numai omul poate „simpatiza".

Omul nu poate să încredinţeze întotdeauna munca sa unei maşini. Iar de aceasta nu trebuie să fim mîhniţi. Unul din scopurile noastre principale este acela de a nu ne transforma pur şi simplu în consumatori, ci să rămînem activi, liberi şi creatori.

Ce date pledează în favoarea concepţiilor savante care susţin ideea omului-maşină? Înainte de toate, obişnuinţa formată pe baza cercetării materiei moarte. În al doilea rînd, împrejurarea că organismul uman manifestă într-adevăr unele reacţii care se repetă mereu, adică reacţii cu caracter cauzal. Rămîne însă o ipoteză—credinţa că întreaga comportare a omului s-ar epuiza prin atare reacţie.

Ce pledează oare în favoarea concepţiei opuse a filozofului? Intuiţia nezdruncinată care însoţeşte comportările noastre : noi trăim cu toată evidenţa faptul că, găsindu-ne în condiţii date şi suferind o influenţă din partea lor, avem diferite posibilităţi de reacţie şi alegem între aceste posibilităţi; comportîndu-ne într-un anumit fel, am putea să ne comportăm şi altfel. Chiar şi ciberneticianul, discutînd cu un filozof, nu se poate, desigur, dezbăra de intuiţia că discuţia sa nu este pur şi simplu o reacţie mecanică la anumite influenţe fizice din partea mediului fizic, că el ar putea şi să nu discute, ceea ce înseamnă că discuţia sa cu filozoful este un act de libertate.

Savanţii au uneori tendinţa de a recunoaşte ca intuiţie numai intuiţia exterior-senzorială, o percepţie exterior-senzorială. De aceea, pentru ei, realitatea se epuizează prin ceea ce se poate vedea cu ochiul, auzi cu urechea şi pipăi cu mîinile. Libertatea, desigur, nu se revelează în această intuiţie. Ea nu se descoperă privirii îndreptate spre exterior; ea constituie „inima" conştiinţei, nu se revelează decît privirii îndreptate înăuntru, adică nu se poate descoperi decît prin intuiţie interioară. Şi această intuiţie interioară o posedă fiecare dintre noi. Eu văd direct că acolo, în mijlocul camerei se află o masă, dar în acelaşi timp, cu tot atîta evidenţă, îmi dau seama că, uitîndu-mă la această masă, aş fi putut să mă uit nu la această masă, ci, să zicem, la acest perete.

Cînd avem de-a face cu un om, nu trebuie să neglijăm intuiţia interioară, fiindcă în caz contrar omul s-ar transforma pentru noi în obiect şi, poate, cu timpul, chiar şi în marfă.

La baza negării legitimităţii intuiţiei interioare se găseşte, în ultimă instanţă, „obiceiul prost" al burgheziei şi al epocii burgheze de a nu recunoaşte decît realitatea a ceea ce răspunde nevoilor fizice şi, ca atare, are o valoare de consum.

IMAGINAȚIA CREATOARE – PROCEDEU AL SPIRITULUI UMAN DE PĂTRUNDERE ÎN NECUNOSCUT

DE

ANGELA BOTEZ

Cunoașterea tinde astăzi să devină obiect al cercetării științifice. Tot mai multe glasuri consideră ca neavenită nerăbdarea metafizică pe aceste tărîmuri. Și totuși numeroase sînt încă coordonatele ei care nu se lasă surprinse în cadre verificabile, astfel încît o meditație filozofică, ce nu se vrea substitut al deciziei științifice, ci doar precursor al ei, este chiar necesară.

Imaginația creatoare este una din aceste coordonate, recalcitrantă încă la o abordare științifică. De aceea nu credem că unele observații asupra ei pot fi condamnate ca grăbite, îndrăznețe sau prea puțin scrupuloase, mai ales în cazul cînd aceste încercări se dovedesc deschise discuției.

Capacitate a spiritului de a face judecata realului, a relației omului cu acest real, imaginația este expresia prezenței eului cunoscător în univers. Dinamismul ei permite trecerea de la comprehensiunea pasivă la orientarea activă în lume. „La sfîrșitul procesului muncii se obține un rezultat care a existat deja la începutul acestui proces în imaginația muncitorului" (K. Marx). Depășind finitatea senzorialității, imaginația are o funcție motrice în orientarea conștiinței, păstrează echilibrul între conștiința socială și individuală, îndeamnă omul la revoltă împotriva rutinei sociale. Subiectivizînd timpul trăit, ea creează un timp personal deosebit de timpul colectiv, dar în corelație cu acesta, atîta vreme cît evită patologicul. Prin imaginație ne putem cunoaște semenii, proiectîndu-ne în existența și conștiința lor, stabilind relații cu ei.

Datorită imaginației, omul are posibilitatea să conceapă idealul dincolo de existent, prin negarea dialectică a prezentului și raportarea la viitor. Permițînd individului să-și privească critic situarea în lume, ea este expresia necesității lui de originalitate și autenticitate. Creatoare de valori, pune mereu în opoziție ceea ce este mort, sclerozat, căzut în inerție cu progresul, cunoașterea, dialogul, speranța.

Imaginația îi permite spiritului uman să fie liber și să-și înțeleagă libertatea. Deși comună oamenilor, îi deosebește între ei pentru că ea

Rév. filoz., **18**, *1*, p. 71–75, București, 1971

niciodată nu este identică. Ca atribut al genialității se opune ordinii acceptate, dovedind-o a fi aparentă și perimată, pentru că genialitatea este tocmai acea capacitate de a prezice corect lucruri neașteptat de generale, pornind de la dovezi insuficiente.

Pieirea imaginației, a originalității, ștergerea deosebirilor dintre oameni, înlăturarea individualităților ar însemna apariția unei lumi lipsite de nou, de inedit, o lume împietrită în imobilitatea sa. Viața însăși nu admite o astfel de stare. Individualitatea creației, noutatea ei strică toate cadrele înțepenite și mișcă realitatea în dialectica progresului.

Civilizația tehnică-științifică pare a încerca pierderea individualului prin colectivizarea gîndirii, dar, paradoxal, chiar în acest context personalitatea rămîne la mare valoare. Dacă numele descoperitorilor de azi sînt mai greu de reținut, numărul lor fiind apreciabil, dacă eficacitatea și necesitatea (în condițiile informației actuale) grupelor de cercetare este evidentă, orice performanță creatoare rămîne totuși individuală.

Făcînd parte din actul creator al minții, imaginația a fost prezentă în știință de la începuturile ei și va continua să fie atît timp cît aceasta face descoperiri și inventii. „Greșesc aceia care cred — spunea Lenin, — că numai un poet are nevoie de fantezie. Asta-i o prejudecată stupidă ! Pînă și în matematici e nevoie de fantezie, și fără ea chiar descoperirea calculului diferențial și integral ar fi fost imposibilă. Fantezia este o calitate foarte prețioasă". La oamenii de știință care lucrează după indicațiile pozitive ale experienței, faptul că procedează „ca poetul", adică imaginativ, atunci cînd inventează lucruri pe care nu le-au constatat, este surprinzător, dar adevărat. Intuiția faptului că procesul imaginativ ca proces psihologic nu este esențial deosebit în artă și în știință, acțiunea creatoare a minții fiind aceeași, există din vechime. Astfel, limba indigenilor din Peru nu avea decît un cuvînt pentru inventator și poet — hamavec.

O semnificativă sinteză are loc, spre exemplu, în persoana lui Dan Barbilian, poetul și matematicianul. Același stil violent, puțin firesc, dar fecund în poezie și știință dovedește că geniul său paralel se baza pe un unic mecanism creator. Fraza matematică, precum și cea poetică a lui Barbilian (*alias* Ion Barbu) are unduiri și reverberații, dar și străfulgerări abrupte.

Concepțiile despre cunoaștere au abordat contradictoriu contribuția imaginației la progresul acesteia. Sub pretext că, fondînd iluziile și superstițiile, imaginația a făcut de-a lungul vremurilor mult rău rațiunii, se cerea chiar „spălarea obiectului cunoașterii printr-o psihanaliză obiectivă de toate sechelele deformatoare ale imaginației perfide" (Bachelard). Considerată ca producătoare de erori (Descartes), copilărie confuză a conștiinței (Alain) etc., imaginația a fost anatemizată de mulți gînditori. Fourastié o învinuia, de curînd, pentru stările de angoasă ce ar rezulta din confruntarea „adevăratei vieți" imaginate cu viața adevărată, pentru posibilitatea ce o dă omului de a avea plăcere din suferința și umilirea celorlalți. Dar tot Fourastié recunoștea că imaginația este, în același timp, o cheie a progresului.

Dincolo de anumite limite, nestrunită, ea poate deveni nocivă, dar asta nu înseamnă că poate fi înlăturată nici măcar din științele exacte, deoarece chiar și metodele experimentale ale acestora se bazează pe încercări, și nici o încercare nu este posibilă fără imaginarea alternativelor.

P.P. Negulescu arăta că pe cale imaginativă au formulat oamenii de știință cele mai multe din ipotezele care au jucat un rol atît de important în diferite domenii de cercetare. Facultatea imaginației creatoare completează lumea reală cu o lume imaginară, menită nu numai să o lămurească pe aceasta, dar să ne permită și să o dominăm.

Imaginația, ajutîndu-l pe om să se desprindă de natură, îl ajută, în același timp, să se adapteze condițiilor tot mai complexe ale vieții sale.

Interesantă pentru înțelegerea rolului imaginației în cunoașterea și adaptarea individului la realitate este analogia ce au făcut-o o serie de gînditori, dintre care mulți oameni de știință, biologi sau psihologi, între creația umană și creația naturală.

Biologul francez Ch. Nicolle spunea că două drumuri duc la cucerirea necunoscutului : unul prin care spiritul progresează lent dintr-un dat existent, deducînd datul următor, iar altul, acela al descoperitorului, care nu cunoaște prudența, încetineala, care nu sondează terenul, ci merge într-un salt asupra domeniului virgin și-l cucerește printr-o iluminare, o creație. Aceste două drumuri sînt similare căilor evoluției ființelor vii : una a transformărilor lente, progresive, iar cealaltă care aduce brusc caractere, specii noi de nimic prevestite.

Imaginația este pentru moștenirea socială ceea ce mutația este pentru moștenirea biologică. Ea anunță sosirea celui mai potrivit. Logica aplicată noului asigură supraviețuirea acestuia, adică o abundentă creație de forme noi (mutații-idei) și apoi o severă selecție a lor (pieirea în luptă pentru existență — înlăturarea prin critică).

Această analogie nu face altceva decît să surprindă continua dialectică a necesității și întîmplării în diferite domenii ale existenței, pentru că de fapt în întreaga evoluție a materiei există transformări continue previzibile și salturi probabile ce pot aduce prefaceri radicale.

Geniul face într-adevăr o mutație accidentală în lumea ideilor, dar prin zdruncinarea echilibrului statornicit al sistemului anterior de cunoștințe el realizează o necesitate a progresului spiritual. Sensul exact al acestui progres nu poate fi însă stabilit anterior. Gîndirea judecă și depășește mereu trecutul său, dar dezvoltarea ei este o realitate esențial contingentă. Necesitatea ei este întotdeauna aposteriori observată. În cursul evoluției, posibilitățile nu se realizează decît printr-o cascadă de creații imprevizibile și libere.

Caracterul accidental al unor descoperiri științifice nu presupune însă iraționalitatea actului creator sau noncontrolabilitatea imaginației omului de geniu. El nu înseamnă decît că strategia științei este probabilistică și determinările rezultatelor ei extrem de complexe.

O descoperire are de obicei un punct de plecare, o ocazie, denumită de cele mai multe ori șansă sau hazard, dar aceasta a apărut de nenumărate ori înainte de a fi întîlnit o imaginație creatoare suficientă pentru a o folosi, o inteligență, un bun-simț și o erudiție capabile a o transforma în creație terminată. Iar această întîlnire a devenit fecundă doar în condițiile unui nivel de civilizație ce poate pune la dispoziția cercetării cunoștințele generale, instrumentele utile respectivei descoperiri și nevoia practică pentru această descoperire.

Imaginaţia nu deschide o cale miraculos revelatorie adevărului. Această aparenţă se creează uneori prin faptul că produsul ei intră în conştiinţă brusc, ca rezultat al unei activităţi subconştiente. Nu trebuie însă uitat că această muncă inconştientă nu este posibilă sau în orice caz nu este fructuoasă decît dacă este precedată şi apoi urmată de o muncă conştientă (Poincaré) şi apoi nici subconştientul nu este anarhic pulverizat în elemente disparate. Viaţa subconştientă face posibilă o activitate creatoare sintetică. Sinteza subconştientă topeşte în fuziuni diferite nuanţele cele mai eterogene ale vieţii lăuntrice, construind astfel o realitate nouă, deosebită de cea cunoscută prin efortul logic, dar formată din aceleaşi elemente. Subconştientul este mobil, în permanentă desfăşurare, puterea lui creatoare este practic inepuizabilă, dar, pentru ca rezultatul acestor sinteze să capete stabilitate şi realitate, este necesar ca el să se integreze funcţiilor conştiinţei. Faptul că anumite revelaţii imaginative apar omului de ştiinţă în somn sau în stări de relaxare nu înseamnă că sintezele mentale se produc atunci, spontan, ci că în acel moment este posibilă priza conştiinţei asupra lor. Aceste fenomene nu sînt rezultatul unor stări exclusiv emoţionale sau exclusiv intelectuale. Există o multiplicitate de planuri care dau vieţii spirituale o structură şi un determinism extraordinar de complex.

La o cercetare atentă, majoritatea celor ce s-au ocupat de mecanismul imaginaţiei creatoare au observat că există uneori în procesul creaţiei într-adevăr revelaţia unor adevăruri, dar că rezultatele acesteia, apărute brusc, sînt întotdeauna în continuarea preocupărilor constante sau părăsite ale savantului, care au pătruns şi s-au plămădit în subconştient, izbucnind la un moment dat într-o sclipire neaşteptată. Inspiraţia aceasta care aduce ideea nouă este doar începutul unui alt drum spre realizarea creatoare, de astă dată drumul spre verificare. Şansa este doar rezultatul efortului intelectual al omului de geniu şi premisa pentru valorizarea şi capitalizarea noutăţii obţinute.

Descoperirile ştiinţifice sînt deci mai puţin accidentale în realitate decît par la o observaţie artificială. Newton, la întrebarea cum a reuşit să descopere gravitaţia universală, răspundea : gîndindu-mă necontenit la ea. Doar după îndelungi cercetări asupra structurii benzenului, Kekulé a ajuns la ideea ciclicităţii, cum singur povesteşte, printr-o străfulgerare intuitivă : „Atomii dănţuiau în faţa ochilor mei în şiruri lungi, mereu în mişcare, răsucindu-se ca şerpii. Şi, deodată, unul din şerpi şi-a apucat propria coadă".

Imaginaţia, pentru a deveni fecundă, trebuie să meargă pe făgaşele raţiunii. Spiritul novator nu poate realiza lucruri viabile în lipsa spiritului raţional critic, clarificator, modelator. Revelaţia fără erudiţie devine vulgară, barocă, nesemnificativă.

Perfectibilitatea generală a omului lasă deschise nenumărate căi imaginaţiei creatoare. Cunoaşterea în continuă evoluţie o solicită azi necontenit, prin nenumăratele acte de invenţie şi descoperire pe care le presupune. Imaginaţia participă la întreg procesul creator.

Trăsătură comună oamenilor, ea se află într-un grad deosebit de concentrare la spiritele geniale. Nimic misterios, supranatural şi indeterminist nu include imaginaţia în rezultatele creaţiei. Este posibil a fi stu-

diată ca orice lucru natural, doar că, înglobînd un complex deosebit de note, partitura actului imaginativ n-a fost încă descifrată în totalitate de știință. Legătura imaginației cu subconștientul explică multitudinea și accidentalitatea creațiilor ei, iar dirijarea sa de rațiune, posibilitatea descoperirilor și invențiilor adecvate realității. Viabilitatea ei depinde însă de condițiile în care este pus creatorul.

Socialismul dispune virtual de cele mai largi posibilități favorabile liberei dezvoltări a personalităților, care prin opera lor sporesc gradul de cunoaștere și dominare a naturii, participă la progresul general social. Îndemnul partidului nostru la cutezanță, inițiativă și efort creator intens, la a da răspuns fenomenelor de azi nu întorcîndu-ne spre trecut, ci cercetînd prezentul și scrutînd viitorul, constituie un îndemn la o complexă explorare, care, fără originalitate și autenticitate, nu este posibilă.

DETERMINISMUL SOCIAL ŞI MOTIVAŢIA ACŢIUNILOR INDIVIDUALE

DE

MIHAIL CERNEA

Relaţia dintre determinismul istoric şi comportamentul cotidian voluntar al indivizilor este nu numai o întrebare pe care şi-o pune şi şi-o repune perpetuu filozofia socială, ea constituie şi una din „zonele fierbinţi" în care sociologia se întîlneşte cel mai direct cu filozofia. Sociologia fie împrumută din filozofie o teorie explicativă pentru comportamentul indivizilor pe care ea îi studiază empiric, fie furnizează materiale faptice convingătoare despre acţiunea indivizilor care infirmă empiric una sau alta din teoriile filozofiei. La confluenţa dintre filozofie şi sociologie se situează şi problema pe care vrem s-o abordăm în comunicarea de faţă în legătură cu acţiunea economică a indivizilor, motivaţia ei, conceptul de „*Homo oeconomicus*" şi determinismul istoric general.

Marxismul afirmă existenţa şi caracterul decisiv al determinismului în viaţa socială. Ştim că factorul determinant în ultimă instanţă este modul de producţie, iar relaţiile economice de producţie sînt baza întregii vieţi sociale. Criticii marxismului au replicat însă, imputînd în repetate rînduri marxismului o poziţie .„economistă", îngustă şi unilaterală. Marxiştii au respins şi resping această critică, demonstrînd luarea în considerare a caracterului *complex* al determinismului, afirmînd rolul factorilor neeconomici şi susţinînd teza acţiunii inverse a conştiinţei şi a suprastructurii în ansamblu. Cuno aştem argumentarea şi nu e nevoie s-o reluăm.

Consider totuşi că în ra ţionamentul marxist asupra acestei probleme lipseşte o verigă.

Afirmăm că legile economice se realizează prin acţiunea oamenilor, dar constatăm că acţiunile indivizilor nu concordă adesea cu cerinţele pe care le considerăm a fi „legi obiective". Ca explicaţie, repetăm mereu ideea că rezultatele acţiunilor oamenilor nu coincid cu scopurile voite ale acestor acţiuni. Dar este aceasta o explicaţie? Nu, ea este cel mult o constatare. Ea implică supoziţia că la nivelul individului există ceva mai puternic decît determinismul istoric, ceva care influenţează mai eficace de-

Rev. filoz., 18, 1, p. 77–82, Bucureşti, 1971

cît „legile" asupra acţiunilor sale imediate. Determinismul, potrivit acestei explicaţii, îşi va lua revanşa şi va recîştiga partida numai în final, în ultimă instanţă. Atunci, combinarea inevitabilă a acţiunilor indivizilor, combinare ce se realizează în forma unui paralelogram al forţelor, dă naştere unei rezultante care, pînă la urmă, revine la linia ce întruchipează traiectoria determinismului istoric. Astfel, teoria generală a determinismului face un salt logic peste zona acţiunii indivizilor şi peste explicarea ei detaliată. O verigă lipseşte sau este schiţată încă palid în înlănţuirea explicaţiilor. Întrebarea, de aceea persistă : dacă acţiunile indivizilor nu concordă adesea cu cerinţele maturizate ale legilor obiective, atunci ce anume guvernează acţiunile lor? Care sînt stimulii, impulsurile acestor acţiuni? Cum se constituie aceşti stimuli? Cum se raportează ei la necesitatea şi legile economice obiective?

În lumina acestor întrebări consider că mecanismul acţiunii oamenilor nu este îndeajuns de clar şi consecvent explicat. Mă voi referi mai jos la o anumită categorie de acţiuni — acţiunile economice. Cred că va fi de mare interes pentru dezbaterea noastră asupra determinismului dacă vom încerca să discutăm împreună şi să explicăm mai aprofundat mecanismul acţiunilor economice ale indivizilor.

Un element important care, după părerea noastră, ar aduce o contribuţie la completarea acestor explicaţii poate proveni din luarea în considerare a rezultatelor sociologiei privind *motivaţia subiectivă* a acţiunilor economice. Poate că însăşi imaginea noastră globală despre funcţionarea determinismului s-ar îmbogăţi astfel. Vom încerca, în ordinea de idei a aceluiaşi raţionament, să demonstrăm şi că teoria materialist-istorică despre structura conştiinţei sociale are anumite lacune ce se cer completate.

Una din tezele general admise ale teoriei conştiinţei sociale afirmă că unele din aşa-numitele „forme ale conştiinţei sociale" corespund, în linii mari, anumitor domenii din practica socială şi relaţiilor corespunzătoare dintre oameni : conştiinţa politică corespunde activităţii politice, conştiinţa morală — practicii raporturilor morale etc.

Întrucît activităţile indivizilor sînt activităţi conştiente, ideile, reprezentările şi opiniile oamenilor participă la conturarea conştientă a scopurilor acestor activităţi. Opţiunile pe care indivizii le fac cotidian în diferitele alternative de acţiune în care se află, alegerea operată între diferite compartimente posibile se fac în funcţie de ideile şi de valorile la care ei aderă. Admitem, prin urmare, că fiecare comportament voluntar este motivat, la nivelul individului, de o *raţionalitate*. Denumim prin *raţionalitate* ansamblul de elemente spirituale — idei, reprezentări, cunoştinţe, valori, motivaţii, criterii, judecăţi etc. — care guvernează şi structurează deliberat acţiunea voluntară a indivizilor. Elementele principale în strategia acţiunii sînt *scopul* şi *mijloacele* pentru atingerea lui. În consecinţă, stabilirea scopului, precum şi selecţionarea mijloacelor considerate compatibile şi convenabile cu scopul şi cu individul în cauză sînt momentele esenţiale ale raţionalităţii acţiunii. Prin natura ei, raţionalitatea se situează la nivelul fenomenelor de conştiinţă socială, are aceeaşi origine şi este guvernată în linii principale de aceleaşi legi ca ansamblul conştiinţei sociale. Putem defini de aceea *raţionalitatea* totodată şi ca *o formaţiune spirituală particulară, ca o organizare coerentă a anumitor elemente ce fac parte din conştiinţa socială, respectiv din conştiinţa unui individ dat.*

Dacă revenim acum la domeniul acțiunii economice, pe care ne-am propus de la început să-l analizăm, vom spune că în acțiunile lor economice cotidiene, voluntare, indivizii tind să realizeze raționalitatea lor economică. Strategia comportamentului lor economic, practic, stabilirea scopului și mijloacelor în primul rînd, este definită de raționalitatea lor economică, adică de o serie de reprezentări, cunoștințe, idei, criterii, motive etc. mai mult sau mai puțin grupate, organizate, coerente (nu excludem nici situațiile de incoerență, de contradicții în această raționalitate economică, dar nu această problemă ne interesează acum).

Prin urmare, cele afirmate mai sus reprezintă un răspuns, deocamdată, desigur, parțial, la întrebările formulate la început privind raportul dintre determinismul obiectiv și acțiunile indivizilor : anume afirmăm că *între cerințele economice obiective, legice și acțiunea socială a indivizilor în procesul căreia aceste legi și cerințe obiective trebuie să se realizeze se inserează această raționalitate economică, care dictează comportamentul, opțiunile și acțiunea efectivă a indivizilor.* Raționalitatea economică se inserează ca un *ecran* între lege și acțiunea practică, un ecran penetrabil, desigur, dar diferit prin natura sa de ceea ce denumim lege și determinism obiectiv. Legea, necesitatea economică este *impersonală.* Raționalitatea economică este, dimpotrivă, *atributul unor persoane* sau grupuri. Legea este *obiectivă.* Dimpotrivă, raționalitatea economică este un fenomen prin natura sa *subiectiv,* un fapt de conștiință. Legea este independentă de voința și conștiința individului. Raționalitatea economică, dimpotrivă, include conștiința și voința, include capacitatea de a înțelege, de a cunoaște, de a aprecia, a calcula, a norma și a propaga acțiunea efectivă.

Accentuînd asupra diferențelor dintre cei doi termeni, vreau să pun în relief *natura* lor deosebită și, implicit, cît de complex este „ecranul" pe care trebuie să-l străbată cerințele obiective spre a ajunge la zona acțiunii practice a indivizilor. Atrag atenția că insistența asupra existenței acestui „ecran" de natură subiectivă nu neagă și nici măcar nu limitează cu nimic teza despre existența și *obiectivitatea* legilor.

Revenim însă acum la teoria conștiinței sociale și la afirmația pe care am făcut-o mai sus privind lacunele acestei teorii. Într-adevăr, constatăm că teoria tradițională marxistă a formelor conștiinței sociale nu ne spune nimic despre ideile, motivele și reprezentările economice ale oamenilor, care orientează în bună măsură comportamentul lor economic. Formele conștiinței sociale enumerate în orice manual de materialism istoric sînt, cum ne amintim, următoarele : conștiința politică, juridică, morala, arta, filozofia, religia (uneori și știința). Or, în acest șir nu se găsește nimic despre ceea ce am numit, în diferite studii*, „conștiința economică" sau „gîndirea economică" a oamenilor. Cu alte cuvinte, lipsește din sistemul categoriilor elaborate de materialismul istoric cu privire la conștiința socială o categorie care să definească totalitatea ideilor, motivațiilor și mentalităților economice ale oamenilor.

Această lacună sărăcește nu numai teoria conștiinței sociale ; ea reprezintă și o verigă absentă din lanțul explicării determinismului social.

* Vezi M. Cernea, *Cooperativizarea agriculturii și conștiința economică a țărănimii,* în „Revista de filozofie", 1962, nr. 4 ; vezi și volumul *Profilul spiritual al clasei muncitoare* (cap. III) și altele.

Se ajunge, astfel, la multe explicații forțate și neconvingătoare. Cunoaștem cu toții cîte studii sau cărți s-au scris (de pildă despre „atitudinea față de muncă" ș.a.) care înfățișau activitatea economică în producție a oamenilor ca decurgînd doar din motivații politice sau din motivații morale. Se invoca patriotismul, idealul moral, cinstea, considerarea muncii drept o onoare etc. În schimb, tocmai motivațiile economice ale activității în producție a indivizilor erau neglijate, ignorate în analiză. Raționalitatea economică a multor comportamente economice a fost și ea — și în bună măsură încă mai este — neglijată în cercetările științifice : de pildă raționalitatea comportamentelor de consum, a comportamentului de economisire, a administrării bugetului de familie, cu cheltuielile și investițiile sale. Putem adăuga la această înșiruire tipul de raționalitate care guvernează activitatea productivă a oamenilor în vederea procurării resurselor materiale necesare traiului propriu.

Teza noastră esențială constă, prin urmare, în a afirma că a) acțiunea economică a indivizilor nu poate fi explicată filozofic și nici investigată sociologic empiric fără a recurge la motivația economică subiectivă, la raționalitatea economică, ce animă pe actorii proceselor economice : b) raționalitatea economică face parte integrantă din conștiința economică a indivizilor, care, la rîndul ei, constituie o parte relativ distinctă în conștiința socială și în conștiința individuală. În sistemul de categorii privind formele conștiinței sociale, inc omplet și nesatisfăcător în forma sa actuală, trebuie inclus conceptul de conștiință economică. În literatura economică a avut circulație, într-o anumită vreme, conceptul „*Homo œconomicus*". Teoria construită în jurul acestui concept, invocînd natura fundamental economică a omului și a nevoilor sale, prezenta în mod greșit individul rațional drept factorul decisiv, în ultimă instanță, al economiei. „*Homo oeconomicus*" era considerat drept o medie a umanității, schema comportamentului său fiind maximizarea cîștigului, calculul rațional rece al avantajelor, tendința de a reduce costul acestor avantaje etc. Dacă fiecare om se conduce după această schemă, raționau acești economiști, atunci relațiile economice care decurg trebuie să arate într-un anumit chip : și astfel, din conceptul de „*Homo œconomicus*" erau deduse economia în ansamblul ei, instituțiile, manifestările grupurilor sociale, organizarea societății etc.

Premisa care stătea la baza acestui concept era, parțial, întemeiată : existența motivației economice a individului, a orientării sale de valoare în activitatea de producție și schimb, în vederea atingerii unor obiective de cîștig, plăcere etc. Dar era fundamental greșită metodologic transformarea conceptului de „*Homo œconomicus*" în principiu de explicație a întregii economii. Capacitatea reală a individului de a-și calcula avantajele și a le urmări deliberat nu poate fi legitim extrapolată în regulator macroeconomic și în sursa ultimă a tuturor faptelor economice și formelor sociale. Criticile aduse acestei poziții au fost suficient de convingătoare pentru ca vechea teorie în jurul conceptului „*Homo œconomicus*" să fie înlăturată. Dar, cu timpul, s-a făcut greșeala inversă : motivațiile economice ale individului, capacitatea sa de a-și calcula și raționaliza conduita economică au fost complet eliminate din ecuația explicației științifice, în numeroase lucrări de filozofie, economie sau sociologie. „*Homo significans*", „*homo sapiens*", „*homo ludens*", „*homo loquens*" pot fi întîlniți din ce

în ce mai frecvent pe cărările științelor social-umaniste. În schimb, „*homo oeconomicus*" este un vizitator mai rar, căruia i se acordă, se pare, prea puțin atenție. Nu conduc oare cîteodată asemenea cărări spre o imagine prea ezoterică a omului, intelectualizată, eticizată, politizată sau estetizată un ilateral și epurată de una din dimensiunile sale reale esențiale?

Foarte multe din anchetele sociologice asupra omului în societatea socialistă, inclusiv cele făcute de colegii noștri, sociologii sovietici și bulgari, care participă la acest simpozion, sau de sociologi din țara noastră, furnizează un vast material empiric, care dovedește locul de prim rang ocupat de motivele economice în conduită. Societatea socialistă presupune nu numai valorile politice și morale, ci valorizează într-un grad înalt și valorile economice, iar motivația obținerii unui nivel de trai mai ridicat este cuprinsă în însăși formularea principiului și țelului comunist al repartiției după nevoi.

Motivația economică a conduitei individului, raționalitatea sa economică nu sînt, desigur, un produs strict individual, ci și un proces social. Ea este influențată și modelată și de societate, care propune individului anumite valori, criterii, țeluri și mijloace pentru activitatea economică, invitîndu-l să și le asimileze, să le *interiorizeze*. Raționalitatea economică nu este o construcție arbitrară de ordin intelectual a individului, ci exprimă *interesele* material-economice ale individului, așa cum le vede el.

Este important aici să facem o distincție, a cărei omisiune duce frecvent la simplificări și la postularea unui automatism comportamental iluzoriu: *raționalitatea economică nu exprimă întotdeauna și automat interesul economic al oamenilor*. Indivizii nu acționează potrivit interesului lor economic obiectiv, pur și simplu, ci acționează potrivit *percepției subiective* a acestui interes. Deosebirea este foarte mare. Dacă ar acționa strict conform intereselor economice obiective și generale, determinismul economic s-ar realiza mult mai rectiliniu. Dar percepția subiectivă a acestor interese, „calculul" și raționalizarea corespunzătoare a comportamentului introduc de regulă abateri, iar frecvent abateri foarte mari. Un singur exemplu: după cum s-a constatat într-o anumită perioadă, unele măsuri economice de cointeresare de către stat a țăranilor în creșterea animalelor nu au dus la efectul scontat, deși ele ofereau avantaje materiale indiscutabile. Cauza a constat în faptul că aceste avantaje reale nu au fost înțelese și percepute, ca atare, un timp de către cei în cauză, adică drept avantaje. (Facem distincție față de situația în care lipsea o asemenea cointeresare obiectivă în creșterea animalelor). Situația s-a schimbat după ce înțelegerea acestor măsuri s-a schimbat și ea, adică *percepția lor subiectivă în raționalitatea țăranilor s-a modificat*, ceea ce a determinat altă conduită, deși măsurile obiective de cointeresare erau aceleași.

Pe de altă parte, voi sublinia că *raționalitatea comportamentului economic* este foarte complexă, variată și ea nu se reduce întotdeauna doar la motive strict economice. Fac personal, în acest sens, distincția netă între conceptul mai îngust de „*raționalitate economică*" și conceptul de „*raționalitate a comportamentului economic*", distincție la care nu avem răgaz să ne oprim în comunicare, dar care ar putea fi unul din subiectele dezbaterii. Căci așa cum în raționalitatea comportamentului economic pot intra și motivații neeconomice, de care subiectul ține seama, tot așa în

orientarea comportamentelor neeconomice intră adesea şi elemente ale raţionalităţii economice.

Rezultă, cred, din cele de mai sus, cîteva argumente pentru teza luării în considerare a *categoriei conştiinţei economice* în general şi a *raţionalităţii economice a indivizilor* în special în explicarea filozofică şi sociologică a relaţiei dintre determinism şi acţiunea indivizilor. Marile organisme sociale — societatea socialistă, de pildă, condusă economic planic — au, la rîndul lor, o „*raţionalitate economică de sistem*". Cu cît, în societatea noastră, raţionalitatea economică a indivizilor se va apropia mai mult de raţionalitatea economică a sistemului, iar raţionalitatea economică a politicii organismului social va ţine seama, conform nivelului etapei date, de raţionalitatea economică a indivizilor, cu atît acţiunea economică practică va realiza mai uşor cerinţele economice obiectiv determinate ale dezvoltării istorice.

PARTICULARITĂȚI TEMPERAMENTALE ȘI DETERMINISMUL STILULUI DE CREAȚIE

DE

I. PEATNIȚCHI

Creația — de orice natură — trebuie studiată și ca o formă de muncă. Firește, o atare abordare nu rezolvă automat toate problemele legate de creație, dar poate fi utilă în analiza unora dintre ele.

Smuls din contextul trudnic și monoton al preliminariilor și al definitivării, din contextul muncii ingrate, actul creator capătă o fizionomie mai enigmatică și mai distinsă, dar pierde din concretitudinea sa umană. Tocmai creatorii cei mai spontani au subliniat insistent rolul enorm al efortului metodic în emergența subită a unor realizări creatoare neobișnuite.

În această ordine de idei, orice cunoștințe reale despre muncă în genere sînt susceptibile de a fi folosite în analiza creativității, în speță a determinantelor creativității.

Cercetările de psihologie a muncii conturează două tipuri fundamentale ale stilului individual de muncă, echivalente ca randament, dar condiționate de particularități temperamentale opuse (care privesc mobilitatea și energia proceselor nervoase) : primul tip își optimizează randamentul în condiții calme, își repartizează uniform eforturile de-a lungul timpului de lucru, are o atenție de tip concentrat și rigid și insistă asupra operațiilor cu caracter diagnostic și profilactic-anticipativ (de pildă preîntîmpinarea defecțiunilor tehnice, a condițiilor care generează rebuturi etc.) ; cel de-al doilea tip își optimizează randamentul în condiții încordate și neobișnuite, își repartizează inegal eforturile în cursul programului (cu intensificări bruște în condiții de alertă), are o atenție distributivă, mobilă și insistă mai ales asupra operațiilor corective și asupra adoptării rapide a unor soluții adecvate (la nevoie). Este important că însușirile psihologice elementare constituente ale celor două tipuri prezintă un grad înalt de corelație reciprocă, deci nu sînt doar alăturate, ci se integrează în două sisteme distincte și închegate.

Rev. filoz., **18**, 1, p. 83–88, București, 1971

Ne găsim nu numai în fața a două stiluri de muncă, ci de fapt în fața a două tipuri fundamentale de atitudini umane în raport cu ambianța (fizică și socială), care schițează (și asta ne interesează în mod deosebit în contextul dat) două tipuri fundamentale de determinism al stilului de muncă, de viață și de creație și chiar două tipuri distincte pe „scara filogenetică" a determinismelor *în genere*.

Într-adevăr, primul tip *acționează deliberat* și eminamente *anticipativ*, pe baza unor reprezentări despre viitor și despre eventualități de luat în seamă, iar cel de-al doilea *reacționează postfactum*, oarecum automat, la anumiți stimuli *declanșatori* ai energiei sale de muncă. Primul face o „antecorecție", preîntîmpinare, profilaxie etc., cel de-al doilea face o „postcorecție", vine cu compensări și remedii. Primul tip își integrează munca într-un sistem ordonat, dominat de imperiul unei *necesități* continue, cel de-al doilea intră în acțiune mai ales sub presiunea unor factori accidentali, a perturbărilor etc., deci sub presiunea *întîmplării*.

Primul tip al stilului de muncă ar putea fi denumit „anticipativ" sau și mai bine „deliberativ", iar cel de-al doilea — „declanșabil" sau „impulsionat". (Nu ținem neapărat la *această* terminologie, dar obiectivul pe care îl urmărim ar beneficia de pe urma unei etichetări mai sugestive).

În versiunea clasică a concepției pavloviene, primul tip trebuie cotat ca „inert", iar cel de-al doilea ca „mobil". Credem însă că mai curînd primul tip se suprapune „tipului slab" pavlovian, dar nu în versiune ortodoxă, ci în versiunea propusă de școala lui Teplov și Nebîlițîn, care a stabilit că inerția proceselor nervoase corelează cel mai frecvent nu cu vigoarea lor (flegmaticul clasic pare să fie o raritate), ci cu slăbiciunea lor. Un alt merit al acestei școli este insistența asupra *sensibilității* tipului slab atît la factori nocivi, cît și la excitanți fiziologici, ceea ce îi conferă o netă valoare umană, în totală opoziție cu eticheta tradițională de „infirm" sau „invalid" și în pofida fragilității sale homeostatice.

Cum se manifestă aceste trăsături temperamentale în domeniul specific al muncii de creație? O paralelă între tipul slab (deliberativ) și tipul puternic (declanșabil) ar fi foarte instructivă. La tipul slab creația este mai puțin strălucită, dar mai tributară efortului planificat; la tipul puternic predomină elementul neplanificat, neprognozabil — inspirația, intuiția etc. Tipul slab cultivă preparativele actului creator și finisajul rezultatului creației, tipul puternic le neglijează, devotîndu-se voluptății creației ca atare. La tipul slab momentul de automatism (primitiv ca manifestare psihică) este plasat predominant la nivelul mijloacelor (căilor) de realizare a operei (munca de rutină), în timp ce determinismul creației este situat predominant în sfera deliberării, a reflecțiunii anticipative despre perfecțiunea și utilitatea operei, despre protecția ei împotriva contestațiilor, a deprecierii, a uzurii, a abandonării etc.; la tipul puternic însă, mecanismul (calea) de realizare a creației apare cvasispontan, „liber", în timp ce determinismul ei se prezintă mai curînd ca un act de declanșare automată a energiei creatoare sub acțiunea unor factori exteriori: motive de inspirație, situații extraordinare care mobilizează capacitățile creatoare pentru găsirea unor soluții mai mult pentru stări de fapt deja instalate. Deci eticheta de „deliberativ" și „declanșabil" este justificată *și* pentru acea formă particulară a muncii care este creația.

Dar să privim creația mai larg, la scara istoriei umane. Tipul slab, incapabil de anticipări mentale rapide și de improvizații ad-hoc, cînd viitorul imediat presează asupra prezentului și practic se confundă cu prezentul, este constituțional constrîns să compenseze propriul deficit de mobilitate mentală prin stabilitatea uneltei și a produselor muncii, care anticipează mult mai suplu, mai trainic și pe termen mai lung decît improvizațiile dobîndite prin experiment mental expeditiv. În locul afinității tipului puternic pentru hazardul natural care îl incită și îl încîntă, tipul slab înclină spre ordinea „antinaturală" a muncii sistematice care elimină hazardul, surprizele, alerta etc. și care creează un univers stabil și calm, singurul pe care este în stare să-l suporte. Dacă pentru tipul puternic creația este o *degajare* de energii interne care îl torturează în absența unui stimul declanșant ieșit din comun, pentru tipul slab creația constituie o dramatică și permanentă *angajare* în eforturi penibile pentru preîntîmpinarea unor surprize și mai penibile care ar depăși resursele sale energetice. Întrucît ar fi o absurditate să negăm rolul factorilor temperamentali în istoria societății umane, sîntem tentați să credem că civilizația umană (ca opus al hazardului natural) este în mare parte opera tipului slab. Iar dacă civilizația umană modernă va reuși într-adevăr să iasă din impasul autolimitării provocate de poluarea mediului, nu încape nici o îndoială că tipul slab, cu grija lui pentru finalizarea rațională și pentru protecția creației existente, va aduce o substanțială contribuție la această operă de salvare. Numai să fie luat în seamă ...

Cum se raportează cele două stiluri de mai sus la tipologia „filogenetică" generală a determinismelor?

Dacă privim determinismul în linii mari, ținînd seama de gradul de rigiditate, de relația cauzalitate-finalitate, de relații temporale etc., putem adopta următoarea schemă în trei trepte „filogenetice". Pe treapta cea mai rudimentară, proprie lumii fizice (facem abstracție de nivelul particulelor elementare, unde problema determinismului abundă în incertitudini care ne-ar angaja într-o discuție interminabilă), determinismul îmbracă în principiu forma relației elementare cauză-efect. Energia efectului este de obicei mai mică decît energia agentului cauzal, iar răspunsul unui sistem la acțiunea unui agent cauzal este nefinalizat (în sensul conservării sistemului) și ulterior cauzei (pot exista și elemente de simultaneitate, dar în nici un caz elemente de anticipare). Pe treapta următoare caracteristică lumii vii, tipul clasic de relații deterministe este cel informațional: agentul determinant (semnalul) este energetic mult inferior efectului; răspunsul sistemului este finalizat în sensul autoconservării, dar, deși anticipativ în acest sens (eliminarea riscului unei destrucții viitoare a sistemului pe baza informației actuale), răspunsul este ulterior factorului declanșant, în absența căruia toată energia acumulată în sistem rămîne în potență și nu se traduce în act; ca exemple ale acestui tip de determinism putem cita reacțiile înnăscute sau reflexele condiționate în faza finală a elaborării lor; determinismul biologic în ansamblu este mai puțin rigid, mai puțin automat decît cel de tipul precedent (fizic), condiționînd și elemente de incertitudine (reacții de orientare și investigare, instabilitatea reflexelor condiționate în perioada elaborării lor etc.), dar mersul spontan se caracterizează prin tendința „ontogenetică" spre automatism. Pe treapta a treia, specifică activității umane, factorii deter-

minanți sînt interiorizați la maximum, declanșările sînt reduse la minimum, funcția dominantă a sistemului fiind nu o reacție ulterioară semnalelor declanșante subite, ci o activitate continuă, necesară, deliberată și întreținută mai ales de intenții anticipative, pe termen lung, realizate prin tehnica și cultura umană, rod al unei munci sistematice.

Prin endogenizare și prin caracterul său deliberat, determinismul actelor umane îmbracă forma libertății și spontaneității, dar mai ales la tipul slab, care este fiziologic condamnat la tortura deliberării și reflecțiunii. Stilul de muncă și de creație al tipului puternic se suprapune destul de bine celei de-a doua trepte a determinismului : reacții cvasiautomate declanșate de stimuli neașteptați. La tipul slab elementul exogen al determinismului este redus la minimum : prezența permanentă a unei informații aluzive cu privire la viitor, de o intensitate imperceptibilă pentru tipul puternic, dar bogată în semnificații pentru tipul slab (datorită marii sale sensibilități). Iată deci că problema ierarhizării celor două tipuri de conduită se impune de la sine.

După cum vedem, conduita tipului puternic este filogenetic inferioară tipului slab chiar în domeniul muncii și creației, adică într-un domeniu suprabiologic, specific uman. Superioritatea tipului slab rezultă și din faptul că la el funcțiile corticale sînt mai pronunțate decît la tipul puternic, în schimb energia subcorticală este mai slabă. În consecință, tipul slab este mai apt de a prelucra informații specifice cu semnificație obiectivă, în timp ce tipul puternic este mai apt de a înregistra informația nespecifică, integrală, cu semnificație subiectivă pozitivă sau negativă. Amintim în treacăt că înclinația tipului slab spre stări obsesive (din cauza mobilității nervoase scăzute care favorizează stagnarea excitațiilor) putea juca un rol important în dezvoltarea facultăților analitice și în formarea abstracțiilor (prin detașarea cvasiobsesivă a unei laturi a obiectului).

Tentativa de a identifica această ierarhizare „filogenetică" cu o ierarhizare axiologică ar fi îndeajuns de justificată și de constatarea că particularitățile temperamentale fac parte dintre trăsăturile psihice cele mai stabile și mai greu influențabile. Dar să nu ne grăbim cu concluziile.

Conduita tipului puternic ar merita o apreciere axiologică negativă numai dacă am face abstracție de condițiile concrete ale istoriei umane și dacă am vieții într-o societate utopică ajunsă definitiv la un nivel ideal, unde hazardul natural și social a fost eliminat cu desăvîrșire și unde totul, inclusiv creația, poate fi planificat convenabil și realizat prin efort sistematic. Realitățile istorice au fost și sînt de așa natură, încît însușirile tipului puternic au fost foarte utile socialmente : în condiții de alertă și restriște tocmai ele au fost salutare pentru colectivitățile umane, iar cît privește creația, să nu uităm totuși cît datorează omenirea unor opere „declanșate" de neprevăzut și realizate prin inspirații prompte.

De altfel, cele două stiluri de muncă și de creație nu le găsim în stare pură, ci doar predominante. Și cît timp această predominanță nu depășește anumite limite, ambele stiluri rămîn în cadrul calitativ al umanului. Respectînd o anumită măsură, ele rămîn forme și nu grade ale umanului, ceea ce trebuie luat în seamă în aprecierile de ordin axiologic. Această concluzie soluționează negativ și eventualele tentative de a biologiza problema, considerînd tipul slab ca o prefigurare totală a umanului în biologic. În primul rînd, în absența unor influențe sociogene ambele tipuri rămîn la

nivel infrauman, zoologic, și în acest caz problema creației nici nu se mai pune. În al doilea rînd, cu toată conduita sa filogenetic mai primitivă, tipul puternic este mai plastic fiziologic, deci mai educabil și mai apt de a dobîndi prin deprindere maniera superioară, „deliberată" a muncii și a creației. Din contra, tipul slab, mai uman constituțional, este mai refractar la orice constrîngeri sociogene modelatoare, inacceptabile pentru temperamentul său; în consecință, cel puțin în anumite condiții concrete, el este inapt de a deveni mai uman decît este de la natură. În al treilea rînd, însuși stilul de muncă și de creație nu este condiționat pur temperamental, ci se elaborează ca entitate distinctă sub acțiunea unor factori ca dorința de a fi utili, respectul pentru funcția socială a muncii etc. care mediază influența multiplă a socialului.

De altfel, echivalența randamentului calitativ și cantitativ al celor două tipuri în activitatea de muncă ar putea încuraja o eventuală discuție pe tema ierarhizării axiologice cel mult în planul reabilitării tipului slab, care încă se bucură de o tradițională depreciere.

Această reabilitare este o necesitate și de ordin etic și de ordin teoretic, dar ea poate invoca în sprijinul său nu numai sus-menționatele referiri la stilul de creație, ci și o altă trăsătură caracteristică a tipului slab, și anume marea lui sensibilitate, care pune în lumină *alte* particularități ale modului său de creație decît cele arătate mai sus. Din acest punct de vedere, o incursiune în biografiile unor personalități creatoare bine cunoscute ar fi foarte instructivă.

Sensibilitatea lui Fr. Chopin, melancolic tipic, nu are nevoie de a fi argumentată. Totuși merită să fie subliniat faptul că nici delicatețea lui aproape feminină și nici boala cronică gravă care l-a măcinat, agravîndu-i fragilitatea constituțională, nu l-au împiedicat să creeze, alături de frivolitatea fermecătoare a valsurilor și nocturnelor, opere de o extraordinară vigoare. Sensibilitatea, rămînînd împovărată de fragilitate fiziologică, se impune totodată și ca receptivitate generoasă față de marile drame sociale și față de idealuri luminoase care cer bărbăție pentru a le putea rămîne fidel.

Sensibilitatea lui Albert Camus nu este frapantă la prima vedere. Și însăși apartenența lui la tipul slab poate părea îndoielnică. Totuși numeroase trăsături permit o atare categorisire, cu atît mai mult cu cît tuberculoza gravă de care a suferit se pare că a accentuat unele elemente incontestabil specifice tipului slab. Oboseala cronică, veșnica tortură a îndoielilor, slăbirea progresivă a memoriei, grija pentru economisirea propriei energii mereu scăzînde, nehotărîrea în fața alternativei de a abandona sau de a continua munca de creație, teama obsesivă de a nu fi înhumat de viu etc. — toate acestea, chiar dacă s-au grefat ca elemente ostile viguroasei sale zestre ereditare meridionale, l-au făcut *practic* să adopte conduita unui tip slab constituțional. Angoasa camuseană nu este un atașament insalubru față de o mentalitate la modă abordată pentru a simula un mare rafinament spiritual; ea poartă pecetea sinceră a unei sensibilități fiziologice excesive, dar depășește orizontul meschin al preocupărilor pentru propria persoană și îmbrățișează problema acută a destinului omenirii. Valoarea umană a atitudinii camuseene constă tocmai în nonabandonarea efortului de creație în lupta pentru înseninarea orizontului umanității. Optimismul camusean este cert, dar rămîne un miracol în fața căruia trebuie să te înclini. Iar stilul de muncă

al lui Camus și propriile lui reflecțiuni despre munca sa creatoare denotă o permanentă grijă pentru a-și pune potențialul organic scăzut la adăpost de imprevizibilul perturbant : cultul ascezei, aversiunea pentru amor etc. În opera lui Camus, erotismul este simplificat pînă la proporțiile unei anexe a contactului cu peisajul natural reconfortant. Multe alte trăsături ale creației camuseene s-ar putea explica prin aceeași sensibilitate excesivă, dar nu mai insistăm asupra lor.

Stilul de muncă metodic al lui Ch. Darwin este de obicei etichetat ca tipic pentru temperamentul flegmatic. În realitate, sensibilitatea excepțională a lui Darwin este în totală opoziție cu indolența flegmatică. Extraordinara bunătate și delicatețe sufletească a lui Darwin, sensibilitatea la convingerile religioase ale membrilor familiei (pe care s-a ferit să-i șocheze cu ateismul ce decurgea din doctrina sa), teama de operații chirurgicale care l-a determinat să abandoneze studiile medicale, capacitatea de muncă foarte redusă (maximum 3 — 4 ore pe zi în cîteva reprize), ca și multe alte trăsături, asupra cărora nu mai insistăm, îl caracterizează ca aparținînd tipul slab, mai ales sub aspectul conduitei sale umane. Dar mai importantă este influența sensibilității sale excesive asupra stilului său de muncă creatoare. Sensibilitatea la detalii teoretice imperceptibile pentru alții, tortura benevol acceptată a îndoielii în fața incertitudinilor teoretice, combaterea anticipată a eventualelor obiecții viitoare la adresa concluziilor sale și mai ales scrupulozitatea aproape morbidă în elaborarea operei sale capitale *Originea speciilor* (a cărei publicare ar mai fi fost amînată cine știe cît, dacă nu ar fi fost insistența prietenilor), toate acestea indică un stil de muncă impregnat de particularitățile psihologice ale tipului slab. Nu este exclus ca participarea la expediția pe vasul „Beagle" să-i fi subminat rezistența organică și să-i fi inoculat trăsături de tip slab, inițial absente sau slab exprimate, dar acest fapt nu schimbă faptul practic al conduitei sale umane și al stilului său de muncă, care echivalează cu comportarea unui tip slab.

Încadrarea tipologică greșită în cazul lui Darwin poate că este determinată și de intenția de a-l feri de stigmatul unui tip temperamental socotit inoportun pentru un om de știință : melancolicul, chipurile, ar fi bun cel mult pentru creație artistică, dar nu are ce căuta în știință. Poate că insistînd aici asupra noțiunii de „sensibilitate", în locul titulaturii de „melancolic", vom contribui la a-i ajuta pe istoricii științei să scape mai ușor de capcane semantice. Într-adevăr, „sensibil" sună mai bine pentru un om de știință decît „melancolic".

Un studiu mai atent asupra datelor biografice ale diferitelor personalități creatoare ar putea să ne ofere și alte surprize în afară de cea a cazului Darwin. Oricum ar fi, dacă rezultatele unor studii de acest gen vor contribui la reabilitarea și mai fermă a tipului slab, cu atît mai bine. Studiul creativității nu ar avea decît de cîștigat.

OPINII DESPRE CĂRŢI

„CONTRADICŢIA" LUI MAIORESCU, sau de la Adevăr la Creaţie

DE

M. CIURDARIU

Semnificaţia şi valoarea reală a cărţii *Contradicţia lui Maiorescu**, privită ca operă critică, cu greu s-ar lăsa determinate numai pe baza textului acestui controversat eseu. Modul contradictoriu în care a fost primită cartea la apariţie arată că în percepţia şi judecata critică a recenzenţilor operau subiacent şi consideraţii de valoare pentru care textul propriu-zis constituia mai mult un pretext. Dincolo de valoarea în sine a eseului, prezumată de unii cititori a priori, erau puse în discuţie, cu sau fără intenţii partizane (pro sau contra), persoana însăşi a autorului, semnificaţia poziţiei sale în critica ultimului deceniu literar. Faptul e o dovadă în plus că în percepţia şi judecata critică asupra unei opere intervin întotdeauna criterii a căror determinare exactă ţine mai mult de dorinţa decît de putinţa noastră. De aceea, oricît s-ar strădui N. Manolescu să ne convingă de teza că însemnătatea şi valoarea unui scriitor trebuie căutate exclusiv în „opera" sa, deoarece „opera transcende omul", îi vom putea cita *in contrarium* nu puţine *cazuri în care semnificaţia personalităţii transcende opera*. Este tocmai cazul lui Maiorescu, de a cărui „operă" se ocupă în recentul eseu, dar este, credem, păstrînd proporţiile, şi propriul său caz.

„Lecturile" sale critice, impresioniste sau nu, şi-au dobîndit în topografia cîmpului literar de la noi marca şi prestigiul unui punct de vedere. Contrar unei presupoziţii curente, lucrul cel mai greu în lumea ideilor, a ideaţiei critice îndeosebi, este să ai şi să reprezinţi „un punct de vedere". Iar în critică acest punct nu poate fi decît unul propriu, original şi originar, o poziţie-perspectivă din care să vezi şi la care să raportezi, în chip unitar, tot ceea ce viaţa şi cultura, respectiv literatura, îşi oferă ca eveniment şi problemă. A te instala într-o dogmă sau în (pre)judecăţile critice ale altora nu înseamnă încă a deţine un punct de vedere, în sensul criticii. Opinii

* Nicolae Manolescu, *Contradicţia lui Maiorescu*, Bucureşti, Edit. „Cartea românească", 1970, 324 p.

Rev. filoz., 18, 1, p. 89–97, Bucureşti, 1971

asupra cărților poate rosti oricine ; puncte de vedere numai criticii, cînd sînt critici. Refuzînd deliberat anume obișnuințe și comodități dogmatice ale gîndirii, N. Manolescu și-a făcut din sentimentul și ideea creației un ideal estetic, proiect de lectură călăuzitor, normă de referință și criteriu de valorizare. Eticheta sub care a fost rubricată la noi această modalitate a criticii e cunoscută de toți : „critică creatoare".

Dacă ar fi să dăm o definiție lapidară acestei critici, să-i găsim o notă diferențială, specifică, am renunța la orice predicat, spunînd : critica e creatoare cînd *este*. Înaintea oricărui predicat, a oricărei determinări, ea trebuie *să fie*. Ca și arta, ca și viața, ca și creația în genere. Spre deosebire de artiștii adevărați care creează din marmura brută a vieții, criticul „artist" e un sculptor ciudat care preface în material statuile artiștilor spre a-și dura din ele propria operă.

În *Contradicția lui Maiorescu*, N. Manolescu se arată a fi un astfel de sculptor ciudat. El ia statuile lui Maiorescu făurite de interpreții dinaintea sa, ia opera lui Maiorescu însuși, la preface în material de construcție și plăsmuiește din ele, după o tehnică proprie, o nouă statuie : *Maiorescu văzut „din interior"*. Construit adică nu după vechea metodă — istorică și biografică — a fidelității exterioare față de obiect, tehnică detectabilă la mulți dintre sculptorii tradiționali, ci după o concepție de inspirație modernă, „ontologică" și anamnetică, constînd în descinderea reflexivă la izvoare și la origini, acolo de unde personalitatea lui Maiorescu și-a extras substanța formativă și arhetipică, „puterea de a vedea, de a se întreba și de a spune". Heidegger ar numi această manieră *anfängliche Denken* (gîndire originativă). Făcîndu-ne să asistăm la operația însăși a modelării statuii, a zămislirii ei bucată cu bucată, N. Manolescu ne oferă totodată, în același spirit modern, spectacolul creației critice în acțiune, imaginea ei cinematică. Spre a nu fi bănuit, cum se întîmplă, de facilități impresioniste (precum odinioară Călinescu în modelarea statuii eminesciene), el și-a pus alături, ca simplu fundal al evocării, un bine echipat și dens aparat critic (*Apendice* de note și citate, p. 273 — 324).

Cum arată Maiorescu în urma acestui proces de „re-creație" critică ? Ce trăsături noi aduce imaginea lui față de ceea ce știm prin tradiție ? Impresia primă, globală este că opera se susține prin ea însăși, cu alte cuvinte există. Nu e un alt sau un nou Maiorescu, în sensul în care Ion Negoițescu ne-a dat în critică un *alt* Eminescu, dar în orice caz un Maiorescu diferit de cel tradițional sau de fotografii. Nimic din efigia „didactică", „pedagogică", „culturală", erudită. Foarte mult din figura de reformator, întemeietor, profet. Părțile statuii se articulează interior după un gînd peste tot prezent, dar nemanifest. Detalii și rînduri cunoscute din Maiorescu redobîndesc viață și puteri semnificative, nu rareori valori inedite. Linii de profil în care G. Călinescu citise indicii ale omului comun („mondenitatea" lui Maiorescu) devin la Manolescu expresii ale unor atitudini cu înțeles mai adînc, ținînd de structura inconștientului maiorescian. Sînt, desigur, în noua imagine și trăsături ce amintesc de portrete anterioare (E. Lovinescu, Vl. Streinu, T. Vianu, Călinescu), dar întregul imaginii e altul, și el contrastează cu modelele vechi. Posedăm, pe scurt, o figură a lui Maiorescu modernizată, mai îndrăzneț stilizată și interiorizată, spiritual mai subtilă, mai expresivă în dublu înțeles : pentru originalul portretului, Maiorescu, și pentru sculptorul său, Manolescu.

Ideea originală însă, aceea care animă concepția autorului, și din care s-a străduit să facă o trăsătură a eroului său, este „contradicția”. Preferînd-o ca titlu al operei, interpretul a ținut să-i sublinieze rolul și greutatea în proiectul lucrării.

Nu știm ce rațiuni au prezidat opțiunea lui Manolescu pentru acest titlu, ce considerații l-au constrîns să asocieze de numele lui Maiorescu un atribut atît de echivoc. Să-i fi sugerat acest titlu convingerea sa, exprimată în carte că, pentru Maiorescu „unitatea ființei nu este, nici ea, abstractă, ci vie, contradictorie, dialectică”? (p. 106). Oricum, decizia fiind un drept al său în calitate de critic și de „artist”, ne autorizăm de la dreptul cititorului de a comenta și căuta o explicație „contradicției”. Modul în care N. Manolescu o justifică, termenii în care o formulează au pus în încurcătură pe nu puțini dintre recenzenții eseului. De ce contradicție? Și de ce tocmai la Maiorescu sau numai la el? Este, incontestabil, un act de curaj să atribui tocmai „contradicție” unei personalități care-și făcuse din lupta împotriva contradicțiilor o rațiune a vieții. „Nimic nedrept decît contradicția”, scria undeva Maiorescu. Tratînd ideile și lucrurile *sub speciae aeternitatis*, el s-a arătat impasibil la mișcare, devenire, contradicție, socotite metafizic, pe urmele lui Kant, efecte ale forțelor pasiunii. Accentele de valoare cădeau, la el, în gîndire pe *logic* (= adevăr teoretic), în simțire pe *echilibru, armonie, compensație* (= clasic), în acțiune pe *mijloace* (= modern, realist). Toate negațiile sale polemice au fost negații în numele logicului („neadevărul”, „eroarea”, „minciuna”, confuziile, „contradicțiile”), în numele echilibrului și armoniei („forme fără fond” în cultură, idei fără „simțămînt” în artă, idealuri fără entuziasm în viață), în numele acordului dintre mijloace și scopuri în practică. N. Manolescu nu ignoră, desigur, asemenea trăsături; dimpotrivă, le recunoaște explicit în carte atunci cînd scrie: „Maiorescu s-a contrazis rareori și nu s-a schimbat mai de loc, purtînd dintru început în sine o operă în care nu există idei divergente, aștri singuratici și rătăcitori” (p. 18). Recunoașterea nu-l împiedică totuși să dezvolte în carte ideea „contradicției” și să-i dea o formulare pregnantă în capitolul de concluzii („*Contradicția lui Maiorescu*”).

„Un început absolut — explică autorul eseului — se constituie în sine, fără opoziție, căci el afirmă ceva fără să nege: Maiorescu afirmă negînd, într-o continuă opoziție cu « formele fără fond » ale înaintașilor. *Structura însăși a operei lui Maiorescu este contradictorie: spiritului « religios » al întemeietorului îi răspunde spiritul « polemic » al celui care neagă.*

Oricărui gest creator îi premerge la Maiorescu unul destructiv: în critică, în poezie, în istorie” (p. 264).

Dacă analizăm formularea în termenii ei, „contradicția” își dezvăluie fără greutăți secretul confuziei și misterul logic. Fiindcă prin ea autorul enunță numai aparent propoziții dialectic antitetice. Termenii ei adevărați au de fapt curs valabil într-o *perspectivă axiologică*, în imperiul valorilor și al creației culturale (artistice). Numai în orizontul axiologic și artistic apar situații în care o vocație creatoare („spiritul religios”) întîmpină rezistența și opoziția spiritului „polemic” negator, duhul mefistofelic al negării. Și de acest înțeles axiologic-negativ al „negației” era conștient Maiorescu însuși atunci cînd își nota într-o pagină a *Însemnărilor*: „Din simplă negație nu se produce niciodată o evoluție”. Convingerea nu l-a

împiedicat totuşi pe Maiorescu în acţiunea sa culturală (nu de „creator"), să „afirme negînd", să distrugă înainte de a construi. Prin *actul* predicativ (de negaţie şi afirmare) al lui Maiorescu acţiona de fapt însăşi logica (şi dialectica) dezvoltării noastre istorice, ca purtător şi subiect real al „contradicţiei". Această logică a fost şi este nevoită, „din nefericire" (şi din fatalitate istorică !), să nu poată afirma şi „crea" *ceva* decît după ce neagă şi distruge „polemic" *altceva*. În măsura în care Maiorescu întruchipează un astfel de agent predicativ în cultura noastră, un simbol al necesităţii de a „afirma negînd", N. Manolescu are tot dreptul să lege de numele său „ contradicţia". Şi în acest sens *descoperirea* sa este într-adevăr o *invenţie* „creatoare", o idee originală şi fecundă. Originală prin modul conceptual-figurat în care vizează o particularitate şi o permanenţă istorică a culturii româneşti, fecundă prin maniera subtilă de a ridica străvechea dispută în jurul lui Maiorescu la o meditaţie lucidă, elevată asupra destinelor culturii noastre, din trecut şi de azi.

Tocmai această meditaţie critică (şi filozofică), infuză în textul şi subtextul „lecturii" lui Manolescu, ne determină să-i alăturăm, „prin opoziţie", o altă lectură filozofică, — istorică şi „ontologică" în acelaşi timp. Scopul ei nu e altul decît elucidarea sensurilor „contradicţiei", a raţiunilor pentru care N. Manolescu şi-a „asumat-o" deschis în eseu : „Contradicţia lui Maiorescu este, păstrînd toate proporţiile, şi contradicţia noastră ... " (p. 269 — 270).

Ne îngăduim să citim şi să înţelegem această afirmaţie a lui N. Manolescu puţin diferit : contradicţia este a lui Maiorescu în măsura în care este a lui N. Manolescu. Vrem să spunem că e asumată de autor prin proiecţie creatoare, că este, cu alte cuvinte, *întîi inventată, pe urmă descoperită*. În critică, spunea G. Călinescu, „*a descoperi este tot una cu a inventa*". Propoziţia constituie deviza nescrisă a criticii estetice „creatoare". Descifrăm în ea, totodată, înţelesul unei mutaţii de accent, mutaţie ce caracterizează în linii mari evoluţia criticii *estetice* româneşti de la Maiorescu la N. Manolescu : tranziţia de la o formulă critică inaugurată în numele şi sub semnul axiologic al *Adevărului* la o formulă critică desfăşurată sub semnul *Creaţiei*. Despre „adevăr" nu putem spune că îl „inventăm", ci numai că îl descoperim. Creaţia, fără a ignora sau exclude adevărul, şi-l asumă după un principiu al ei, de esenţă teleologică.

Talentul critic al lui Maiorescu („un extraordinar talent", zicea Caragiale) s-a exercitat sub auspiciile şi direcţia conştiinţei sale filozofice, adică ale unui mod de gîndire şi de cunoaştere ce interferează cu arta, dar nu se identifică cu ea. Căci adevărul artistic îşi *in*stituie obiectivitatea şi universalitatea prin actul creator subiectiv, adevărul filozofic le *con*stituie prin cogito, reflecţie, inter-rogaţie, cu-noaştere, dia-lectică. Arta singură începe cu adevărat şi autentic, graţie *unicităţii* (singularităţii) actului ei creator, instituant, filozofia întotdeauna re-începe prin recurs la *unitatea* (universalitatea) principiilor constituante. Viziunea artistului se manifestă sub specia *atitudinală* a lui *in-* (in-genium, in-cepere, in-venţie, in-spiraţie, in-tuiţie, in-stituire, interioritate) ; viziunea filozofului sub specia *relaţională* a lui *co-*, *ob-* şi *inter-* (cognitio, concept, constituire, obiectivitate, obligaţie, interogaţie, înţelegere).

Vrem să spunem, cu aceste consideraţii, că „vocaţia începutului absolut", atribuită de Manolescu lui Maiorescu, se poate explica la fel de

bine și chiar mai coerent prin *dimensiunea filozofică* a conștiinței sale decît printr-o vocație creatoare de esență artistică. „Marii critici — scrie N. Manolescu — sînt însă creatori : ei își inventează obiectul și, vorbind despre opere, vorbesc în fond despre ei înșiși. Critica este creație cînd revelă o personalitate ... Noi (cei de astăzi . — *M. C.*) inventăm într-un cadru dat, înăuntrul unor limite și respectînd niște norme ; Maiorescu inventa normele înseși, .. normele criticii și normele literaturii“ (p. 202 și 203). Întrebarea e dacă Maiorescu „inventa“ aceste norme ca *artist* sau le „descoperea“ ca *filozof*? Dacă la el poate fi vorba de *creație* sau mai curînd de putere de *înțelegere*? Dacă „absența“ subordonării sale față de opere exprimă atitudinea „creatorului“ sau mai mult detașarea filozofului? Toți interpreții autorizați ai lui Maiorescu au relevat și subliniat, ca o trăsătură esențială a personalității lui, filozofia. *Radicalitatea* maioresciană — „vocația începutului“ — este o radicalitate filozofică și critică și ea se poate încadra perfect în definiția kantiană a cunoașterii filozofice ca o *cognitio ex principiis*. „Spiritul critic“ pre-maiorescian nu era filozofic, nu mergea la rădăcina lucrurilor, era lipsit de radicalitate. Termenii în care îl formulează și îl aplică Maiorescu îi aparțin exclusiv, lui și generației junimiste, și ei țin de radicalitatea filozofiei ca perspectivă a „cunoașterii din principii“. Nu întîmplător adversarii din epocă ai „Junimii“ au ironizat și incriminat tocmai „filozofia“ grupării, pretenția ei la o „direcție“ radicală față de trecut. Ce altceva este, în fond, faimoasa „luptă pentru adevăr“ a lui Maiorescu decît o luptă pentru o perspectivă globală și radicală asupra culturii românești, asupra „normelor“ ei. Imperativul maiorescian al adevărului exprima, în esență, un imperativ etic și axiologic, mai puțin unul „științific“.

Insistăm asupra acestui punct — conștiința filozofică a lui Maiorescu —, deoarece, în exegeza sa, N. Manolescu înclină să vadă și să explice radicalitatea maioresciană (vocația „începutului absolut“) cu precădere în sensul *creativității artistice*, eludînd sursa ei principală : *filozofia*. Înclinația e vizibilă și în propozițiile autorului referitoare la filozoful Maiorescu : „În filozofie, logică, psihologie, el vede însă tot o *creație*“ (p. 11). „A crea idei e tot una cu a le trăi“, „le inventează, exprimîndu-le“. „Ideile sînt, în filozofie, ca și oriunde, materialul; creația începe cu stilul“ (p. 108 — 109).

Realitatea e că în filozofie creatorii cu adevărat mari sînt rarități. Nu pentru că oamenii nu au ori, vorba lui Maiorescu, nu „le vin idei“, dar pentru că cei mai mulți nu știu (și nu pot spune) cum „le vin“, cum ajung în posesia lor. Le lipsește conștiința, „vocația“ începutului, puterea de a se ridica la principii și la universal, care ființează deopotrivă în lume și în conștiință, în subiect. Ceea ce definește în primul rînd pe filozof nu este „creația“ și „stilul“, ci puterea de înțelegere și judecată, facultatea pătrunderii la „începuturi“ și consecvența menținerii la nivelul lor. Fără a fi un mare filozof, Maiorescu a fost o personalitate autentic filozofică, și nu credem că exagerăm dacă îi aplicăm lui însuși, păstrînd, firește, proporțiile, fraza cu care definise personalitatea gînditorului de la Königsberg : „Kant a fost și a rămas toată viața sa un filozof ; filozof în scrieri și filozof în acțiuni, cu o perfectă armonie între doctrină și faptă“.

Restituind personalității și conștiinței lui Maiorescu dimensiunea *filozofiei* în accepția ei de formă, nivel și modalitate a vieții spirituale, vom înțelege fără dificultăți de ce spiritul său „polemic“ („negativ“) nu

putea să intre, în ceea ce îl priveşte, în conflict şi „contradicţie" cu spiritul creator şi afirmativ; de ce *negaţia* polemică („un negativism atît de radical", zicea Vianu, după Ibrăileanu) poartă la el aceeaşi pecete a radicalităţii ca şi afirmaţia „religioasă". „Istorismul — explică T. Vianu — ar fi dezarmat critica sa. Dar Maiorescu nu se comportă ca istoric, ci ca filozof". Avîndu-şi *rădăcina comună* în radicalitatea conştiinţei filozofice (metafizice), negaţia şi afirmaţia se explică una pe alta, se presupun una pe alta. Maiorescu neagă radical pentru că afirmă radical în sensul filozofiei critice. „Doctrinalismul lui — comentează Lovinescu — e strict filozofic şi nicidecum istoric; toate formele lui culturale pleacă de la criterii abstracte şi nu de la consideraţii istorice". Lucrurile acestea le ştie de altfel şi autorul *Contradicţiei lui Maiorescu*, precum rezultă din unele afirmaţii ale sale: „Spiritul « religios » şi cel « polemic » nu sînt însă, la Maiorescu, numai simultane: adesea, ele se confundă"; „ ... rădăcina ... trebuie căutată în zonele cele mai adînci şi mai obscure ale geniului său, acolo unde înclinaţia către polemică şi înclinaţia către impersonalitate se confundă, acolo unde spiritul negativ, ce există prin opoziţie, şi spiritul pozitiv, edificator în absolut, nu se pot despărţi"; „negaţia originară se converteşte în demonstraţie impersonală ... " (p. 265). Afirmaţii juste, uşor interpretabile în sensul rădăcinii (radicalităţii) filozofice a conştiinţei lui Maiorescu şi al precizării că negaţia polemică, fiind de natură filozofică, trebuie admisă, principial, ca *impersonală*. Căderile în spirit „polemic" pur „istoric" ţineau la Maiorescu de accidentele personalităţii, nu de esenţa principialităţii.

Dar N. Manolescu ne oferă în cartea sa şi o altă dovadă că pretinsa „contradicţie" a lui Maiorescu reprezintă o proiecţie „asumată" înainte de a fi „descoperire" interpretată. Ne referim la o pagină excelentă a cărţii sale, un fragment în care îl regăsim întreg pe autor, cu „puterea sa de a vedea, de a se întreba şi de a spune", cu preferinţele şi antipatiile sale, cu laturile tari, dar şi cu acelea — caracteristice — care produc neadeziune. După ce declarase „spiritul polemic" maiorescian drept termen negativ, contradictoriu opus „spiritului creator", N. Manolescu descoperă acum o nouă contradicţie în chiar sfera „spiritului polemic": între polemiştii mărunţi şi marii polemişti.

„Într-o polemică — scrie N. Manolescu — nu căutăm neapărat de partea cui este dreptatea (iar mobilul unei polemici păstrează rareori un înţeles pentru necontemporani), dar ciocnirea a două spirite încărcate de electricitate, lovirea munţilor în capete deasupra izvorului de apă vie. Numai polemiştii mărunţi, fără talent, îşi pierd umorul, se înverşunează să convingă de « dreptatea » lor, spumegă de mînie ca valurile care se izbesc zadarnic de stînci şi, în cele din urmă, ajung la invectivă. Marii polemişti, fierbînd şi ei pe dinafară, sînt calmi în sinea lor, detaşîndu-se cu gravitate de obiectul discuţiei, ridicîndu-se la pura plăcere a minţii omeneşti de a face dovada puterii sau subtilităţii ei. Impresia e de luptă cu piedici puse de adversar, cînd, în fond, ei îşi creează singuri dificultăţile spre a se bucura de învingerea lor. O polemică adevărată e un motiv de apropiere şi de stimă între adversari, care, despărţiţi în cutare privinţă, se simt înrudiţi pe planul superioarei intelectualităţi" (p. 81).

Ne place să considerăm această zonă drept „polul plus", pozitiv al cărţii lui N. Manolescu. Şi al criticii sale, „artistice". El se constituie mai mult din finalităţi decît din existenţe; e mai curînd un tărîm de

năzuințe, de îndemnuri și de chemări decît obiect istoric de cunoaștere și constatare. De la cîmpul neguros al confruntărilor polemice și al pasiunilor războinice, gîndirea e solicitată mereu mai sus, către spectacolul reconfortant al purei plăceri intelectuale, al exercițiului întăritor al facultăților spiritului, al competiției olimpiene de idei, calmă, atemporală. Este imperiul autotelic al „impersonalității“ maioresciene, al *libertății* și *creației* ca scopuri în sine, situat dincolo de imperiul contingențelor istorice, unde toți se bat — polemic — cu toți, pentru „adevărul“ lor, pentru „dreptul“ lor, efemer, la existență ... creatoare. Către acest imperiu al creației polarizează axiologic cuvintele, frazele și semnificațiile scrisului lui N. Manolescu, ale eseului său, unele cu semn pozitiv, „în sus“, altele cu semn negativ, „ în jos“. În direcția „jos“ se înscriu, semantic, cuvinte și expresii ca : polemiști, mărunți, fără talent, dreptate, contemporani, înverșunează, să convingă, spumegă, mînie, valuri zadarnic, invectivă, piedici ; în cealaltă, expresiile : marii polemiști, necontemporani, izvor de apă vie, calmi, gravitate, pura plăcere a minții, subtilitate, creează singuri, superioară, intelectualitate. O atare scindare bipolară de planuri și de sensuri îți amintește fără să vrei dualitatea din viziunea gravă, simbolică a versurilor lui Barbu :

„E dat acestui trist norod
Și oul sterp ca de mîncare,
Dar viul ou, la vîrf cu plod,
Făcut e să-l privim la soare !“

Dacă extindem procedeul la întreaga carte a lui N. Manolescu, vom constata fără surprindere aceeași tensiune axiologic-bipolară, într-o direcție, ascensivă, gravitînd : *vocație*, *creație*, *invenție*, *libertate*, *ruptură*, *început*, *absolut*, *Idee*, *tensiune*, *impersonalitate*, *etern*, *pur*, *în sine*, *interioritate*, *subiectivitate*, *stil*, *operă* ; în cealaltă, seria antonimelor corelate : *mediocritate*, *imitație*, *conformitate*, *necesitate*, *mecanism*, *istorie*, *inerție*, *accidental*, *efemer*, *impur*, *dependent*, *contingent*, *exterior*, *obiectiv*, *individ*, *document*, *biografic* etc.

Constatarea aceasta ar fi însă incompletă și incorectă dacă nu i-am alătura imediat o alta, mai interesantă, care conferă dihotomiei de mai sus, evocatoare de romantism, o dimensiune nouă, dramatică, proprie spiritului modern. Prin ea, transcendența teleologică a „imperiului libertății“ e convertită în imanență concretă și vie, în durată și sens pur subiectiv, interior și inefabil, avîndu-și ființa și sursa în chiar sînul realului, al vieții și istoriei, și trimițînd, atunci cînd trimite, doar figurat la lumea ideală de „dincolo“.

Prin această dimensiune nouă, spiritul creator modern trăiește cu luciditate „contradicția“, condiția sisifică a tensiunii spirituale de depășire și autodepășire, de rezolvare continuă, clipă de clipă, a problemei fundamentale care este zbaterea conștiinței omului între *efemer* și *etern*. Demonul spiritului modern e Timpul. Masca lui, luciditatea. Nemaitrăind existența în adîncul și Adevărul ei (ad-verum), nu-i mai rămîne, ca și lui Faust, decît o salvare : „Creația“.

Nota aceasta modernă constituie miezul nevăzut al *Contradicției lui Maiorescu*, care este în fond o contradicție între două epoci diferite,

cu mentalităţi şi sensibilităţi diferite : epoca lui Maiorescu şi epoca lui Manolescu. Acest cadru modern al meditaţiei sale, autorul îl subliniază lucid atît prin moto-ul lovinescian al cărţii, ca avertisment, cît şi prin revenirea la el, în final. Iar concluzia de la sfîrşitul eseului pare şi mai elocventă pentru spiritul modern care a prezidat această carte.

„Sîntem obligaţi să trăim mereu în prezent, abstragerea se cheamă la noi laşitate. Fiecare descoperire este, în fond, o redescoperire, şi ne luptăm cu patimă nouă pentru cauze vechi şi pe care alţii înaintea noastră le-au cîştigat sau le-au pierdut. Avem conştiinţa că începem mereu ... şi scepticism faţă de toate începuturile. Trăim în cultul provizoriului şi al relativului. Sub orice construcţie pe care o începem, bănuim

« un zid părăsit
şi neisprăvit »" (p. 272).

O altă pagină a cărţii ridică sentimentul acesta de provizorat la rangul de reflecţie raţională, filozofică : „În fond, ceea ce ne interesează astăzi este unicul lucru care ne interesează. Sîntem prea copleşiţi de istoria noastră spre a n-o gîndi pe a predecesorilor noştri în funcţie de ea ... Istoria a încetat a mai fi cadrul existenţei umane ; se confundă cu existenţa umană însăşi. Omul nu se mai situează în istorie, omul *este* istorie ; din durată exterioară şi abstractă, istoria a devenit durată interioară şi concretă" (p. 136).

Cu această perspectivă teoretică şi cu înclinaţia „creatoare" a lui N. Manolescu, devine limpede sensul „asumat", subiectiv al „contradicţiei" lui Maiorescu. Pentru autor, obiectul cercetat devine obiect „asumat", descoperit printr-o proiecţie a prezentului în trecut. Lucru pe care N. Manolescu îl recunoaşte cu francheţe şi cu o luciditate care, oricum, îi face cinste : „O astfel de contemporaneitate (a lui Maiorescu. — *M.C.*) este mai degrabă imaginară decît reală, şi ea rezultă din dezvăluirea sîmburelui de eternitate care se găseşte în orice produs al istoriei" (p. 266).

De aceea avem numeroase motive să dăm dreptate acelor recenzenţi ai cărţii care, fie cu sens de elogiu, fie cu sens de reproş, observau că, vorbind şi scriind despre Maiorescu, N. Manolescu vorbeşte şi scrie despre sine, *despre contemporaneitatea sa.* Dar acest merit pentru unii şi defect pentru alţii caracterizează tocmai „spiritul critic" orientat spre „Creaţie" (Artă), în opoziţie cu spiritul critic orientat spre „Adevăr" (ştiinţific, filozofic). De aceea ne-au plăcut în mod deosebit şi am reţinut dintre elogiile aduse cărţii sale, două formule fericite prin care un poet l-a definit pe autor şi cartea sa : „Asumîndu-şi personajul cu atîta lăcomie şi inteligenţă, Nicolae Manolescu îşi scrie, de fapt, autobiografia ideală ... *Contradicţia lui Maiorescu* fixează un critic excepţional şi o primejdie la fel : aceea decurgînd din enorma putere de a minţi verosimil a lui Manolescu".

Un *teoretician* al nostru în domeniul criticii literare mărturisea odată, nu fără modestie exagerată, prefaţîndu-şi opera de sinteză în materie : „Adevărurile sînt ale epocii, erorile numai ale mele". Ca *practician* al criticii creatoare, N. Manolescu ar putea susţine, fără spirit „polemic"

sau de contradicție, despre cartea sa: „Erorile sînt ale epocii, adevărul numai al meu”. Căci pentru un critic ce se prețuiește ca „artist”, condiția primă, *sine qua non* este să fie adevărat el însuși, integral și ne-„mărginit”, adevărat în subiectivitatea sa: în gîndire, în simțire și în expresie. Numai astfel, și începînd de aici, adevărul *său*, ca adevăr al creației (*sensus communis aestheticus*), va avea șanse să devină și adevăr al *celorlalți*, iar prin ceilalți al epocii și al istoriei (*sensus communis logicus*). Să întrunească adică, așa cum năzuise și „Criticul” Maiorescu, „*lumina adevărului și căldura frumosului*”.

CRONICA IDEILOR

FORMALISMUL SISTEMULUI SOCIOLOGIC GURVITCHIAN

DE

H. CULEA

Apreciat sau contestat, considerat hiperempirist sau idealist, dialectician al „integralismului" sau metafizician speculativ, G. Gurvitch, ca sociolog, merită atenția cercetărilor marxiști, iar opera sa se cuvine atent analizată. Faptul că în literatura noastră de specialitate din ultima vreme analiza sistematică a consacrat monografii mai întîi unor autori ca Talcott Parsons, R.K. Merton, Ch.W. Mills, E. Durkheim etc. nu face decît să accentueze și mai mult necesitatea abordării critice multilaterale și a operei sociologice gurvitchiene.

În articolul de față vom încerca cîteva considerații preliminare la o analiză a sistemului sociologic al gînditorului francez de la cărui dispariție se împlinesc cinci ani.

I. COORDONATELE TEORETICE ALE SISTEMULUI SOCIOLOGIC GURVITCHIAN

Opera de specialitate a lui G. Gurvitch poartă oare însemnul unui sistem în înțeles de ansamblu logic-coerent de teze sociologice axate consecvent pe principii teoretice și metodologice fundamentale?

Răspunsul nostru la întrebare este afirmativ, cel puțin dacă avem în vedere aspectul formal al sistemului, respectiv coerența sa logică intrinsecă. De altfel, această „coerență" este împinsă atît de departe de Gurvitch, încît, uneori pentru a facilita, clasificarea — potrivit „schemei operaționale" construită ad-hoc — a fenomenelor, relațiilor, proceselor și unităților sociale, el manipulează „sistemul" său sociologic într-o manieră... dogmatică.

Ambiția lui Gurvitch de „a regenera" dialectica și marxismul infuzîndu-le o doză de proudhonism s-a concretizat, evident, într-o alterare flagrantă a conținutului celor dintîi. Cît privește năzuința lui spre sinteza unor orientări sociologice apusene, Gurvitch a izbutit doar parțial

Rev. filoz., 18, 1, p. 99–110, București, 1971

o depăşire a microsociologiei prin macrosociologie, a tendinţelor empirist-pozitiviste prin „hiperempirismul dialectic". Suficiente temeiuri totuşi pentru ca opera sociologică a acestui autor să se înscrie ca una dintre cele mai comentate în sociologia contemporană nemarxistă.

Baza teoretică a sistemului sociologic gurtvichian o alcătuiesc următoarele postulate, pe care le vom reda într-o terminologie cît mai apropiată celei utilizate de autor :

1. Realitatea socială (sau, mai precis, „fenomenul social total"), pentru a fi abordată (cuprinsă) sociologic, se cere tipologizată, calitativ şi discontinuu, din unghiul de privire al „palierelor în profunzime".

2. Aceste paliere sînt în număr de zece : suprafaţa morfologică şi ecologică ; organizaţiile sociale sau aparatele organizate ; modelele sociale ; conduitele colective de anume regularitate desfăşurate în afara aparatelor organizate ; trama rolurilor sociale ; atitudinile colective ; simbolurile sociale ; conduitele colective efervescente, novatoare şi creatoare ; ideile şi valorile colective ; stările mentale şi actele psihice colective.

3. „Palierele în profunzime", disociate de sociolog, se dezvăluie însă observaţiei ştiinţifice nemijlocite ca „rataşate la realitatea socială totală". Or, această *realitate* se prezintă în două „ipostaze" : microsociologică — manifestările cele mai simple de sociabilitate — şi macrosociologică-grupuri, clase şi societăţi globale.

4. Manifestările cele mai simple de sociabilitate sînt : sociabilitatea prin fuziunea parţială în „Noi" şi sociabilitatea prin opoziţie parţială (raporturile cu aliaţii). Masa, comunitatea şi comuniunea sînt „stările proprii" raporturilor de sociabilitate prin fuziune (sentimentul „de Noi") ; relaţiile de apropiere, depărtare şi mixte sînt cele trei tipuri de raporturi ce pot fi stabilite cu alţii.

5. Grupul ca „unitate colectivă reală, dar parţială, direct observabilă şi fondat pe atitudini colective continue şi active, avînd o operă comună de îndeplinit, unitate de atitudini, opere şi conduite, care constituie un cadru social structurabil, tinzînd spre o coeziune relativă a manifestărilor sociabilităţii", constituie o realitate socială macrosociologică nemijlocită şi direct observabilă.

Deosebit de variate în societatea contemporană, grupurile pot fi tipologizate după „dimensiunile" lor privind : conţinutul, mărimea, durata de fiinţare, ritmul activităţilor ce se desfăşoară înăuntrul lor, măsura dispersiei membrilor lor, fundamentul de alcătuire (grupare), modul de acces, gradul de exteriorizare, funcţiunile, orientarea, modul de penetraţie în societatea globală, gradul de compatibilitate cu alte grupuri, modul de constrîngere a membrilor, principiile organizării interne, gradul de unitate al membrilor.

6. Clasele sociale, care, după G. Gurvitch, sînt „supragrupuri particulare, de foarte mare anvergură, reprezentînd macrocosmosuri de grupuri subalterne, macrocosmosuri a căror unitate se fundează pe suprafuncţionalitatea lor, rezistenţa lor la integrarea în societatea globală, incompatibilitatea lor reciprocă (a claselor — *H.C.*) între ele, structurarea lor puternică implicînd o conştiinţă colectivă predominantă şi opere de ci-

[1] G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, t. I, Paris, P.U.F., 1963, p. 305.

vilizație specifice", apar abia în „societățile globale industrializate, în care modelele tehnice și funcțiunile economice sînt în mod deosebit accentuate" [3].

7. Tipurile de societăți globale existente în istorie, în număr de 10 (inclusiv un tip de societate a viitorului pe care G. Gurvitch o denumește „societatea planificată după principiile pluralismului colectivist"), sînt „macrocosmosuri de tipuri particulare (care ele însele se dovedesc microcosmosuri de manifestări ale sociabilității) și de clase sociale" [4].

Stabilirea tipurilor de structuri globale (de societăți globale) presupune utilizarea unei serii de criterii, dintre care cele mai importante sînt :

a) ierarhizarea grupurilor ; b) combinarea manifestărilor de sociabilitate ; c) accentuarea palierelor în profunzime ; d) scara modurilor de diviziune a muncii și acumulării ; e) ierarhia reglementărilor sociale (controlului social) ; f) sistemul operelor de civilizație care cimentează structura globală ; g) scările de temporalitate ; h) formulele determinismului sociologic global.

Din analiza postulatelor teoretico-metodologice enunțate rezultă că G. Gurvitch concepe „sistemul" său sociologic ca realizînd, într-o manieră coerentă, trei specii de tipologii sociologice : una *abstractă* sau microsociologică, adaptată studiului celor mai simple manifestări de sociabilitate, una *abstract-concretă*, de factură macro-sociologică, adaptată studierii grupurilor, și una *concretă*, plenar-macrosociologică, adaptată studiului claselor sociale și societăților globale. Demersul sociologic nu poate fi însă redus doar la manipularea unei singure tipologii din cele amintite, deoarece"... este tot atît de imposibil de a face microsociologie[5], fără a ține seama de sociologia grupurilor și de tipologia societăților globale, precum este imposibil de a face macrosociologie neglijînd microsociologia" [6].

În consecință, teoria sociologică generală, intitulată adesea sociologie generală, elaborată de G. Gurvitch, „aplică" toate trei demersurile amintite la următoarele șapte grupuri de probleme[7] : probleme generale ale analizei microsociologice ; probleme ale sociologiei genetice ; probleme de morfologie socială ; probleme ale sociologiei economice, industriale și tehnologice ; probleme ale sociologiei operelor de civilizație (sociologia semnelor, a simbolurilor etc. ; sociologia cunoașterii, a religiei, moralei, dreptului, artei, limbii, educației) ; probleme ale psihologiei colective, probleme de etnologie sociologică și de sociologie istorică.

---

[2] *Ibidem*, p. 401.

[3] *Ibidem*, p. 402.

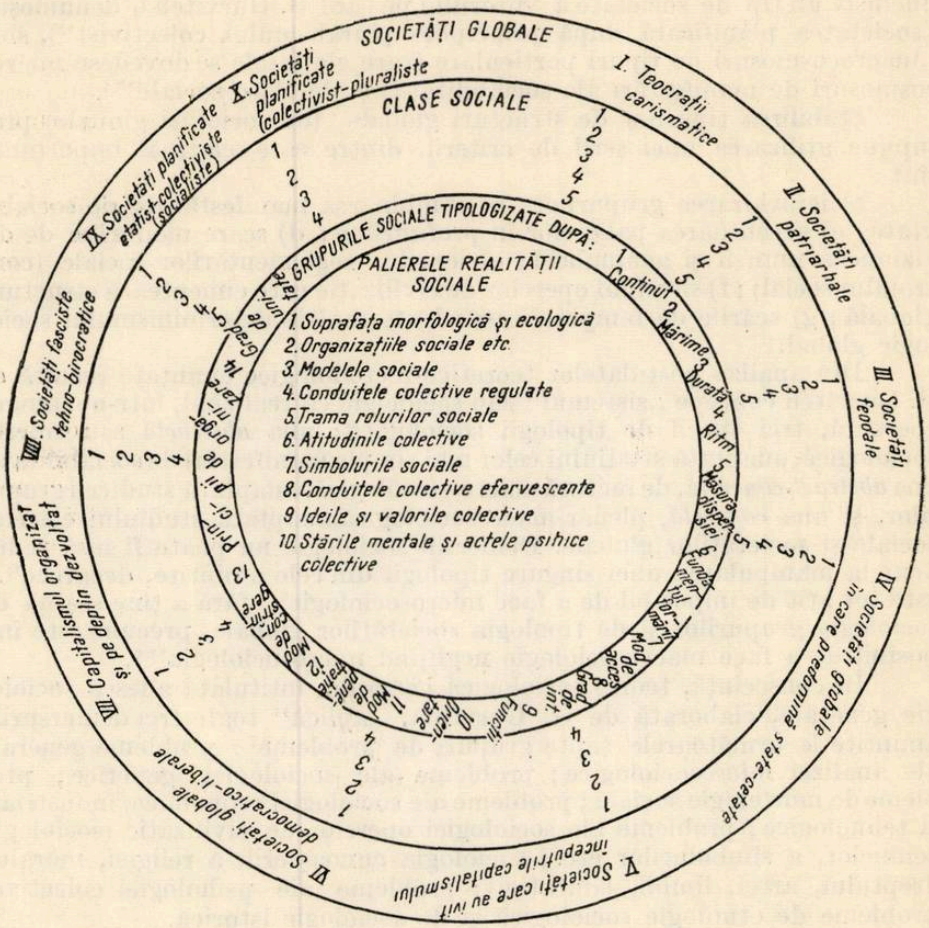
[4] *Ibidem*, p. 12.

[5] Atragem atenția asupra faptului că G. Gurvitch dă conceptului de microsociologie un sens diferit față de cel curent în sociologia pozitivistă contemporană sau în sociologia moreniană, unde, după cum se știe, prin microsociologie se subînțelege sociologia grupurilor mici. Or, pentru G. Gurvitch, microsociologia înseamnă, înainte de toate, studiul manifestărilor de sociabilitate (prin „fuziune" sau „opoziție"), iar grupurile (mici sau mari) sînt considerate a fi obiect de studiu pentru macrosociologie. Este important de reținut această distincție, cu atît mai mult cu cît în literatura noastră de specialitate se face adeseori greșeala de a se considera microsociologia lui G. Gurvitch ca sinonimă microsociologiei, elaborată de J. Moreno.

[6] G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 119.

[7] Vezi *Problematica sociologiei generale*, propusă de autor în acest sens, în *La vocation actuelle de la sociologie*, t. I, p. 24—25, și realizată concret în dispunerea problemelor tratate în cele două volume ale cunoscutului său *Traité de Sociologie*, vol. I, P.U.F., Paris 1959 ; vol. II, 1962.

Caracterul de sistem al sociologiei generale gurvitchiene rezultă cu deosebită pregnanță din felul unitar în care sînt descrise (tipologizate) și explicate (raportate la formulele determinismului) toate problemele amintite mai sus.



Aceeași ,,schemă tipologică'' și aceleași formule ale determinismului sînt aplicate de Gurvitch fie că întreprinde analiza moralei sau a cunoașterii, fie că întreprinde analiza unor probleme de sociologie economică, de psihologie colectivă etc. Oricare ar fi problema dezbătută, sociologul francez o abordează prin prisma celor trei specii de tipologii sociologice amintite (abstractă, abstract-concretă, concretă). Cu alte cuvinte, descrierea datelor problemei se realizează în termenii ,,formulelor de sociabilitate'' ale tipologiei de grup etc., iar explicarea lor se realizează, deopotrivă, atît prin microsociologia ,,palierelor de profunzime'', cît și prin macrosociologia ,,determinismelor totale și globale''. De aceea schema demersului sociologic gurvitchian, avînd la temelia sa postulatele amintite, constituie, după opinia noastră, principala expresie a sistemului său sociologic

și poate fi exprimată (formalizat) printr-un graf, relativ simplu (și inerent simplificator), de felul următor (vezi mai sus. *Schema sistemului sociologic gurvitchian*) [8].

Vom exemplifica, pe cazul sociologiei morale, spre pildă, modalitatea în care G. Gurvitch aplică „schema de sistem", exprimată în graful de mai sus.

Sociologia vieții morale întreprinde, după Gurvitch, „studiul corelațiilor funcționale dintre genurile, formele, sistemele de atitudini morale, pe de o parte și tipurile de cadre sociale (societăți globale, clase, grupuri, manifestări ale sociabilității), pe de altă parte..."[9]. În consecință, după ce autorul disociază taxonomic „genurile" (în număr de 8), „formele" (în număr de 6) și „sistemele de atitudini" morale (în număr de 10, analog tipurilor de „societăți globale" existente), purcede la evidențierea modului în care fiecare dintre acestea se află corelată și variază ca funcție în raport cu parametrii grafului amintit. În acest fel, genurile și formele de moralitate, dispunerea și ierarhizarea lor concretă vor fi puse în corelație și condiționate de manifestările de sociabilitate, de grupurile și clasele concrete, de societățile globale. De altfel, „sistemele de atitudini morale", ca fenomene sociale totale, vor fi tot atîtea cîte tipuri de societăți globale există.

Mutatis mutandis, aceeași operație va fi realizată în demersurile sociologice asupra dreptului menite să depisteze „corelațiile funcționale dintre genurile, prescripțiile și sistemele de drept și tipurile de cadre sociale"[10] micro și macrosociale. Sau, în cazul sociologiei cunoașterii, sarcina acestei discipline este stipulată de Gurvitch în termenii următori: „În primul rînd, *studiul corelațiilor funcționale care se pot stabili între diferitele genuri ale cunoașterii, diferitele accentuări ale formelor în interiorul acestor genuri, diferitele sisteme (ierarhii ale acestor genuri)*, pe de o parte, și, pe de altă parte, cadrele sociale, și anume societățile globale, clasele sociale, grupurile particulare și manifestările diverse ale sociabilității (elementele microsociale)"

Firește, nu dorim să reducem aportul teoretic adus de „sistemul" gurvitchian doar la configurarea schemei, pe temeiul căreia am constituit graful și am dat exemplele de mai sus. Susținem însă că această schemă constituie „nucleul" respectivului sistem sau ,mai precis spus, expresia sa formală. Sîntem puși în acest caz, ca și cazul sistemului sociologic al lui Dimitrie Gusti, în fața unei scheme cuprinzînd, pe de o parte, „variabilele" condiționării (la Gusti, spre exemplu, *cadrele* cosmologic, bio-

[8] Graful indică următoarele: sfera cea mai largă a „fenomenului social total" o dețin „societățile globale" (în număr de 9+1). Fiecărui tip de „societate globală" îi sînt imanente clase sociale (altele, evident, în fiecare societate globală) și grupuri sociale. Elementele de constituire ale grupurilor, claselor și societăților sînt manifestările de sociabilitate, care și ele sînt fenomene sociale totale, dar cu caracter astructurat. Secționate vertical, toate tipurile de fenomene sociale totale dezvăluie dispunerea fenomenului în straturi (paliere) de profunzime (tot în număr de 10).

Deci, potrivit grafului respectiv, care exprimă, după opinia noastră, atît ierarhia (pe „verticală" a fenomenelor sociale totale, cît și dispunerea „dimensiunilor" acestora din urmă (pe „orizontală"), analiza sociologică a oricărui fapt social constă, în spiritul sistemului lui G. Gurvitch, în travaliul de raportare, corelare sau covariație a respectivului fapt cu componentele „schemei" astfel reprezentată.

[9] Vezi *Traité...*, t. II, p. 148.

[10] G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 191.

logic, psihologic, istoric), iar pe de altă parte fapte şi procese sociale „rezultante" (la Gusti, „manifestările" economice, spirituale, juridice şi politice). Desigur, numărul variabilelor şi al funcţiilor diferă considerabil de la un autor la altul. De pildă, la Gurvitch, analiza deosebit de nuanţată a realităţii sociale a dus la disocierea unui număr considerabil de variabile şi funcţii. Cu toate acestea, ideea schemei este aceeaşi : pe de o parte, variabile, pe de alta, funcţii. Oricît ar interacţiona „variabilele" cu „rezultantele", mai cu seamă în schema lui G. Gurvitch, sensul condiţionării rezultantelor este unic.

Rezultă oare că în demersurile sociologiei „schemele de sistem" sînt inutile ? Menţionăm, deocamdată, că o anume schemă operaţională este absolut necesară în cursul oricărei cercetări sociologice de teren. Căci, după cum se ştie, progresul cercetărilor empirice este condiţionat şi de stadiul de dezvoltare al anumitor procedee mintale analogice (scheme mintale, modele, tipuri ideale etc.), şi de transducţie (extrapolări şi transferări semantice concrete sub raport logic etc.).

Întrebarea care se pune este, deci de a şti dacă şi întrucît „schema operaţională", propusă de G. Gurvitch, poate contribui la încadrarea şi „mlădierea" înţelegerii fenomenologiei realităţii sociale.

Evident, cu ajutorul „schemei" propuse de Gurvitch se pot izbuti, cum a dovedit însuşi autorul ei, reale progrese în demersul taxonomic, adică în acel demers care tinde să disocieze cu fineţe proprietăţile (analitice, de structură, relaţionale, tipologice etc.) incluse în notarea şi caracteristicile noţiunilor sociologice. Binenţeles, distincţiile noţionale gurvitchiene, exprimate prin termeni originali, construiţi de cele mai multe ori *ad-hoc*, nu duc la constituirea unui inventar de „indicatori" operaţionali de factură empirică pozitivistă şi manipulabili, *tale quale*, în cazul cercetărilor de teren. Terminologia gurvitchiană de specialitate este încă adeseori abstractă, chiar absconsă, valoarea ei euristică rezidă însă în „virtualităţile" ei, în capacitatea noţiunilor etc. de a fi convertite în indicatori empirici-operaţionali.

Schema gurvitchiană constituie, de asemeni un auxiliar preţios întru surprinderea unor aspecte („dimensiuni") ale *formei* relaţiilor şi unităţilor sociale. Astfel, „cadrul", manifestărilor sociabilităţii", presupunînd distincţia dintre masă, comunitate şi comuniune, conduce spre o disociere fină a *formelor* pe care le îmbracă relaţiile sociale dintre oameni. „Cadrul" *grupuri particulare* îmbogăţeşte sensibil gama de forme posibil a fi depistate în ce priveşte tipurile concrete de asociere a oamenilor. Discuţie ar putea comporta doar aşa-numitele cadre macrosociale (clase sociale, societăţi globale), propuse de Gurvitch şi care se dovedesc confuze şi sărace în conţinut faţă de „cadrele" similare propuse de marxism, respectiv conceptele de clasă socială şi de formaţiune social-economică.

Aşadar, virtuţile(şi limitele fundamentale, totodată) ale sistemului sociologic gurvitchian şi ale „schemei" prin care se exprimă rezidă în *mijloacele* propuse pentru depistarea unor dimensiuni ale „formei" sociale. Sistemul sociologic elaborat de G. Gurvitch este însă, prin aceasta, funciarmente *formalist*. Gurvitch ar protesta evident împotriva încadrării sistemului său sociologic la capitolul „sociologie formalistă", ca şi împotriva relevării importanţei acestui sistem, în primul rînd pentru ana-

liza formelor vieţii sociale. Aprecierea noastră, aflată în contradicţie cu aprecierile nemarxiste curente, îşi poate dovedi însă temeiul. Ca sociologie în primul rînd a formei sociale, gurvitchianismul a uzitat şi abuzat de concepte şi scheme. Vom proba aceasta prin analiza valorii şi a limitelor teoriei lui G. Gurvitch asupra ontologiei sociale.

II. SISTEMUL GURVITCHIAN CA ONTOLOGIE SOCIALĂ

Ontologia socială, presupune, în ipostaza ei de teorie, un corp de teze privind principiile comune ale oricărei realităţi sociale, privind determinările şi structura realităţii sociale, regularităţile acesteia. G. Gurvitch îşi construieşte, în consecinţă, viziunea sa ontologică din următoarele patru „piese" teoretice : 1. Sociologia în profunzime ; 2. Teoria celor „trei scări" fundamentale : a) microsociologică ; b) macrosociologică particulară – grupuri particulare şi clase sociale ; c) macrosociologică propriu-zisă — societăţi globale structurate ; 3. Teoria raporturilor dintre fenomenele sociale totale, structurate şi elementele lor astructurate ; 4. Teoria determinismului sociologic şi a dialecticii sociale.

Vom încerca o sumară privire critică asupra acestora :

Referitor la 1. Teoria lui G. Gurvitch cu privire la „sociologia în profunzime" delimitează realitatea, după cum însuşi autorul o arată, „oarecum artificial", deoarece „profunzimea straturilor (palierelor — *H.C.*) nu este o chestiune de ontologie, ci de metodologie" [11]. La G. Gurvitch, după cum am mai spus, „magma" planului ontologic se constituie din planul metodologic, din „schema" amintită. Dar această operaţie nu se realizează în intenţii idealiste (negarea realităţii sociale ca existenţă), ci formaliste. Disociind metodologic realitatea, ea dezvăluie sociologului doar dimensiunile ei disociate, discontinue, respectiv „imperiul formelor". G. Gurvitch nu caută „materia socială", ci forma (mai bine zis formele) socială. De aceea şi refutează el principalele preocupări substanţiale şi esenţialiste ale sociologiei secolului al XIX-lea, considerînd teoria sa sociologică drept o replică *concretă* dată „vechilor" ontologii sociologice care căutau să soluţioneze „false probleme", ca : destinul şi sensul devenirii social-istorice ; progresul social ; antinomia individ-societate ; cauza de „ultimă instanţă" (biologică, antroporasială, demografică, tehnologică, psihologică, spiritualistă etc.) ş.a.

Chiar şi atunci cînd C. Gurvitch consideră că se referă la conţinuturile vieţii sociale, la „materia socială," el tratează de fapt (cazul microsociologiei, de pildă), forma (maniera) relaţiilor sociale. Ceea ce, evident, nu constituie un demers inutil.

În plan ontic, evenimentele sociale (obiecte, indivizi, relaţii interumane), care constituie suprafaţa vieţii sociale în continuă dinamică, se structurează, destructurează şi restructurează continuu — atît pe *orizontală* (ivind multitudinea de forme şi maniere de legături între oameni : grupuri, comuniuni etc.), cît şi pe *verticală* (construind o ierarhie de straturi şi nivele aflate mai aproape sau mai în afund în raport cu suprafaţa evenimenţială). Din nesfîrşita varietate a ipostazelor în care se află

[11] Vezi G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, vol. 1,.

morfologia socială (suprafața evenimențială), dinamica socială (istoria vieții sociale), dialectica socială (interacțiunea dintre „paliere", dintre sincronic și diacronic, dintre amorful social și structura societății etc.), sub observarea științifică a sociologiei, cad doar anume „dimensiuni", anume ipostaze. Cele privind „formele" sociale sînt într-adevăr de un interes central. Și ele se referă, după opinia mea, la :

1. Formele de legături între oameni (tipuri de asociere etc.) ; 2) structura faptelor sociale (complexe de evenimente, de relații sociale, procese sociale etc.), surprinsă sub forma : sistemelor de interese (generatoare ale praxisului social, economic, politic etc,) ; a organizațiilor și instituțiilor ; a valorilor culturale obiectivate (sisteme de idei și valori, tipuri și stiluri culturale etc.) ; a conduitelor sociale modelate de norme, patternuri etc ; 3. aspectele formale (de formă) ale dinamicii sociale (destructurări, restructurări etc.), exprimate în creativitatea umană, în originalitatea praxisului istoric ș.a.m.d. ; 4. aspectele funcționale și de sistem ale procesului autoreglării sociale (formele autoreglării pe principiul *feed-back*-ului etc.).

Fireşte, în încercările pe care sociologia contemporană le întreprinde întru dezvăluirea „dimensiunii" formale a realității sociale, teoria gurvitchiană cu privire la „palierele în profunzime" este de un real interes.

Limitele acestei teorii încep însă de acolo de unde întreg efortul sociologic tinde a se slei doar în acest demers, abandonînd cu premeditare *analiza de conținut* a vieții sociale.

Opera lui Gurvitch nu dezvăluie legitatea ierarhizării și dinamicii „palierelor în profunzime" și nici nu caută forțele motrice, cauzale „de ultimă instanță" ale rolului și locului pe care un „palier" sau altul îl dețin într-o „unitate colectivă" reală dată. G. Gurvitch *analizează* doar. El descrie : α) formele pe care le îmbracă structurarea materiei sociale la fiecare nivel ; β) forma de interacțiune a palierelor în ansamblu. De aceea Gurvitch nu conferă sociologiei funcții prognostice, predictive, cu privire la dinamica „conținuturilor sociale". Admite însă posibilitatea predicției în domeniul formelor sociale. Exemplul cel mai frapant, în acest sens, îl constituie predicția pe care o face în legătură cu dispunerea „palierelor", a formelor de sociabilitate, a operelor de civilizație etc. în noul tip de societate globală hărăzit — după C. Gurvitch — viitorului, societatea colectivist-pluralistă, descentralizatoare.

Referitor la 2—3. Formalismul concepției gurvitchiene cu privire la cele „trei scări" fundamentale ale realității sociale rezidă în postulatele cu privire la pseudoproblema privind „elementarul" și „complexul" social.

Pentru G. Gurvitch, cele „trei scări" fundamentale ale realității sociale sînt, în ordinea crescîndă a complexității lor : scara microsociologică ; scara grupurilor particulare și a claselor sociale ; scara societăților globale și a structurilor lor. Multiplele „maniere" (feluri, forme) de a fi legat, „de totul social și în totul social" constituie elementarul, elementele vieții sociale. „Scările" realității sociale și faptele sociale din care se constituie diferă, în complexitatea lor, după varietatea, bogăția, funcționalitatea și structuralitatea acestor forme ale realităților interumane.

Întrebarea dacă realitatea socială este compusă din elemente microscopice simple și ireductibile și-au pus-o nenumărați sociologi preocupați să depisteze *elementarul* din viața socială. Hobbes, spre pildă, a crezut

să fi găsit elementul, elementarul realității sociale în individul izolat, identic cu oricare altul și supus în devenirea sa unui determinism mecanic. Pentru formalistul Simmel, elementară în societate este doar „relația reciprocă a elementelor" [12], elementele fiind indivizii, iar relația dintre ei avînd conținut psihic. Conținuturile psihice ale indivizilor capătă, prin relațiile reciproce dintre ei, o anumită formă nouă. Aceste *forme* pot deveni independente, oarecum substanțiale și într-un anume sens constituie elementarul vieții sociale. Sau, dimpotrivă, pot constitui o „rețea nesubstanțială de relații" [13] între oameni.

Pentru Max Weber, *acțiunea socială* este cea care dă naștere colectivităților și complexelor sociale. Metodologic, tipul *ideal* sau, în general, procedeele tipologice, sînt acelea cu ajutorul cărora pot fi explicate elementele realității sociale respectiv *acțiunile sociale.*

Durkheim și Pareto considerau că societățile evoluate sînt combinări de societăți simple, acestea din urmă constituind „elementarul" în raport cu cele dintîi. Alăturarea, cu totul contestabilă, între primitiv sau arhaic și elementar (termen care desemnează nu atît o fază istorică, ci un dat ireductibil, cel mai simplu) este operată și de către unii sociologi sau etnologi moderni, deși teza ca atare s-a dovedit de mult depășită.

Căutarea *elementarului social* este, așadar, proprie unui lung șir de sociologi. La G. Gurvitch, „*Fenomenul social total*" — formă de manifestare a complexității sociale — se raportează la elementarul social (*recte*, manifestările de sociabilitate) sub forma raportului dintre structura sa și elementele sale astructurate. Această teză de esență „formalistă" deține un rol extrem de important în teoria ontologică gurvitchiană. Căci, pentru G. Gurvitch, manifestările sociabilității, deși „elemente" ale vieții sociale, sînt prin conținut fenomene sociale totale și conțin deci, virtual, toate palierele în profunzime. Doar forma lor *astructurată* le conferă în ierarhia structurată a realității sociale locul de „elemente" sociale. Numai în această ipostază, „manifestările de sociabilitate" constituie elementele componente ale oricărei unități colective reale, recte grupuri particulare, societăți globale etc.

Așadar, teoria raporturilor dintre fenomenele sociale totale, structurate și fenomenele sociale totale, astructurate, deci elementare, nu manipulează enunțuri referitoare la conținuturile vieții sociale. Din punctul de vedere al conținutului, al „materiei sociale", atît „scara" microsociologică, cît și „scările" macrosociologice exprimă fenomene sociale totale, adică realități ontice cărora le sînt proprii „palierele în profunzime" aflate „într-o unitate ireductibilă și indecompozabilă".

Caracterul abstract al acestor teze gurvitchiene poate crea impresia unei „originalități" și „fertilități" terminologice. Dar neclaritățile ivite din felul în care G. Gurvitch concepe raportul dintre fenomenele sociale totale, structurate, și cele astructurate sînt mai numeroase decît preciziunile aduse. Menționăm, în primul rînd, neclaritatea fundamentală legată de problema construirii structurii complexe din forme astructurate, elementare.

---

[12] G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig, 1908, p. 5.

[13] Leopold von Wiese, *Allgemeine Soziologie*, München, 1924, *Soziologie*, Berlin, 1931, p. 12.

Cu toate acestea, unele din aceste idei sînt de un real interes pentru metodologia sociologică. Am aminti aici, de pildă, caracterul sugestiv al ideii că raportul dintre necesitatea socială şi conjunctura socială poate fi abordat sociologic şi prin „tehnica" distingerii dimensiunilor „structurate", formale, ale proceselor şi relaţiilor sociale, de cele astructurate sau destructurate, *recte* in-formale.

Referitor la 4. Ca metodă şi ontologie socială, în acelaşi timp, dialectica, după cum arată. P. Sorokin, posedă, potrivit sociologiei lui G. Gurvitch, caracteristicile următoare :

A. Proprietatea de a demola orice concept cristalizat, în scopul împiedicării „mumificării" acestora ;

B. Proprietatea de a cere să fie luate în considerare atît ansamblurile, cît şi elementele constitutive, atît totalităţile, cît şi părţile lor ;

C. Proprietatea de a reclama o atitudine activă faţă de orice stabilitate artificială, atît în realitate, cît şi în planul gîndirii conceptuale ;

D. Calitatea de a scoate în relief tensiunile, opoziţiile, conflictele, luptele dintre contrarii şi contradictorii ;

E. Însuşirea de a cunoaşte adecvat mişcarea totalităţilor sociale reale şi istorice ;

F. Proprietatea de a reflecta mişcarea reală a societăţii, deoarece dialectica este calea de curgere a „totalităţilor umane", în primul rînd a celor sociale şi istorice ;

G. Aptitudinea de a se privi ea însăşi ca parte a unui raport dialectic „ce se stabileşte între obiectul construit de ştiinţă, metoda folosită şi existenţa reală".

În ce priveşte multiplicitatea procedeelor operaţionale ale dialecticii şi posibilitatea aplicării lor în sociologie, G. Gurvitch nutreşte o aversiune specific antimarxistă faţă de tendinţa de „inflaţie şi fetişizare" a procesului antinomiei. El militează, în consecinţă, pentru adoptarea şi practicarea în demersurile sociologiei a cinci procedee dialectice-operaţionale. Acestea sînt :

a) *Complementaritatea dialectică*, menită să respingă aparenţa excluderii reciproce a termenilor sau a elementelor contrare ; b) *implicaţia dialectică mutuală*, care constă în găsirea „sectoarelor secante" dintre elementele termenilor, adică a ceea ce face ca ele să se conţină, întrepătrundă, recupereze ; c) *ambiguitatea dialectică* sau *dialectica ambiguităţii*, care relevă contrastele ce există între „fraţii inamici", adică între ceea ce se atrage şi se respinge în acelaşi timp ; d) *polarizarea dialectică* referitor la procedeul clasic al observării triadei : teză, antiteză, sinteză ; în sfîrşit, e) *reciprocitatea perspectivelor*, care tinde să introducă distincţia între elementele sau termenii care nu se pretează nici la identificare, nici la separare şi a căror „imanenţă mutuală" este atît de intensă, încît provoacă „un paralelism sau o simetrie între manifestările lor".

Deoarece nu ne propunem aici o analiză de detaliu a „inovaţiilor" gurvitchiene în conceperea dialecticii, vom releva doar că defectele „tehnice" ale metodologiei dialectice gurvitchiene ni se par a fi : imprecizinea unor caracteristici atribuite dialecticii ; multiplicarea superfluă a procedeelor operatorii ; consideraţia că metoda dialectică poate fi mînuită independent de orice opţiune filozofică sau ştiinţifică ; apre-

cierea că, sub raportul conținutului, *libertatea umană* este cea care exprimă în primul rînd dialectica vieții sociale. Este vorba de acea libertate a omului în societate care constă din „acțiunile voluntare", spontane, clarvăzătoare, inventive, creatoare și care, „...izvorîte din focul actului însuși, provoacă întrepătrunderea motorului, a motivului și contingenței, străduindu-se să depășească, să răstoarne, să sfărîme toate obstacolele, să se modifice, să întreacă, să creeze din nou toate situațiile" [14].

În pofida atitudinii adesea utopice pe care G. Gurvitch o dovedește față de libertatea umană, el nu a închis ochii în fața evidenței, determinismului social. Cu un corectiv însă, determinismul sociologic, recunoscut de G. Gurvitch, nu ajunge întotdeauna pînă la evidențierea legilor sociale. Pentru G. Gurvitch, determinismul și legea sînt ca două sfere ce se întretaie, dar nu se cuprind. În viața socială, după opinia lui Gurvitch, legea se interferează doar cu cauzalitatea, iar cauzalitatea exprimă doar una din modalitățile „operatorii" ale determinismului social. În consecință, G. Gurvitch pune în evidență o multitudine de „procedee operaționale" menite să fundamenteze, în planul științei, formele determinismului social.

În timp ce știința sociologică folosește asemenea procedee operaționale pentru a parveni la *legea sociologică*, G. Gurvitch se oprește la jumătatea drumului. El neagă aproape total oportunitatea enunțului lege, atît a legilor cauzale, cît și a legilor de evoluție. Admite însă, în revanșă, o oarecare aplicabilitate a legilor funcționale și statistice și un uriaș cîmp de acțiune pentru ceea ce numește el cauzalitatea singulară.

Din această pricină, teoria gurvitchiană a determinismului social și a libertății umane sînt importante metodologic pentru sociologie doar în urma unei analize critice detaliate.

★

Forța și slăbiciunea teoriei gurvitchiene asupra ontologiei sociale rezidă în încercarea de a contribui la o explicație sociologică multilaterală a formelor vieții sociale. Pentru înlesnirea acestei *explicații*, G. Gurvitch a oferit: un cadru conceptual nuanțat în vederea disocierii „palierelor în profunzime", a „scărilor" fundamentale ale realității sociale, a modalităților dialectice ale determinismului social.

Creînd o terminologie acut diversificată, G. Gurvitch a purces, de asemenea, la stabilirea regulilor de asociere, corelare și covariație a faptelor sociale, ivind astfel o metodologie care stipulează „procedee operaționale" de manipulare a noțiunilor, a categoriilor, și conceptelor. Universul noțional al sociologiei gurvitchiene reflectă însă doar o singură dimensiune a onticului social, cea a *formelor*. De aceea dialectica elaborată de G. Gurvitch este mai curînd, oricît de paradoxal ar părea, un alt mod de a fi al logicii formale. Făcînd această remarcă, ne aflăm, evident, la antipodul unei susțineri, ca, spre pildă, cea datorată lui P. Sorokin și potrivit căreia G. Gurvitch ar fi comis greșeala „ de a subes-

[14] G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1963, p. 91.

tima, de dragul dialecticii, un instrument de cunoaştere atît de preţios ca logica formală".

Ar fi greşit să nu vedem că G. Gurvitch este un apărător deschis al poziţiilor teoretice şi ontologice în sociologie. Numai că teoria sa este mai curînd epistemologică, iar ontologia sa — metodologie. Ceea ce nu îndreptăţeşte însă, firește, ca *numai* pe acest temei sociologia generală a lui G. Gurvitch să fie clasificată drept idealistă, empiristă, subiectivistă, eminamente microsociologică. Socotim, de aceea, mai pertinentă aprecierea pe care ne-am străduit s-o fundamentăm în articolul de faţă şi potrivit căreia sociologia lui G. Gurvitch este *cea mai recentă şi mai completă variantă a sociologiei formaliste contemporane.*

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

CÎTEVA CONSIDERAŢII DESPRE O CARTE NOUĂ DE TEORIE A POLITICII *

Literatura ştiinţifică românească s-a îmbogăţit cu o carte care interesează cercuri largi de cititori.

În măsura în care face istorie, autorul precizează că aceasta nu este a ideilor sau a doctrinelor politice, ci a ştiinţei politice. Termenul de ştiinţă este însă luat, în prima parte a cărţii, *lato sensu*, cu semnificaţia de cunoaştere, ceea ce permite autorului să se sustragă de la obligaţia de a preciza dacă produsele gîndirii politice antice, medievale sau dintre cele moderne ale gîndirii utopiste, de pildă, sînt tocmai ştiinţă. Cartea prezintă, din tatonările gîndirii, paşii care s-au înscris pe linia progresului cunoaşterii fenomenului politic, pentru a reconstitui cu aproximaţie procesul istoric de elaborare a unei discipline autonome a politicii. De aceea orientările agnostice şi iraţionaliste rămîn la periferia interesului autorului.

Formaţia şi informaţia autorului i-au permis ca, asociind „opticii epistemologului perspectiva istoricului", să aducă o contribuţie reală la înţelegerea corectă a specificului reflexiei asupra fenomenului politic şi a rolului ştiinţei politice în societăţile actuale. Densitatea şi ţinuta teoretică elevată a cărţii rezultă din abilitatea cu care autorul a pus modalitatea istorică de cercetare în serviciul celei logice; astfel, ampla investigare istorică din prima parte este întreprinsă cu preocuparea manifestă de a învedera înţelegerea gîndirii politice de către ea însăşi şi de a degaja metodologia cunoaşterii în acest domeniu. Grija de a nu înfrumuseţa sau „moderniza" şi nici de a minimaliza sau neglija opera gînditorilor prezidează referirile la reprezentanţii medievali — europeni şi arabi —, renascentişti şi moderni ai gîndirii politice sau la diverse curente ale acesteia. Analizînd gîndirea socialist-utopică din unghiul de vedere special al sarcinii asumate, autorul relevă valoarea critică şi prospectivă a metodei utopiste, care introduce în literatura politică o modalitate nouă de denunţare a realităţilor social politice şi de construire a unui ideal, cu semnificaţia de plan raţional de reaşezare a societăţii.

După ce urmăreşte incidenţa ideologiei liberale (Alexis de Tocqueville) şi a sociologiei pozitiviste (Auguste Comte) asupra conţinutului şi metodelor gîndirii politice şi după ce ia în considerare ideile politice ale iluminismului şi ale generaţiei de la 1848 din ţările române, autorul determină prin cîteva trăsături evoluţia situaţiei gîndirii politice în cîmpul cunoaşterii, arătînd că, pînă la jumătatea secolului trecut, cunoaşterea în acest domeniu nu devenise nici ştiinţă, nici de sine stătătoare, datorită unor numeroase cauze sociale şi gnoseologice.

În carte se dezvăluie aportul revoluţionar al marxismului la dezvoltarea gîndirii politice, rolul filozofiei marxiste a istoriei în constituirea politicii ca ştiinţă, în potenţarea imensă a funcţiilor ei explicativă şi predictivă şi, prin aceasta, în transformarea teoriei politice

---

* Ovidiu Trăsnea, *Ştiinţa politică*, Bucureşti, Edit. politică, 1970 (325 pagini, 39 pagini note bibliografice, 31 pagini rezumate).

în bază nouă pentru normativitatea politică. „... Marxismul — arată autorul — lichidează ruptura dintre arta politică și știința politică, reprezentînd terenul pe care se realizează într-o formă superioară, consecventă unitatea dintre ele ... " (p. 100).

În înfățișarea dezvoltării științei politice în secolul nostru în Europa și în S.U.A. este permanent prezentă preocuparea de a releva soluțiile date problemelor epistemologice și, adesea, metodologice ale politologiei.

Valorificînd informația acumulată, partea a doua a cărții vizează să dea imaginea stadiului actual al științei politice. În legătură cu obiectul și locul ei în sistemul științelor, autorul respinge atît minimalizarea problemei definirii și redefinirii acestora, cît și rezolvările nesatisfăcătoare ale lor prin considerarea politologiei fie ca știință de intersecție, fie ca știință reziduală (complementară cu sociologia, dreptul, istoria), fie ca știință de sinteză, care o privează de obiect propriu la nivelul cercetării nemijlocite a faptelor. Știința politică apare autorului, pe bună dreptate, ca rod al unei investigații specializate, drept „o disciplină cu domeniu propriu atît sub raportul investigării nemijlocite, cît și sub acela al generalizării și sistematizării ... " (p. 229).

Cu privire la obiectul propriu-zis al politologiei contemporane se prezintă critic punctele de vedere *pro* și *contra* circumscrierii lui la stat, autorul opinînd că admiterea primului punct de vedere îngustează, pe de o parte, sfera politicii, iar pe de alta face irelevabilă specificitatea acesteia, statul realizînd și activități nepolitice. Subliniind că marxismul situează problema puterii în centrul științei politice, autorul consideră reducerea obiectului politologiei la aceasta ca nejustificată, întrucît disimulează sau estompează specificul politicului. Deși nucleu al politicii, puterea politică nu o epuizează, politice fiind și fenomene nestatale. Autorul dovedește că nu s-a reușit să se determine sfera specifică a politicii, să se înmănuncheze toate elementele care îi sînt proprii și invocă în explicarea acestei situații interesele diferite sau opuse, tradițiile diverse, apartenența la curente filozofice diferite, complexitatea obiectului etc.

Determinarea obiectului științei politice propusă de autor (p. 259) ne apare ca fiind prolixă. Cu condiția definirii prealabile a conceptului de politică, se poate reține precizarea că ea „... studiază în integralitatea sa (structural și funcțional) și în legitatea dezvoltării sale fenomenul politic ... " (p. 291).

Deosebit de sesizantă ne apare explicarea dificultăților în stabilirea raportului științei politice cu alte științe sociale, cu sociologia politică, de exemplu, printr-un caracter special al naturii politicului, și anume: „considerat în perspectiva structurală, ca element principal al structurii societății, el reprezintă, ca *sistem politic*, un subsistem al sistemului social total; privit însă în perspectivă funcțională (...), sistemul politic coincide cu (sau « acoperă » sistemul social total, fiind activitatea de conducere și de organizare a societății în ansamblu" (p. 269). Într-adevăr, politicul face parte dintr-o categorie de lucruri care au o funcționalitate disproporționat mai complexă decît structura (instituțională) proprie. Cum se știe, el funcționează sub forma partinității în filozofie, artă, științe sociale etc. Integrarea funcțională a fenomenelor sociale în sistemul politic le conferă acestora roluri sau funcții noi, politice, fără însă a le schimba natura specifică și originară. Respingînd și pansociologismul, și „imperialismul" politologic, autorul ajunge la încheierea că pentru domeniul complex al politicului este posibil și necesar un studiu concomitent și convergent dintr-o dublă perspectivă: politologică și sociologică.

Nuanțate, temeinice și juste ni se par și opiniile autorului asupra raportului politologiei cu științele juridice, îndeosebi cu teoria statului și a dreptului și cu dreptul constituțional, precum și cu filozofia politică, înțeleasă ca reflexie asupra limbajului, limitelor și scopului științei politice, ca o conștiință de sine teoretică a acesteia, ca logică, epistemologie și metodologie a ei, ca metapolitică.

Confirmîndu-se ea însăși ca o contribuție și de ordin metapolitic, cartea conține în încheiere referiri consistente la problema valorii datelor științei politice care trebuie apărată de reîntoarcerea atît la construcții speculative, cît și la hiperfactualism.

În carte se relevă ca *ratio essendi* a politologiei funcțiile ei explicativă, predictivă, și normativă, învederîndu-se virtuțile științei politice marxiste în aceste privințe. Ar fi fost interesant de cunoscut specificitatea realizării funcțiilor generale ale științei în politologie, precum și, mai pe larg, contribuția acesteia la fundarea unor discipline praxiologice.

Dincolo de valoarea ei intrinsecă, lucrarea lui Ovidiu Trăsnea are meritul de a contribui la reluarea preocupărilor sistematice de științe politice, întrerupte la noi multă vreme. Este de așteptat ca ele să se aplice mai atent asupra deosebit de bogatei și profundei gîndiri politice vii, în acțiune, dezvoltată pe plan intern și extern de partidul și statul nostru. Cartea de față îndeplinește o funcție preparatorie în acest sens.

Ștefan Georgescu

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CONGRESUL HEGEL LA STUTTGART

Aniversarea a două sute de ani de la naşterea lui Georg Wilhelm Hegel, a fost celebrată în oraşul natal al filozofului prin congresul organizat de Comitetul internaţional Hegel, în zilele de 12—15 iulie. În cele şapte colocvii consacrate studiului ştiinţelor naturii, teologiei, esteticii, filozofiei politice, teoriei marxiste, fenomenologiei şi filozofiei ştiinţelor au fost prezentate circa 50 de referate. John N. Findlay de la Universitatea din Yale, în expunerea sa *Hegel şi fizica*, a insistat în mod special asupra actualităţii lui Hegel în filozofia naturii şi asupra faptului că, deşi în multe detalii el este depăşit azi, principiile şi metodologia elaborate de el nu şi-au pierdut însemnătatea. Referatul prezentat de Joachim O. Fleckenstein (München) a insistat asupra metodei infinitesimale a lui Cavalieri în interpretarea lui Hegel, subliniind că filozoful german a fost unul dintre cei mai buni cunoscători ai lucrărilor despre calculul infinitesimal modern. La rîndul său, Albert Hofstätter de la Universitatea Santa Cruz (California) s-a referit la teza hegeliană că arta romantică reprezintă sfîrşitul şi disoluţia artei, teză pe care referentul o identifică în operele suprarealismului, constructivismului, pînă la dada, pop-art etc. O poziţie contrară a avut Helmut Kuhn (München), în sensul unei distanţări de estetica lui Hegel; el a considerat ca inadmisibilă ideea că arta clasică n-ar fi fost realizată decît în epoca antică a Greciei şi a subliniat că ţinta veritabilă a artei a fost întotdeauna, şi chiar în zilele noastre, depăşirea etapei pe care Hegel o numeşte romantică, depăşirea dezbinării şi a dezordinii.

Asupra gîndirii politice a lui Hegel a insistat colocviul IV, unde s-au purtat discuţii privind teoriile lui Hegel asupra dreptului roman şi noţiunea de jurisprudenţă de astăzi.

Colocviul V, despre teoria marxistă, a cuprins diferite comunicări care propuneau fie „revizuiri critice" ale materialismului istoric (H. Marcuse), fie interpretări de pe alte poziţii ideologice ale filozofiei marxiste şi ale legăturilor sale cu Hegel.

Joachim Schickel a prezentat un referat intitulat *Hegel şi China*, iar Hans Mayer s-a referit la *Noţiunile domn şi slugă* ale lui Hegel în literatura modernă. Erich Heintel (Viena) a cercetat motive de inspiraţie hegeliană în ultimele opere ale lui Paul Natorp, iar Kenley R. Dove de la Universitatea din Yale a analizat relaţiile dintre *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel şi *Fenomenologia* lui Hussert. Konrad Cramer (Heildeberg) a elaborat—pornind de la o critică a filozofiei lui Husserl şi Dilthey — criteriile pentru o eventuală influenţă a lui Hegel. Walter Biemel (Aachen) a dezvoltat teza că difuziunea lui Hegel în Franţa a fost realizată îndeosebi prin *Fenomenologia spiritului* şi s-a datorat, mai ales, gînditorilor francezi Kojève şi Hyppolite.

Expoziţia Hegel de la Wilhelmspalais a insistat asupra imaginii unui nou Hegel, fidel exponent al epocii sale.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Marie-Elisabeth Hülle
(Stuttgart)

La publication „Revista de Filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF 49, — DM 40.
Toute commande á l'étranger sera adressée á „Intreprinderea de comerț exterior — LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants de l étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:
  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, *Opere*, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub. red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuția la cercetarea problemei**, 1969, 245p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G.W.F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G.W.F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROS, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C.I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare și urbanizare. Schela Boldești**. Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub. red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261, p 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE:

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

* * * **Probleme de logică**, vol. III.

REV. FILOZ. 18, 1, P. 1 — 116, BUCUREȘTI, 1971

I.P.I. c. — 2007 | 43.503 | Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7971

TOMUL 18 1971

DIN SUMAR:

SCOP – ACȚIUNE – FINALITATE — SIMION PUNI

NECESITATEA LEGILOR ȘTIINȚEI ȘI PROBLEMA INDUCȚIEI — MIRCEA FLONTA

CÎTEVA IDEI FUNDAMENTALE CU PRIVIRE LA ANTROPOLOGIA ȘI ANTOLOGIA UMANISTĂ — J. P. van PRAAG (Olanda)

CULTURĂ ȘI UMANISM (III) — AL. TĂNASE

DE CE FILOZOFĂM? — NICULAE BELLU

2

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Intreprinderea de comerț exterior—LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7971.

REVISTA DE FILOZOFIE

BIBLIOTECA „ASTRA"
S.T.B.F.U.

Tomul 18 Nr. 2 1971

-- ULU 2014

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- SIMION PUNI, Scop—acţiune—finalitate 121
- OLIMPIU MATICHESCU, Pagini din lupta împotriva terorii fasciste, pentru apărarea vieţii militanţilor revoluţionari din lagăre şi închisori (1940—1944) 131
- MIRCEA FLONTA, Necesitatea legilor ştiinţei şi problema inducţiei 143
- CONSTANTIN NOICA, Categoria limitaţiei la Kant şi în gîndirea modernă 155

DISCUŢII

- J.P. van PRAAG (Olanda), Cîteva idei fundamentale cu privire la antropologia şi ontologia umanistă 165

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- AL. TĂNASE, Cultură şi umanism (III) 171
- NICULAE BELLU, De ce filozofăm? 183

CRONICA IDEILOR

- ELENA FLOREA, Tipologia naţiunii. Principalele puncte de vedere 193
- PETRU BERAR, Ideea contemporană de ateism şi dificultăţile fideismului . . . 203

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Din istoricul eticii ştiinţifice (*Vasile Zamfirescu*) 221

Rev. filoz. 18, 2, p. 117—224 Bucureşti 1971

12.872

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 2** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- СИМИОН ПУНИ, Цель—действие—конечность 121
- ОЛИМПИУ МАТИКЕСКУ, Страницы из истории борьбы против фашистского террора, в защиту революционных борцов, брошенных в лагери и тюрьмы (1940—1944) 131
- МИРЧА ФЛОНТА, Необходимость законов науки и проблема индукции . . 143
- КОНСТАНТИН НОИКА, Категория ограничения у Канта и в современном мышлении 155

ДИСКУССИИ

- Ж. П. ван ПРААГ (Голландия), Несколько фундаментальных идей в связи с антропологией и человеческой онтологией 165

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- Ал. ТЭНАСЕ, Культура и гуманизм (III) 171
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Почему мы философствуем? 183

ОБЗОР МНЕНИЙ

- ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Типология нации. Основные точки зрения 193
- ПЕТРУ БЕРАР, Современная идея атеизма и затруднения фидеизма . . . 203

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Из истории научной этики (*Василе Замфиреску*) 221

Философский журнал, **18**, *2*, 117—230, Бухарест, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 2 1971

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

- SIMION PUNI, But—action—finalité 121
- OLIMPIU MATICHESCU, Pages de la lutte contre la terreur fasciste pour la défence de la vie des militants révolutionnaires se trouvant dans les camps de concentration et dans les prisons (1940—1944) 131
- MIRCEA FLONTA, Nécessité des lois de la science et le problème de l'induction . . 143
- CONSTANTIN NOICA, Catégorie de la limitation chez Kant et dans la pensée moderne 155

DISCUSSIONS

- J. P. VAN PRAAG (Hollande), Idées fondamentales concernant l'anthropologie et l'ontologie humaniste 165

NOTES PHILOSOPHIQUES

- AL. TANASE, Culture et humanisme (III) 171
- NICULAE BELLU, Pourquoi philosophe-t-on ? 183

CHRONIQUES DES IDÉES

- ELENA FLOREA, Tipologie de la nation. Principaux points de vue 193
- PETRU BERAR, L'idée contemporaine d'athéisme et les difficultés du fidéisme . 203

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- A propos de l'historique de l'éthique scientifique (*Vasile Zamfirescu*) 221

Rev. filoz. 18, 2, p. 117—224 Bucureşti 1971

STUDII ŞI ARTICOLE

SCOP — ACŢIUNE — FINALITATE

DE

SIMION PUNI

Edificarea socialismului pe pămîntul românesc, lichidarea claselor exploatatoare şi a antagonismelor sociale, triumful deplin al relaţiilor de producţie socialiste în întreaga economie, făurirea unităţii socialiste a întregului popor, dezvoltarea culturii şi a conştiinţei socialiste au creat pentru prima oară în istoria ţării noastre premisele materiale şi spirituale care permit ca idealurile şi scopurile pe care şi le formulează oamenii muncii să poată fi transformate în realitate, să aibă finalitatea dorită. Totodată, dezvoltarea puternică a forţelor de producţie, perfecţionarea continuă a relaţiilor sociale, a întregului organism social-economic, organizarea producţiei sociale în conformitate cu dezvoltarea planică a economiei naţionale, dirijarea conştientă a întregului proces social-istoric de către partidul comunist pe baza cunoaşterii profunde a legilor obiective asigură concordanţa dintre scopurile formulate şi cerinţele obiective ale dezvoltării sociale. Ca urmare, contradicţia dintre scopurile oamenilor şi consecinţele sociale ale activităţii lor a încetat de a mai fi o caracteristică dominantă a vieţii noastre sociale; determinismul istoric şi ţelurile urmărite de către societate se află într-o concordanţă crescîndă. Această concordanţă dintre *scop — acţiune — finalitate* reprezintă una dintre cele mai puternice forţe motrice ale dezvoltării societăţii noastre, un accelerator al progresului social-istoric.

Într-adevăr, anii care s-au scurs după victoria revoluţiei socialiste în patria noastră au fost ani de mari victorii, de adînci schimbări cantitative şi calitative în economia ţării, în structura societăţii, în viaţa celor ce muncesc. În această perioadă, forţele de producţie au cunoscut o puternică înflorire, s-a dezvoltat în ritm impetuos industria socialistă şi, pe această bază, a progresat întreaga economie naţională, contribuind la ridicarea continuă a nivelului de trai material şi spiritual al întregului popor — *ţelul fundamental şi rezultatul principal al programului de construcţie economică înfăptuit de partidul comunist şi de statul socialist*[1].

[1] Cf. Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2 Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 512.

Rev. filoz. 18, 2, p. 121–130 Bucureşti 1971

Nu ne vom referi aici la întregul drum parcurs de poporul român pe calea făuririi societăţii socialiste, ci vom pune în lumină doar unele aspecte mai importante ale modului cum şi-au găsit obiectivarea şi deci finalitatea ţelurile şi obiectivele stabilite în *Directivele Congresului al IX-lea al Partidului Comunist Român cu privire la dezvoltarea economiei naţionale în perioada 1966 — 1970*, formulînd totodată în lumina documentelor recente de partid unele consideraţii privind ţelurile dezvoltării societăţii noastre în perioada 1971—1975.

După cum ne este cunoscut, proiectul de Directive ale congresului a fost dezbătut de toţi oamenii muncii, care au văzut în obiectivele stabilite propriile lor ţeluri şi şi-au manifestat adeziunea deplină la programul de dezvoltare multilaterală a societăţii noastre. Această unitate de voinţă, de scop şi de acţiune şi-a găsit materializarea în realizarea şi depăşirea an de an, trimestru de trimestru a planurilor de producţie, în îndeplinirea cu succes a întregului program de edificare economică şi socială, adoptat cu cinci ani în urmă de Congresul al IX-lea al partidului. Aşa cum sublinia secretarul general al partidului nostru în expunerea la Plenara C.C. al P.C.R. din 10—11 februarie 1971, planul cincinal pentru perioada 1966 — 1970 s-a încheiat cu succese importante, care demonstrează concludent justeţea liniei generale a politicii partidului, îndreptată spre dezvoltarea rapidă a forţelor de producţie, perfecţionarea vieţii economice şi sociale, creşterea continuă a nivelului de trai al întregului popor, înflorirea multilaterală a României socialiste. Potrivit datelor publicate [2], producţia industrială a crescut în aceşti ani într-un ritm mediu anual de 11,7%, superior ritmului de 10,6—11,6%, prevăzut în planul cincinal, ceea ce exprimă vigoarea şi dinamismul economiei româneşti. A crescut rolul industriei în economie, sporind participarea ei la creşterea venitului naţional de la 40% în 1965 la circa 60% în 1970. Nivelul atins în dezvoltarea industrială a ţării este reflectat de faptul că, în ultimul an al cincinalului, o producţie echivalentă cu cea a întregului an 1938 s-a realizat în numai 22 de zile, iar în unele ramuri industriale, într-un interval şi mai scurt: 5 zile în chimie, 6 zile în ramura energiei electrice şi termice, 8 zile în construcţia de maşini, 16 zile în metalurgia feroasă; în industria uşoară producţia anului 1938 s-a realizat în numai 26 de zile Ca rezultat al eforturilor făcute de stat pentru modernizarea bazei tehnice-materiale a agriculturii, folosirea mai eficientă a pămîntului şi organizarea producţiei şi a muncii în condiţii mai bune, agricultura — în pofida condiţiilor climatice nefavorabile din ultimii ani, îndeosebi a inundaţiilor din primăvara anului 1970 — a înregistrat o creştere de 24% a producţiei globale faţă de cincinalul precedent, asigurînd nevoile de consum şi celelalte cerinţe ale economiei. Însemnate progrese au fost obţinute în anii acestui cincinal şi în alte ramuri ale economiei naţionale: construcţii, transporturi, comerţ interior şi exterior, în domeniul prestărilor de servicii, precum şi în activitatea de cercetare ştiinţifică.

Rezultatele obţinute în sfera producţiei materiale se reflectă, sintetic, în sporirea de aproape o dată şi jumătate a venitului naţional, corespunzînd unui ritm mediu anual de 7,7%, ceea ce a permis adoptarea de

[2] A se vedea, *Comunicat cu privire la îndeplinirea planului de dezvoltare a R.S.R. în perioada 1966—1970*, în „Scînteia", nr. 8695 din 12 februarie 1971.

noi măsuri pentru ridicarea nivelului de trai al celor ce muncesc. În această perioadă s-a înfăptuit majorarea generală a salariilor — cu deosebire a celor mici — , au fost sporite pensiile, alocațiile pentru copii, s-a intensificat construcția de locuințe, s-au alocat fonduri însemnate pentru dezvoltarea învățămîntului, a culturii, a ocrotirii sănătății. Drept rezultat în perioada 1966—1970, salariul real, adică puterea de cumpărare a salariului mediu a crescut cu 20 la sută față de 1965, iar fondul de consum pe un locuitor cu 27 la sută. Totodată, ca urmare a creșterii cheltuielilor social-culturale de la bugetul statului, veniturile suplimentare de care a beneficiat în medie o familie — în afara veniturilor provenite din retribuirea muncii — au crescut de la 3600 lei în 1965 la 5500 lei în 1970. Toate aceste rezultate dovedesc, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, că sensul fundamental și constant al politicii statului nostru, preocuparea primordială a partidului și guvernului este creșterea bunăstării materiale și spirituale a celor ce muncesc de la orașe și sate, ridicarea nivelului de civilizație al întregii societăți" [3]. Ele dovedesc în mod pregnant, pe baza practicii sociale, concordanța care se realizează între scopurile formulate de către partidul comunist și statul socialist, scopuri la care poporul nostru și-a dat adeziunea sa deplină, pe de o parte, și rezultatele obținute, pe de altă parte.

Marile înfăptuiri dobîndite în opera de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate sînt rodul activității unite, pline de abnegație a tuturor oamenilor muncii, a întregului nostru popor, fără deosebire de naționalitate — români, maghiari, germani și de alte naționalități —, care, manifestînd încredere deplină în politica partidului, dau viață cu hotărîre programului stabilit de partid, asigurînd mersul ascendent al României pe calea progresului și civilizației.

Stadiul actual al economiei naționale, nivelul și structura ramurilor ei, resursele de care dispune țara noastră, gradul de maturitate pe care l-a atins orînduirea socialistă deschid noi perspective și mai îndrăznețe de ridicare a României pe noi trepte ale civilizației și progresului social. Făcînd o profundă analiză a relațiilor economice-sociale, a problemelor nodale de care depinde mersul ascendent al construcției socialiste, Congresul al X-lea al partidului a stabilit programul de dezvoltare multilaterală a României pe perioada 1971—1975 și schița de dezvoltare a economiei naționale pînă în 1980.

Programul stabilit de congres îmbrățișează toate sectoarele și compartimentele vieții sociale; obiectivele și sarcinile sale fundamentale sînt: *extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului*; *aplicarea largă a cuceririlor științei și tehnicii contemporane*; *perfecționarea relațiilor de producție, a întregului organism economic și social*; *lărgirea și adîncirea democrației socialiste*; *creșterea bunăstării materiale și spirituale a întregului popor*; *dezvoltarea și afirmarea multilaterală a personalității umane*.

Dînd expresie spiritului nou, profund democratic, pe care partidul nostru l-a imprimat întregii sale activități, tezele Comitetului Central și proiectul Directivelor Congresului al X-lea privind planul cincinal pe anii 1971—1975 și liniile directoare ale dezvoltării economiei naționale în

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R. și a guvernului, 25 noiembrie 1970*, București, Edit. politică, 1970, p. 9.

perioada 1976—1980 au fost dezbătute în adunările și conferințele tuturor organizațiilor de partid, în organizațiile de masă, în conducerile acestora, în Consiliul Național al Frontului Unității Socialiste, în presa centrală și locală. Se poate spune că aceste documente au făcut obiectul unei ample consultări și dezbateri naționale, la care au participat membri și nemembri de partid, bărbați și femei, tineri și vîrstnici, oameni ai muncii de toate profesiunile, români, maghiari, germani și de alte naționalități — practic întregul popor — , spunîndu-și cuvîntul cu înaltă responsabilitate asupra programului dezvoltării viitoare a țării. Prin adeziunea deplină manifestată cu acest prilej, programul elaborat de către partid a devenit cauza tuturor oamenilor muncii, a întregului popor. El și-a găsit concretizarea în proiectul planului cincinal privind dezvoltarea economiei naționale în perioada 1971—1975, precum și în proiectul planului de stat pe anul 1971, care au fost dezbătute la ședința Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R. și a guvernului din 25 noiembrie 1970. Precizările și completările care au fost aduse cu acest prilej au îmbunătățit o serie de prevederi, asigurînd, totodată, posibilitatea unui ritm mai accelerat de dezvoltare a economiei noastre naționale.

Ca urmare a acestor îmbunătățiri, în perioada 1971—1975, industria se va dezvolta cu un ritm mediu anual de 10—11%, față de 8,5, 9,5%, cît se stabilise în Directivele Congresului al X-lea al partidului. Producția agricolă va crește și ea într-un ritm mediu anual de 6—7% față de media anilor 1966—1970, ceea ce va crea condiții mai bune pentru aprovizionarea populației cu produse agroalimentare și a industriei cu materii prime agricole.

Dezvoltarea impetuoasă pe care o vor cunoaște toate ramurile vieții economice se oglindește în ritmul susținut de creștere a venitului național — 10—11% în medie anuală în comparație cu 7,7 — 8,5% prevăzut în Directivele congresului. Aceasta va permite alocarea unor fonduri sporite pentru îmbunătățirea condițiilor de viață ale întregului popor.

Parte integrantă a noului cincinal, planul pe 1971, aprobat de Marea Adunare Națională, stabilește pentru producția industrială un volum de peste 321 miliarde de lei, cu 9% mai mare decît în 1970, iar pentru agricultură o producție globală în valoare de peste 91 miliarde de lei. Pe această bază, venitul național va spori cu 13,9% față de 1970. În aprecierea acestei creșteri trebuie avut în vedere și faptul că venitul național din anul 1970, față de care se calculează sporul, a fost influențat de calamitățile din anul trecut.

Acum, în noua etapă pe care o străbate poporul român, dincolo de cifre, de prevederile referitoare la creșterile cantitative ale unor indicatori economici de bază, semnificația majoră a noului cincinal constă în mutația profundă, de substanță, ce trebuie să aibă loc în latura *calitativă* a activității economice. „Caracteristica principală a planului pe 1971, ca de altfel a întregului cincinal viitor — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea rostită la încheierea lucrărilor plenarei C.C. al P.C.R. din decembrie 1970 — , este însă punerea în centrul preocupărilor organelor de partid și de stat, a tuturor oamenilor muncii a obiectivului ridicării calitative a activității economice în toate domeniile. Această caracteristică generală va trebui să fie pe parcurs tot mai mult accentuată. Creșterea eficienței economice, asigurarea unei calități superioare a pro-

duselor, sporirea productivității muncii sînt, pînă la urmă, problemele esențiale ale economiei, de buna lor soluționare depinzînd însăși dezvoltarea cu succes a societății noastre socialiste în viitor" [4]. O asemenea orientare decurge dintr-un lung șir de argumente furnizate de realitățile contemporane : posibilitățile și necesitățile economiei naționale, uriașa revoluție științifică-tehnică, tendințele din țările puternic evoluate economic. Se vor face astfel pași însemnați pe calea recuperării rămînerii în urmă față de statele avansate, pentru a ajunge pe o poziție competitivă cît mai avantajoasă în diviziunea internațională a muncii.

Una dintre cele mai importante caracteristici ale noului cincinal este *asigurarea în continuare a unui înalt ritm de dezvoltare economică*, care să permită ridicarea pe o treaptă superioară a bazei tehnice-materiale, hotărîtoare pentru maturizarea orînduirii socialiste sub toate aspectele, pentru folosirea cît mai deplină a avantajelor pe care ea le oferă. Aceasta exprimă dinamismul puternic al economiei noastre socialiste, uriașele sale resurse, asigură accelerarea procesului de ridicare la un nivel superior a întregii economii în vederea realizării unui spor mai mare de venit național, ceea ce se va reflecta pozitiv în ridicarea nivelului de trai al populației. Accentul va cădea pe *laturile calitative ale procesului de industrializare*, pe promovarea cu precădere a acelor industrii moderne de care depinde întreaga activitate economică și a căror dezvoltare va fi în măsură să ducă la apropierea configurației economiei țării noastre de cea a economiei țărilor avansate.

În domeniul economiei agrare sarcina fundamentală a noului cincinal o constituie *intensificarea dezvoltării agriculturii, sporirea producției în toate sectoarele*. Mecanizarea completă a lucrărilor agricole, creșterea substanțială a gradului de chimizare a producției, realizarea programelor naționale privind amenajările funciare și dezvoltarea zootehnicii, precum și măsurile de îmbunătățire a conducerii, organizării și planificării agriculturii, de perfecționare a organizării și retribuirii muncii în unitățile agricole sînt tot atîtea mijloace puternice, capabile să asigure realizarea țelului propus în această ramură importantă a economiei naționale.

Extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului vor fi într-o măsură tot mai mare rezultatul promovării susținute a progresului tehnic, rezultatul dezvoltării cercetării științifice, al sporirii rolului științei în cadrul forțelor de producție, al contribuției mai active și mai eficiente a oamenilor de știință la soluționarea importantelor și complexelor sarcini ce rezultă din noul plan cincinal. În acest scop, în planul de stat sînt prevăzute fonduri însemnate și se stabilesc, totodată, direcțiile privitoare la activitatea de cercetare în pas cu nevoile dezvoltării industriei, a tuturor ramurilor economiei naționale.

În centrul preocupărilor partidului și ale statului nostru va sta și în noul cincinal grija pentru satisfacerea, într-un grad tot mai înalt, a cerințelor materiale și spirituale ale poporului. În cursul anului 1971, ca și în ceilalți ani ai cincinalului, vor fi luate noi măsuri pentru creșterea nivelului de trai. Se vor asigura, pe măsura sporirii resurselor materiale și financiare, venituri tot mai mari pentru oamenii muncii, condiții de

[4] Cf. „Scînteia", nr. 8 641 din 18 decembrie 1970.

viață din ce în ce mai bune pentru întregul popor. În perioada 1970—1975 se prevede ca salariul real să crească cu circa 20 la sută față de 1970. Se preconizează ca încă din 1972 să se treacă la majorarea salariilor, în așa fel încît sporul de salarii pe care îl va primi fiecare salariat în cursul cincinalului să fie eșalonat în două tranșe, spre a asigura astfel posibilitatea suportării în bune condiții a eforturilor financiare necesare. Acțiunea de majorare a salariilor va fi începută tot pornind de la salariile mici, astfel încît încă în 1975 salariul minimum în economia noastră națională se va ridica la circa 1100 de lei, față de 800 cît este astăzi [5]. Concomitent cu sporirea veniturilor provenite din retribuirea muncii vor crește cheltuielile sociale ale statului, asigurîndu-se ca ridicarea bunăstării generale să se realizeze atît prin creșterea salariilor, cît și prin sporirea cheltuielilor sociale necesare dezvoltării construcțiilor de locuințe, creșe, cămine, finanțarea cheltuielilor pentru învățămînt, ocrotirea sănătății, precum și alte servicii sociale gratuite.

Traducerea în viață a obiectivelor stabilite în noul plan cincinal va constitui un pas însemnat în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate — obiectivul principal al etapei actuale de dezvoltare a țării noastre —, va apropia și mai mult România de nivelul țărilor cu o economie avansată atît din punctul de vedere al producției, al productivității muncii și al venitului național pe cap de locuitor, cît și din punctul de vedere al nivelului de trai, punîndu-se astfel baze trainice în vederea trecerii treptate spre comunism, spre societatea fără clase, care va ridica patria noastră pe noi trepte de civilizație materială și spirituală — scopul final al partidului.

★

Finalizarea eficientă a obiectivelor și a sarcinilor prevăzute în planul de dezvoltare a economiei naționale pe perioada 1971—1975 este condiționată în mod hotărîtor de *stabilirea corespunzătoare a tuturor mijloacelor materiale și umane necesare.* În acest scop, un loc central îl ocupă *investițiile*, a căror justă planificare și repartizare sînt de natură să asigure dinamismul și progresul rapid al tuturor ramurilor economiei, creșterea în ritm susținut și perfecționarea forțelor de producție, repartizarea lor judicioasă pe întregul teritoriu. În această lumină, proiectul de plan prevede ca în viitorii cinci ani să se aloce, pe ansamblu, investiții însumînd peste 540 miliarde de lei, adică mai mult decît s-a cheltuit în ultimul deceniu. Numai din fondurile centralizate ale statului se vor investi 450—470 miliarde de lei. Repartizarea sumelor pe ramuri și obiective este astfel concepută încît să asigure atingerea nivelelor și proporțiilor producției așa cum au fost ele stabilite în plan.

Alocarea unei asemenea sume uriașe, reprezentînd 30% din venitul național, face posibil să se traducă în viață hotărîrea Congresului al X-lea al partidului — unanim aprobată de poporul nostru — de a se asigura ridicarea României la nivelul statelor dezvoltate, creșterea forței sale economice și ridicarea bunăstării maselor. Fără acest efort considerabil pentru stat, pentru întregul popor — în condițiile competiției actuale

[5] A se vedea, *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Plenara C.C. al P.C.R. din 10—11 februarie 1971*, în „Scînteia", nr. 8 696 din 13 februarie 1971.

pe plan internațional — , țara noastră ar fi sortită rămînerii în urmă, n-ar putea beneficia de avantajele civilizației mondiale.

O dată cu sporirea fondurilor de investiții, conducerea superioară de partid atrage atenția asupra necesității unei griji sporite pentru alocarea și cheltuirea lor, astfel încît societatea să beneficieze la timpul potrivit și în măsura avută în vedere de rodul eforturilor pe care le face.

O problemă esențială care se pune în legătură cu asigurarea unei eficiențe economice superioare este *valorificarea tot mai intensă a materiilor prime și a materialelor.* De punerea în valoare a resurselor interne — sublinia secretarul general al partidului în cuvîntarea rostită la încheierea lucrărilor plenarei C.C. al P.C.R. din decembrie 1970 — depind realizarea viitorului cincinal, crearea unei baze solide pentru activitatea viitoare.

Ridicarea eficienței economice la nivelul sarcinilor stabilite impune măsuri hotărîtoare în organizarea și desfășurarea întregului proces economic : *reducerea consumurilor de materiale și a cheltuielilor de producție ; aprovizionarea ritmică și în bune condiții a procesului de producție ; creșterea productivității muncii și reducerea prețului de cost al produselor ; întărirea disciplinei de plan, a disciplinei tehnologice și de producție ; folosirea rațională a forței de muncă, concomitent cu preocuparea pentru ridicarea calificării și competenței tuturor salariaților ; înfăptuirea unui comerț exterior rațional, avantajos, o largă cooperare în producție cu alte state.*

Aplicarea în practică a măsurilor stabilite de conducerea de partid și de stat impune ca o necesitate intrinsecă *îmbunătățirea calitativă a stilului și metodelor de muncă, buna organizare a activității în toate sferele și la toate nivelurile, creșterea spiritului de răspundere.* În ultimă instanță, tot ceea ce se realizează depinde de oameni, de felul cum își organizează activitatea și cum acționează fiecare la locul său de muncă, pentru a pune în practică hotărîrile stabilite pentru înfăptuirea obiectivelor propuse. Or, așa cum a arătat secretarul general al partidului, analiza efectuată asupra modului cum se desfășoară acțiunea de perfecționare a economiei a pus în evidență, printre altele, și faptul că măsurile preconizate nu se aplică întotdeauna în ritmul stabilit și nu au cuprins încă totalitatea domeniilor. În planificare, de pildă, rolul întreprinderilor, al centralelor și al ministerelor nu a atins nivelul dorit și posibil ; sistemul informațional este încă greoi și ineficient ; în agricultură, organele locale, care cunosc cel mai bine situația, se bucură de prea puține drepturi în raport cu necesitățile. Există încă deficiențe în buna gospodărire a întreprinderilor economice, în folosirea resurselor și posibilităților mari pe care le oferă economia noastră socialistă ; se manifestă încă fenomene de birocratism care împietează asupra eficienței activității economice și sociale și stînjenesc inițiativa oamenilor muncii, există încă neajunsuri în buna soluționare a problemelor legate de condițiile de viață și de muncă ale cetățenilor.

Amploarea și complexitatea sarcinilor economice la toate nivelurile, de sus și pînă jos, în condițiile dezvoltării dinamice a economiei, ale modernizării industriei și intensificării producției agricole necesită introducerea curajoasă a metodelor științifice de conducere și organizare, recomandate de progresele științei și tehnicii contemporane, de practica economică avansată pe plan mondial. Extinderea tehnicii de calcul și crearea sistemului național de prelucrare a datelor, promovarea ciberne-

ticii și a informaticii în producție și în gestiune, aplicarea statisticii matematice, folosirea calculatoarelor electronice, a metodelor și instrumentelor științei conducerii economiei impun însă cu o stringentă necesitate „ridicarea competenței cadrelor, însușirea temeinică a științei conducerii economiei naționale, perfecționarea pregătirii economice și profesionale prin studiu individual și în forme organizate a tuturor lucrătorilor din economie, de la ministru pînă la muncitor"[6]. Acestor cerințe îi răspunde *Hotărîrea C.C. al P.C.R. cu privire la perfecționarea pregătirii cadrelor de partid, de stat și ale organizațiilor de masă în problemele conducerii activității economice și sociale*, precum și *Proiectul de lege privind perfecționarea pregătirii profesionale a salariaților din unitățile socialiste de stat*, adoptate de Plenara Comitetului Central al partidului din 10—11 februarie 1971.

În conformitate cu primul document se consideră necesară crearea unui sistem de perfecționare a pregătirii tuturor activiștilor de partid și ai organizațiilor de masă a cadrelor cu munci de răspundere din organele de partid, de stat, din presă și edituri în domeniul conducerii științifice a activității economice și sociale, potrivit cerințelor pe care le impun specialitatea și funcția obținută. Sistemul de perfecționare a pregătirii acestor cadre va fi organizat în mod diferențiat, pe domenii de activitate, categorii de funcții și nivel de pregătire, avînd programe de studiu ce vor cuprinde un număr de *teme comune*, precum și *teme speciale*, profilate în funcție de domeniul de activitate al cadrelor respective. Pe prim plan se situează necesitatea însușirii conducerii științifice a producției materiale — domeniu hotărîtor pentru edificarea și dezvoltarea orînduirii noastre socialiste — a cunoașterii cuceririlor revoluției tehnico-științifice și a aplicațiilor ei în domeniul conducerii, al metodelor moderne de organizare a producției și a muncii de analiză, programare, planificare și optimizare a soluțiilor economice, al realizărilor în domeniul informaticii și ciberneticii economice. Organizate pe o perioadă de un an, sau un an și jumătate, urmînd a fi reluate — la un nivel superior — după 4—5 ani, cursurile vor fi orientate spre cunoașterea și aprofundarea experienței avansate din țara noastră, din celelalte țări socialiste, cît și a experienței pe plan mondial în domeniul conducerii și organizării, spre aplicarea cunoștințelor, dobîndite în activitatea curentă a organelor de partid și de stat. Absolvirea întregului program de perfecționare va fi confirmată prin certificate; cei care nu și-au însușit cunoștințele prevăzute în programul de studiu nu vor putea fi menținuți în funcțiile ce le dețin.

Înfăptuirea acestor măsuri va contribui, fără îndoială, la ridicarea nivelului de pregătire a cadrelor de partid, de stat și ale organizațiilor de masă în domeniul științei conducerii, la sporirea competenței acestora la analiza și rezolvarea problemelor complexe ale dezvoltării vieții economice și social-culturale în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, la o afirmare tot mai puternică a rolului partidului nostru, ca forță politică conducătoare, care vitalizează întreaga orînduire socială, asigură mersul neabătut înainte al poporului român pe calea socialismului, a civilizației și bunăstării.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R. și a guvernului, 25 noiembrie 1970*, p. 66.

Partidul consideră totodată că în actuala fază avansată a construcției socialiste din patria noastră a devenit obiectiv necesară *crearea unui sistem național de perfecționare a pregătirii și calificării tuturor oamenilor muncii*. Acest sistem are ca scop : împrospătarea și îmbogățirea sistematică a cunoștințelor profesionale, aprofundarea unui anumit domeniu al specialității de bază, însușirea noilor realizări ale științei, tehnicii și culturii din specialitatea respectivă sau din cele înrudite (reciclarea) ; obținerea unei calificări suplimentare pe lîngă profesia de bază (policalificarea) ; schimbarea calificării, în cazurile în care profesia de bază nu mai corespunde cerințelor tehnicii moderne sau structurii economiei (recalificarea) ; însușirea unor procedee și metode moderne în domeniul conducerii și organizării științifice a producției și muncii, precum și a cunoștințelor economice necesare executării sarcinilor de serviciu[7].

Acest sistem este menit să asigure unirea elanului revoluționar al oamenilor cu însușirea cuceririlor revoluției tehnico-științifice în plină desfășurare azi, să contribuie la ridicarea nivelului de cultură a poporului și, implicit, a capacității sale de a participa tot mai activ la dezbaterea și soluționarea treburilor politice și obștești.

Ridicarea la rang de lege a datoriei fiecărui cetățean salariat de a-și desăvîrși permanent calificarea are profunde rațiuni economice și sociale. Dobîndirea de noi cunoștințe, într-un flux neîntrerupt, sistematic dozate și judicios selectate trebuie să se concretizeze în primul rînd în rezultate palpabile obținute în activitatea economică și socială, în creșterea capacității reale a muncitorilor, tehnicienilor și inginerilor, a tuturor cadrelor de conducere de a asigura valorificarea optimă a potențialului economic al țării. Tocmai de aceea instituționalizarea educației de tip permanent, a unor reveniri periodice asupra cunoștințelor dobîndite în școală, presupune, firesc, ca reciclarea profesională la toate nivelurile să se desfășoare într-o indisolubilă legătură cu sarcinile și cerințele concrete derivate din viguroasa dezvoltare a economiei naționale și perspectivele sale de viitor, din necesitatea perfecționării mecanismelor vieții noastre sociale.

Crearea unui sistem național de perfecționare a pregătirii și calificării tuturor oamenilor muncii constituie o latură esențială a politicii partidului și statului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate, o necesitate obiectivă a progresului societății noastre socialiste spre comunism.

Necesitatea obiectivă a acestui proces izvorăște din obiectivele majore ale programului elaborat de partid : extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului. Producția modernă, creșterea masivă a dotării tehnice a muncii, diversificarea activității de producție, crearea unor noi ramuri și subramuri industriale determină modificarea componenței profesionale, mobilitatea multilaterală a muncitorului și, ca atare, pregătirea sa multilaterală, schimbarea raportului dintre funcțiile fizice și cele intelectuale ale activității sale în favoarea acestora din urmă — creșterea tot mai accentuată a volumului de muncă necesară creației tehnice în raport cu cea consumată pentru deservirea ei. În același timp, în pro-

[7] *Lege privind perfecționarea pregătirii profesionale a salariaților din unitățile socialiste de stat (Proiect)*, în „Scînteia", nr. 8 700 din 17 februarie 1971.

cesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate au loc o profundă înnoire spirituală a societății, dezvoltarea științei și culturii, crearea condițiilor în vederea ridicării bunăstării materiale și spirituale a tuturor oamenilor muncii, crearea cadrului organizatoric care să permită manifestarea în sfera vieții sociale a fiecărui cetățean, participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea țării, lărgirea libertăților, dezvoltarea democrației socialiste.

Toți acești factori obiectivi și subiectivi impun dezvoltarea armonioasă și multilaterală a personalității fiecărui cetățean, formarea lui în așa fel, încît, o dată cu participarea sa activă și competentă la edificarea societății, să se bucure din plin de condițiile materiale și spirituale pe care i le oferă în mod îndreptățit societatea socialistă multilateral dezvoltată.

Științelor sociale, actuala etapă de dezvoltare a societății noastre le oferă mai mult ca oricînd posibilitatea formulării unor concluzii teoretice de reală valoare, soluții care să slujească practicii sociale. În această lumină, Congresul al X-lea al partidului cerea lucrătorilor din domeniul științelor sociale să-și concentreze activitatea pentru studierea fenomenelor ce caracterizează dezvoltarea actuală a țării noastre, să-și aducă contribuția la generalizarea experienței construcției socialiste, să abordeze problematica nouă pe care o ridică dezvoltarea societății omenești în epoca contemporană. Dînd răspuns problemelor pe care le ridică viața contemporană, cercetătorii din domeniul științelor sociale își vor face datoria de oameni de știință comuniști, se vor dovedi în stare să contribuie la opera conștientă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

PAGINI DIN LUPTA ÎMPOTRIVA TERORII FASCISTE, PENTRU APĂRAREA VIEȚII MILITANȚILOR REVOLUȚIONARI DIN LAGĂRE ȘI ÎNCHISORI (1940–1944)

DE

OLIMPIU MATICHESCU

Lupta împotriva terorii, pentru apărarea militanților revoluționari se încadrează organic în ansamblul mișcării muncitorești din România în epoca sa contemporană. Ea a izvorît din necesități politice obiective, de apărare și ajutorare sub diverse forme a luptătorilor întemnițați, într-o perioadă istorică în care măsurile de coerciție adoptate de aparatul represiv burghez împotriva mișcării muncitorești deveneau tot mai accentuate.

La adăpostul legiuirilor antimuncitorești, al permanentizării stării de asediu, clasele dominante au căutat să dezorganizeze mișcarea revoluționară a proletariatului român, să distrugă activitatea forței sale conducătoare — partidul comunist. Mii de militanți ai mișcării muncitorești au fost arestați, schingiuiți, tîrîți prin tribunalele militare și condamnați la numeroși ani de temniță.

În atare împrejurări istorice, grija pentru ajutorarea victimelor terorii antimuncitorești a devenit una dintre preocupările majore și permanente ale organizațiilor politice și profesionale proletare. Ea s-a pus în România cu mai mare acuitate în toamna anului 1920, în directă legătură cu mișcările greviste și cu măsurile represive pe care clasele dominante le-au adoptat, cît și ca o măsură de prevedere pentru pasul hotărîtor pe care pregătirea grevei generale din octombrie 1920 îl constituia. În aceste condiții, cînd mișcarea muncitorească din România depune eforturi pentru găsirea unor forme adecvate de luptă împotriva măsurilor represive tot mai accentuate, care să depășească vechile metode și mijloace de activitate spontană și să aibă un caracter permanent, a fost înființată, în septembrie 1920, Crucea Roșie socialistă, din inițiativa Partidului Socialist și a Comisiei generale a sindicatelor [1].

[1] Olimpiu Matichescu, *Lupta pentru apărarea și ajutorarea victimelor terorii antimuncitorești din România în anii 1920–1924*, în „Anale de istorie", XV (1969), nr. 2, p. 29–42.

Rev. filoz. 18, 2, p. 131–142 București 1971

Crearea Crucii Roşii socialiste constituie un pas înainte pe linia luptei organizate a proletariatului român, pentru ajutorarea materială, apărarea morală şi juridică a luptătorilor revoluţionari întemniţaţi. Înfiinţată într-un moment însemnat pentru mişcarea muncitorească din ţara noastră, Crucea Roşie socialistă reprezintă începutul constituirii formelor organizate de ajutorare a deţinuţilor politici comunişti, antifascişti din România. Activitatea inaugurată în această perioadă de Crucea Roşie socialistă a continuat permanent, sub alte denumiri : Comitetul Central de Ajutorare de pe lîngă Comisia generală a sindicatelor, Comitetul Central de Ajutorare al Partidului Comunist, Ajutorul roşu, Apărarea patriotică, pînă la eliberarea României de sub jugul fascist.

Transformările organizatorice survenite în evoluţia organizaţiilor de ajutorare şi apărare reflectă preocupările mişcării muncitoreşti pentru adaptarea continuă a acestora la necesităţile impuse de prigonirea tot mai mare a luptătorilor revoluţionari ai clasei muncitoare, de înăsprirea terorii antimuncitoreşti. Restructurări organizatorice s-au impus cu precădere în perioada deosebit de grea a anilor 1940—1944. Într-adevăr, în condiţiile istorice noi, determinate de instaurarea dictaturii militare-fasciste, mai apoi de împingerea României în războiul hitlerist, şi în conformitate cu schimbările survenite în concepţiile strategice şi tactice ale partidului comunist, pe linia făuririi Frontului patriotic antihitlerist, profilul Ajutorului roşu, organizaţie de apărare şi luptă împotriva terorii, care a activat pînă în anul 1940, s-a modificat la rîndul său [2].

Deşi activitatea de apărare şi ajutorare a comuniştilor întemniţaţi a continuat să aibă prioritate, obiectivele iniţiale ale luptei împotriva terorii antimuncitoreşti se cereau lărgite, avînd în vedere cerinţele politice impuse de momentul istoric respectiv. Într-adevăr, condiţiile specifice ale anilor 1940—1944 evidenţiau mai mult ca oricînd necesitatea ajutorării tuturor categoriilor de luptători antifascişti, indiferent de clasa socială din care aceştia proveneau, criteriul esenţial de apreciere fiind atitudinea faţă de regimul de dictatură militară şi războiul hitlerist.

În aceste împrejurări, partidul comunist a luat măsuri concrete pentru transformarea Ajutorului roşu în noua organizaţie de luptă împotriva terorii : *Apărarea patriotică* [3].

★

Lupta împotriva terorii, pentru apărarea vieţii militanţilor comunişti şi antifascişti din lagăre şi închisori a fost prezentă în activitatea partidului comunist sub multiple forme de manifestare. Astfel, pe lîngă acţiunile concrete de apărare juridică şi materială care au constituit o permanenţă în activitatea Apărării patriotice, organizaţie de masă cu caracter specific, aflată sub conducerea sa, au fost depuse eforturi deosebite pe tărîm propagandistic pentru formarea unei opinii antifasciste de masă, potrivnică războiului hitlerist, prin acţiuni viguroase de demascare a dictaturii antonesciene, a metodelor sale teroriste şi samavolnice de guvernare, potrivnice maselor populare, intereselor esenţiale ale poporului român.

[2] Olimpiu Matichescu, *Ajutorul roşu*, în *Organizaţii de masă legale şi ilegale create, conduse sau influenţate de P.C.R. în anii ilegalităţii (1921—1944)*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 125—142.

[3] *Ibidem.*

Popularizarea activității revoluționare și patriotice desfășurate de luptătorii comuniști și antifasciști, preocuparea pentru crearea unor legături organizatorice permanente și viabile între mișcarea revoluționară din afară și colectivele din lagăre și închisori, informarea și aprovizionarea lor cu literatură de partid, intervențiile colective făcute la autorități pentru împiedicarea condamnărilor la moarte și ameliorarea regimului distrugător, în sfîrșit alte elemente care țin de ceea ce putem defini drept apărare morală a militanților revoluționari au constituit sarcini permanente puse de partidul comunist în fața Apărării patriotice.

Instituirea pedepsei cu moartea și asasinarea luptătorilor patrioți pentru delicte de natură politică, posibilitatea evaziunii organelor represive de la orice norme de legalitate, luate chiar în sensul lor burghez limitat, anchetele bazate pe schingiuiri, presiuni și teroare, în general întreg cortegiul de acte samavolnice prin care regimul de dictatură militară căuta să înăbușe mișcarea de rezistență a poporului român față de războiul hitlerist au constituit factori care au ridicat în fața Apărării patriotice probleme noi, complexe pe linia acțiunilor de apărare morală. Nu mai putea fi vorba de intervenții menite să demonstreze ilegalitatea acuzațiilor aduse militanților implicați în diverse procese — apelînd la însăși constituția burgheză în vigoare —, să determine solidaritatea maselor muncitorești pentru îmbunătățirea condițiilor de trai și impunerea regimului politic în închisori. Se punea, de data aceasta, problema salvării vieții luptătorilor comuniști și antifasciști într-un mod mult mai direct, concret, începînd cu intervenții menite să prevină condamnările lor la moarte în procese, pe de o parte, cu acțiunile permanente desfășurate ulterior împotriva asasinării lor în lagăre și închisori, pe de alta.

Popularizarea activității revoluționare și patriotice a luptătorilor comuniști și antifasciști arestați, tîrîți prin tribunalele militare și condamnați la moarte sau la ani de muncă silnică, constituie, pe lîngă aspectul său de ajutorare morală, prilej concret de luptă împotriva dictaturii militare-antonesciene, a războiului hitlerist, contra cărora aceștia se ridicaseră cu curaj. Propaganda pe care Apărarea patriotică o făcea în jurul victimelor din lagăre și închisori se încadra în acest fel în ansamblul măsurilor, al mijloacelor de luptă pe care partidul comunist, organizațiile de masă de sub conducerea sa le foloseau în vederea doborîrii regimului de dictatură militară, pentru subminarea mașinii de război naziste și redobîndirea pe această bază a independenței și suveranității naționale, călcată în picioare de hitleriști și acoliții lor din țară.

Acțiunile protestatare s-au desfășurat, în primul rînd, în jurul proceselor intentate luptătorilor comuniști și antifasciști în diverse localități. Pe adresa autorităților fasciste, a lui I. Antonescu personal au fost trimise proteste în legătură cu procesele și condamnările la moarte pronunțate de Curtea marțială din București în prima jumătate a anului 1941. „Muncitorimea română este profund indignată de arestările și condamnările muncitorilor nevinovați — se arăta în protestul semnat „un grup de muncitori", trimis dictatorului în luna mai 1941. — Cerem eliberarea lor imediată și vă atragem atențiunea că poporul a început să murmure pentru pîine și nu pentru gloanțe" [4]. Un protest asemănător a fost trimis de „un grup de intelectuali" din București[5].

[4] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 1, dosar nr. 9 593, fila 89—89/1.
[5] *Ibidem*, f. 99—100.

În multe cazuri, Apărarea patriotică a determinat intervenţia în favoarea celor judecaţi, întemniţaţi sau internaţi în lagăre şi închisori, a diverselor personalităţi politice. Rezultă, de pildă, că, în cazul procesului intentat comuniştilor din Constanţa, organizaţia a luat legătura cu o serie de politicieni burghezi „care şi-au luat angajamentul să intervină"[6]. Intervenţii similare, menite să împiedice asasinarea unor luptători patrioţi condamnaţi la moarte, au fost făcute prin intermediul Crucii Roşii române[7].

La începutul lunii decembrie 1943, siguranţa a arestat un grup de militanţi antifascişti, conducători ai Uniunii patrioţilor şi Frontului plugarilor, printre care : dr. Petru Groza, prof. univ., Vlădescu-Răcoasa, Miron Belea, Anca Magheru, avocatul Mihail Magheru, studenţii Manea Mănescu şi Paul Georgescu, muncitorul Petre Ioan de la Întreprinderea „Gaz şi electricitate" ş.a., învinuiţi de activitate comunistă, împotriva războiului antisovietic [8].

Răspunzînd indicaţiilor partidului comunist, Apărarea patriotică a luat poziţie împotriva condiţiilor de teroare în care s-a desfăşurat ancheta. În repetate rînduri, inculpaţii au trebuit să fie trataţi la spital înainte de a fi duşi în faţa instanţei de la Curtea marţială. „Apărarea patriotică a mobilizat oameni şi conştiinţe, lumea universitară şi baroul spre a obţine încetarea maltratărilor, o apărare puternică a aşezat procesul pe linia sa justă, potrivită cu situaţia luptei pentru eliberarea patrioţilor arestaţi", sublinia în această direcţie documentul intitulat *Teroare şi represiune în 1944. Arestări şi schingiuiri, procese şi omoruri. O pagină de luptă a Apărării patriotice*, publicat la 1 ianuarie 1945[9].

Ca urmare a acestor acţiuni, pe adresa autorităţilor de stat, a completului de judecată au sosit numeroase proteste şi adeziuni la activitatea revoluţionară şi patriotică a celor arestaţi [10]. În cele mai multe cazuri, ele se încheiau cu parole şi chemări la luptă : pentru alungarea nemţilor din ţară, pentru o Românie liberă şi independentă ş.a.m.d. „Domnilor magistraţi — îşi intitulau protestul lor un grup de studenţi din capitală. — Nu vă lăsaţi influenţaţi, faceţi-vă datoria după cum vă dictează conştiinţa şi dreptatea. Este absurd ca oameni de talia profesorului nostru, domnul Vlădescu-Răcoasa să fie condamnaţi pentru că îşi permit a se gîndi numai în interesul ţării. Nu uitaţi că ceasul marilor socoteli încă n-a sosit, dar se apropie cu paşi repezi, şi atunci fiecare dintre noi va trebui să dea socoteală pentru ceea ce a făcut în aceste timpuri tulburi, cînd e mai uşor să fi cu cei tari, dar nu e demn" [11].

În timp ce la Curtea marţială din Bucureşti se desfăşura procesul amintit, la 9 februarie 1944 organele serviciului secret al armatei au arestat 30 de militanţi antifascişti, bărbaţi şi femei, în majoritate tineri muncitori şi studenţi, sub învinuirea de a fi organizat o acţiune antifascistă, contrară legilor în vigoare, la Tipografia „Dacia Traiană". După 24 de ore de „instrucţie" au fost duşi la spital muncitorii Constantin Trandafirescu şi

[6] *Ibidem*, dosar. nr. 15, f. 413—431 ; fond. nr. 96, dosar. nr. 684, vol. IV, f. 205—206.

[7] Arhiva Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. ; fond. nr. 15, dosar. nr. 1 086, f. 6.

[8] „Scînteia", II (1945), nr. 90 din 1 ianuarie, p. 13.

[9] *Ibidem*.

[10] Vezi originale ale acestor documente, în Arhiva C.C. al P.C.R., fond. 96, dosar. nr. 685, fi 55—61, 159, 174—179.

[11] *Ibidem*.

Ion Lateș, studenții Dan Lazarovici și Gabriela Hasan. Lui Dan Lazarovici, medicii Spitalului „Regina Elisabeta" nu i-au mai putut ajuta cu nimic. După cîteva ore a murit. Raportul medical indica, firește, moarte naturală — „bronhopneumonie acută" [12].

Zile în șir eforturile de a se lua legătura cu cei anchetați de serviciul secret au rămas zadarnice. Adevărul s-a aflat cu prilejul predării corpului neînsuflețit al studentului Lazarovici. „«Apărarea» — relata ziarul „Scînteia" — a sunat alarma : viața tuturor patrioților arestați era în cea mai mare primejdie. Inspectorul Tomșa nu era la prima lui ispravă ; de prin Bacău, Botoșani sosiră știri că se încearcă introducerea unui sistem nou de gîtuire a luptei patrioților, pe calea cea mai scurtă trasată de serviciul secret în strînsă legătură cu Gestapo-ul. Au fost din nou mobilizați oameni și grupuri patriotice, li s-au arătat faptele atrăgîndu-li-se atenția asupra consecințelor și răspunderilor".

Agitația de masă pe care Apărarea patriotică a făcut-o în jurul cazului Dan Lazarovici a avut consecințe pozitive asupra situației deținuților și internaților politici în general. Făcut direct răspunzător, prin intermediul a numeroase proteste, Antonescu a ordonat efectuarea unei anchete excepționale. Exhumarea cadavrului, refacerea autopsiei cît și depozițiile a peste 50 de martori au dus la constatarea asasinatului.

A urmat o lungă anchetă privind metodele închizitoriale folosite de organele represive față de deținuții politici, iar concluziile „au adus o imediată ușurare în viață celor închiși". „Ancheta a adus o bruscă schimbare în regimul de nesuportat ce ni se aplica — relata în acest sens Avram Bunaciu, arestat în ancheta „Dacia Traiană". — Am putut ieși din celule să sorbim aerul curții, să schimbăm o vorbă unii cu alții" [13].

Un moment deosebit în cadrul acțiunilor întreprinse de Apărarea patriotică pentru apărarea morală a vieții luptătorilor din lagăre și închisori l-a constituit asasinatul politic de la închisoarea Rîbnița din martie 1944, căruia i-a căzut victime 56 de comuniști. Circumstanțele istorice au impus concluzia că această crimă politică constituia doar începutul unui plan deliberat al hitleriștilor de a lichida pe toți deținuții politici din închisorile și lagărele situate pe teritoriile din care ei se retrăgeau.

În asemenea condiții, la indicația C.C. al P.C.R., Apărarea patriotică a trecut la adoptarea unor măsuri de amploare care, în cadrul activității sale propagandistice, de apărare morală, poartă denumirea de *Campania pentru salvarea vieții celor închiși* [14]. În „Buletinul Apărării patriotice" a fost publicată o amplă relatare despre asasinarea comuniștilor de la Rîbnița și pericolul ce amenința pe luptătorii antifasciști în general. „Rîbnița trebuie să fie un semnal de alarmă pentru pornirea la luptă — se arăta în ziar. — *Fiecare să-și facă un sever examen de conștiință și să răspundă dacă din momentul în care a luat cunoștință de cele de mai sus mai are dreptul la o clipă de odihnă pînă cînd sancțiunile nu vor fi aplicate și pînă cînd nu va fi făcut tot ce este omenește cu putință pentru a înfiera și împiedica repetarea unor crime abominabile care apasă asupra întregului popor*" [15].

---

[12] „Scînteia", II (1945), nr. 90 din 1 ianuarie 1945, p. 13.

[13] *Ibidem.*

[14] *Teroare și represiune în 1944. Arestări și schingiuiri, procese și omoruri. O pagină de luptă a Apărării patriotice*, în „Scînteia" II (1945), nr. 90 din 1 ianuarie 1945, p. 13.

[15] „Buletinul Apărării patriotice", I (1944), nr. 2 din iulie.

Iminența pericolului a făcut să se treacă dincolo de popularizarea în scris și prin viu grai a situației extrem de grele în care se găseau în acele momente miile de luptători revoluționari din lagăre și închisori. Factorii politici din guvern, conducători de instituții pe linia aparatului de stat, partide și grupări politice au fost avertizați asupra răspunderii ce revenea fiecăruia — în vederea salvării vieții militanților antifasciști din lagăre și închisori. În organul de presă al Apărării patriotice au apărut liste de anchetatori, directori de închisori, funcționari din aparatul de poliție și siguranță care se făcuseră vinovați de acte de teroare la adresa comuniștilor, a patrioților arestați.

Comitetul Central al partidului comunist, Apărarea patriotică au adoptat, de asemenea, măsuri concrete „pentru smulgerea cu forța din închisori și lagăre a patrioților închiși, în clipa potrivită", în cazul că lucrurile ar fi evoluat în direcția asasinării lor în masă [16].

Paralel cu acțiunile de sprijin și solidaritate, reactivizarea pericolului de exterminare a deținuților și internaților politici a impus partidului comunist, organizației sale de luptă împotriva terorii, adoptarea unor măsuri de întărire organizatorică a colectivelor de militanți revoluționari. Reține atenția, în contextul împrejurărilor amintite, circulara Secretariatului C.C. al Apărării patriotice, intitulată *Către școli*, trimisă în lagăre și închisori. Circulara se referă la normele noi de organizare a colectivelor de deținuți și internați politici, în conformitate cu concluziile ce se desprindeau din analiza evenimentelor politice internaționale din acea perioadă istorică, corelate cu preocupările pentru salvarea vieții lor.

Zdrobirea trupelor germane în bătălia de pe Volga, pe de o parte, activizarea mișcărilor naționale de rezistență din Franța, Belgia, Iugoslavia, Grecia și înfrîngerile suferite de armatele japoneze în Pacific, măsurile luate de aliați la Conferința de la Casablanca din ianuarie 1943, privind desfășurarea operațiilor militare ulterioare, pe de alta, erau apreciate în circulară ca elemente definitorii pentru începutul declinului total al Germaniei hitleriste și al sateliților săi[17]. Atare împrejurări și perspective aduceau în mod inevitabil măsuri de înăsprire a terorii, coaliția hitleristă neavînd alt mijloc de a stăvili nemulțumirile, de a înăbuși revolta și ura popoarelor.

Situația internă și externă în care se găsea România, tîrîtă de dictatura antonesciană în războiul antisovietic, măsurile represive permanente luate de autorități se circumscriau în varianta posibilă a înăspririi terorii, a unei eventuale încercări de asasinare în masă a deținuților și internaților politici revoluționari, după modelul de procedură al fasciștilor germani. „Drept înăsprire a teroarei și manifestare a tendinței de a vă izbi cît mai crunt cu putință, mergînd chiar pînă la suprimare, trebuie socotită trecerea Direcțiunii generale a închisorilor la Ministerul de Interne, ceea ce înseamnă că mîna Gestapo-ului stă imediat și direct asupra tuturor patrioților închiși", se arăta în acel document, care denunța totodată numeroase exemple de înăsprire a terorii în lagăre și închisori, deportări în Transnistria ș. a. m. d.[18]. „Tocmai aceste împrejurări — se preciza în continuare — impun — ca o chestiune pe viață și pe moarte

[16] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 1, dosar. nr. 15, f. 428—429.
[17] *Ibidem*, fond. nr. 1, dosar nr. 7 978, f. 1—9.
[18] *Ibidem.*

— tuturor patrioților închiși sarcini noi care în esență înseamnă orientarea muncii către mobilizarea tuturor patrioților închiși în cadrul unei organizații de ajutor și sprijin reciproc, economic și moral, de asigurare și îmbunătățire a regimului, de educare în vederea obținerii unui maximum de solidaritate, pentru apărarea tuturor de către toți și de ură neîmpăcată împotriva dușmanului comun"[19]. Erau enumerate în această direcție următoarele măsuri concrete :

1. Lărgirea colectivelor de deținuți și internați politici prin înglobarea în cadrul lor a tuturor victimelor terorii, pentru a se putea crea astfel un front comun de rezistență și, mai tîrziu, de acțiune a tuturor patrioților închiși.

2. Sporirea vigilenței și a măsurilor de conspirativitate, flexibilitate față de provocări, avînd în vedere că înăsprirea regimului într-un lagăr sau închisoare era urmat, în practica organelor represive, de aplicarea unor măsuri similare, de teroare, împotriva deținuților și internaților politici luați în ansamblul lor.

3. Adoptarea unor măsuri eficiente menite să ferească organizația de provocatorii pe care organele represive ar căuta să-i strecoare în mijlocul colectivului, demascarea și izolarea lor. „De asemenea, cu toată prudența, trebuie dusă muncă susținută de cîștigare a personalului administrativ și de gardă al închisorilor sau lagărelor, mai ales a celui inferior, chemat să execute eventualele măsuri hotărîte împotriva voastră".

Alte probleme ridicate în circulară se referă la normele de efectuare a muncii în ateliere, pe șantiere, la necesitățile sprijinirii P. C. R. și a Apărării patriotice în menținerea legăturilor conspirative și altele[20].

Concomitent, P. C. R. a inițiat, prin intermediul organizației sale de apărare, acțiuni în favoarea îmbunătățirii condițiilor de trai ale militanților comuniști și antifasciști din lagăre și închisori. Protestele și intervențiile colective pe lîngă siguranța generală, jandarmerie, la direcțiile închisorilor și lagărelor de concentrare, desfășurate în permanență în perioada de care ne ocupăm, au fost organizate de Apărarea patriotică prin intermediul comitetelor sale de rude — rudele fiind reprezentanții legali ai deținuților și internaților politici. Comitetele de rude erau organizate pe închisori, pentru ca acțiunile protestatare și de ajutorare să poată fi coordonate și efectuate cu maximum de operativitate. Dintr-un raport făcut la ședința din 12 iulie 1943 a Comitetului Central al Apărării patriotice rezultă că organizația inițiase asemenea acțiuni în sprijinul deținuților și internaților politici din principalele închisori și lagăre. „Acțiunea în jurul patrioților închiși, pentru regim, tratament medical și eliberare s-a început astfel : rudele Facultății (lagărul de la Tg.-Jiu — *n.a.*) au făcut cereri la Ministerul de Interne — toate cu care organizația e legată. Cererile au fost făcute pentru tratament medical și punerea în libertate. Rudele Pensionului (închisoarea Văcărești. — *n.a.*) au făcut cereri pentru mărirea rației alimentare și tratament medical. La fel rudele Medicinei" (închisoarea Tg.-Ocna. — *n.a.*)[21].

---

[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem*, nr. 96, dosar. nr. 684, vol. IV, f. 210—217.

Darea de seamă insista în continuare asupra eforturilor desfăşurate de Apărarea patriotică pentru organizarea „rudelor răzleţe", munca de lămurire dusă cu ele, în legătură cu acţiunile protestatare la Ministerul de Interne, intervenţii la Crucea Roşie română, la personalităţi politice, pentru obţinerea de vize pe C. F. R. pentru rude, primirea coletelor de către administraţiile de lagăre şi închisori, admiterea vorbitoarelor, readucerea în ţară a deportaţilor politici din Transnistria ş. a. m. d.[22]. Alături de celelalte forme de luptă pentru apărarea morală a militanţilor revoluţionari din lagăre şi închisori, întreprinse de organizaţie, intervenţiile şi protestele colective au constituit factori de permanentă presiune asupra aparatului represiv de stat şi, nu în puţine cazuri, autorităţile fasciste s-au văzut nevoite să ţină seama de ele, ameliorînd pentru moment condiţiile insuportabile de trai.

La rîndul lor, deţinuţii şi internaţii politici din lagăre şi închisori au susţinut prin acţiuni concrete campaniile întreprinse de Apărarea patriotică în vederea ajutorării şi apărării lor. Coordonarea acţiunilor de apărare întreprinse de Apărarea patriotică, cu lupta militanţilor revoluţionari din lagăre şi închisori, evidenţiază existenţa unor legături directe şi permanente între mişcarea de rezistenţă antifascistă din afară, organizată şi condusă de partidul comunist şi colectivele de deţinuţi şi internaţi politici.

Citind numeroasele scrisori, informări, circulare, instrucţiuni trimise de P.C.R. sau Apărarea patriotică organizaţiilor de partid şi, respectiv, de colectiv din lagăre şi închisori, analiza amănunţită de detaliu, făcută activităţii comuniştilor — succese, limite, necesităţi, pe de o parte, dările de seamă periodice şi foarte documentate trimise, pe de altă parte, Comitetului Central al partidului comunist de către organele de conducere ale organizaţiilor de partid în care deţinuţii şi internaţii politici comunişti erau încadraţi —, îţi vine foarte greu să accepţi ideea că aveau un caracter de strictă conspirativitate, că era vorba de oameni a căror activitate revoluţionară şi patriotică se desfăşura în semiobscuritatea celulelor reci şi igrasioase, în spatele reţelelor de sîrmă ghimpată care erau lagărele de concentrare, în fine, că pentru transmiterea lor la destinaţie se făceau planuri de amănunt, se cheltuiau energii şi se înfruntau nenumărate pericole.

Toate acestea au fot posibile datorită sistemului de legături creat între luptătorii închişi şi internaţi şi cei aflaţi în libertate. Problema legăturilor conspirative cu colectivele din lagăre şi închisori a constituit pentru partidul comunist şi organizaţia de apărare de sub conducerea sa o adevărată piatră de încercare. Într-adevăr, din orice punct de vedere am analiza activitatea Apărării patriotice : ajutor material, moral sau juridic, nimic nu ar fi fost posibil în afara acestor legături conspirative, care facilitau în egală măsură cunoaşterea realităţii din lagăre şi închisori, nevoile deţinuţilor şi internaţilor politici, situaţia reală a celor anchetaţi şi implicaţi în procese, coordonarea acţiunilor de apărare morală, cît şi transmiterea ajutoarelor, a instrucţiunilor şi a informaţiilor necesare la destinaţie.

Pe baza tradiţiilor existente deja în această direcţie, avînd în vedere că organizaţia prelua activitatea desfăşurată în anii precedenţi de Ajutorul roşu, Apărarea patriotică şi-a creat legăturile conspirative în funcţie de

[22] *Ibidem.*

trei principale posibilități pe care le-a avut la îndemînă : înființarea de organizații locale în centrele unde existau lagăre și închisori, folosirea personalului care forma administrațiile acestora, cît și a rudelor deținuților și internaților politici.

Dintr-un raport al Apărării patriotice prezentat la ședința Comitetului Central din 12 iulie 1943, reiese că la acea dată organizația reușise să-și creeze legături cu majoritatea închisorilor și lagărelor de concentrare, trimițînd colectivelor de militanți revoluționari, pe lîngă diverse ajutoare, materiale de partid. Redăm din documentul original : „La Pension (Închisoarea Văcărești. — *n.a.*) am pierdut și am refăcut de mai multe ori legăturile". „Aveam legături cu Facultatea (lagărul din Tg.-Jiu. — *n.a.*), Medicina (Închisoarea din Tg.-Ocna. — *n.a.*), unde am trimis materiale și o scrisoare". „La Liceu (Închisoarea din Lugoj. — *n.a.*) am trimis o rudă de 3 ori pentru a controla regimul și posibilitățile de introducere a materialelor". „Pentru orientarea cît mai justă a tovilor din școli*, am trimis acolo unde aveam legătură tot materialul care să-i ajute la trasarea liniei și atitudinii lor pentru a-și salva viața și a evita provocările" [23].

Documentul expune în continuare repartizarea numerică a militanților revoluționari pe lagăre și închisori, situația lor sub raportul condițiilor de trai, cantitatea materialului de partid care le-a fost trimis și natura sa. Sînt indicate în această direcție lagărele de la Tg.-Jiu și din Transnistria, închisorile Caransebeș, Tg.-Ocna, Văcărești, Jilava, Aiud, Lugoj, Mislea, Mărgineni.

Dintr-o dare de seamă asemănătoare pe lunile octombrie 1943 — iulie 1944, ne putem face o imagine mai clară și asupra principalelor documente de partid trimise de Apărarea patriotică în lagăre și închisori : Platforma din 6 septembrie 1941 a C.C. al P.C.R. ; material prelucrat privind *Bazele leninismului* ; *Rezoluția C.C. al P.C.R. din iunie 1943* ; *Apelul tineretului din Moscova* din 1943 ; material privind învățămintele ce se desprindeau în urma unei căderi a organizației revoluționare de tineret — U.T.C.— în anul 1942 ; informări privind acțiunile desfășurate de Apărarea patriotică în vederea apărării morale a colectivelor de militanți revoluționari din lagăre și închisori ; material privind dizolvarea Internaționalei Comuniste ; memoriul trimis guvernului Antonescu de președinția Partidelor Național-Țărănesc și Național-Liberal ; discursul lui Șvernik la Congresul sindicatelor engleze — extras din buletinul de radio din 15 septembrie 1943 ; broșura intitulată *Transilvania* ; extrase din diferite buletine de radio privind evenimentele politice internaționale, mersul operațiilor militare pe front, Platforma de F.U.M., a C.C. al P.C.R. din 1 mai 1944 ; broșuri și manifeste editate de P.C.R., U.T.C., Uniunea patrioților, Apărarea patriotică ; numere din presa ilegală — „România liberă", „Apărarea", „Lupta patriotică" și multe alte materiale informative.

Colaborarea realizată între luptătorii comuniști din afară cu cei închiși și internați a transformat închisorile și lagărele de concentrare în unități combative, de luptă antifascistă, în mijloace de călire revoluționară, de educare partinică, marxist-leninistă. „Lagărele și închisorile con-

* Termen conspirativ general, folosit pentru definirea închisorilor și lagărelor de concentrare.

[23] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 96, dosar. nr. 684, vol. IV, f. 210—217.

stituie pentru comuniști terenul propice pentru recrutarea de noi aderenți și adevărate academii pentru perfecționarea viitorilor militanți" — erau concluziile pe care organele represive ale dictaturii militare le desprindeau în primăvara anului 1944, propunînd adoptarea unor noi măsuri de coerciție împotriva mișcării muncitorești și patriotice [24].

În literatura de specialitate găsim des aprecierea justă, potrivit căreia, în ciuda oricăror greutăți, partidul comunist a reușit să transforme în anii ilegalității închisorile și lagărele de concentrare în adevărate școli politice. Mai puțin cunoscute au rămas însă mijloacele, formele concrete de activitate folosite de comuniști în vederea realizării acestui important obiectiv. Iată ce relata, în acest sens, în raportul său, unul dintre foștii deținuți în închisoarea Doftana, eliberat în septembrie 1940. „Colectivul este împărțit în 5 sectoare, în conformitate cu unitățile de producție. Există un comitet pentru întregul colectiv și cîte un comitet pentru fiecare sector în parte. Organizația de partid are un comitet de partid pentru întreaga organizație și celule pentru fiecare atelier, precum și fracțiuni comuniste în organele colectivului. În afară de aceasta, există o comisie culturală, comisiile financiară, tehnică, sanitară ș.a.m.d. Zilnic se primește ziarul (desigur, ilegal) și este organizată transmiterea noutăților în mod oral. Cu 4 — 5 luni în urmă a început un curs despre dezvoltarea societății omenești, care se explică pe baza materialismului istoric și dialectic. Acest curs se expune în fața întregului colectiv * într-o formă accesibilă. Pentru cadre există un alt curs de materialism dialectic și un al treilea de leninism" [25].

Raportul consemna în continuare și alte forme de organizare a învățămîntului de partid : cursuri de strategie și tactică revoluționară pentru membrii P.C.R. „Pentru tineret se predă istoria U.T.C. din România. Aproximativ o dată pe lună se prezintă informare politică, apoi se discută diferite probleme de cultură generală. Unii studiază limbi străine, matematica, geografia și altele". Desigur, s-ar putea spune că la Doftana a existat o tradiție în acest sens, formată din generații (vîrstnici și tineri) de luptători comuniști care s-au perindat necontenit pe porțile sale. Nu trebuie uitat însă că însăși crearea acestor tradiții de școlarizare revoluționară între zidurile închisorilor nu a fost întîmplătoare, că ea a constituit un proces organizat, de a cărui reușită partidul comunist s-a preocupat necontenit. Din închisori, aceste tradiții și preocupări au fost duse în lagărele de concentrare ale dictaturii antonesciene, unde, în pofida înăspririi măsurilor de coerciție, au constituit o realitate permanentă, fiind ridicate chiar pe trepte de organizare superioare. Din raportul trimis de biroul celulei P.C.R. din lagărul de la Tg.-Jiu Comitetului Central al partidului comunist în anul 1943 se desprinde clar această concluzie. Redăm fragmente din document : „Munca politică constă : 1. În prelucrarea materialului trimis de voi ; 2. Prelucrarea materialului scos de birou (biroul celulei P.C.R. din lagăr.—*n.a*) ; 3. Prelucrarea a o serie de referate ; 4. Fr.

---

[24] Arhiva Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., fototecă, clișeu nr. 6619.

* Precizăm că întreagă această activitate trebuie înțeleasă, apreciată, ținînd seama de condițiile specifice de conspirativitate în care ea se desfășura în lagăre și închisori.

[25] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 1, inv. 8, dosar. nr. 170, f. 29—31.

N.P. (Frontul Național Patriotic, — *n.a.*); 5. Cercuri elementare despre P."[26](artid).

În legătură cu Platforma Frontului Național Patriotic încheiat de P.C.R. cu alte grupări politice antifasciste în iunie 1943, în document se arăta că, dată fiind importanța sa deosebită, „a fost prelucrată atît pe linie de partid, cît și pe linie de masă", avînd în vedere că nu toți militanții revoluționari încadrați în organizația de colectiv erau și membri ai P.C.R. În privința referatelor prelucrate raportul indică o tematică legată de evenimente de seamă din istoria mișcării muncitorești interne și internaționale, ca : Comuna din Paris, 1 Mai, 8 Martie, 13 Decembrie 1918, 7 Noiembrie ; evenimentele de la Atelierele C.F.R. — Griviția din ianuarie-februarie 1933. Toate expunerile erau completate prin referiri concrete la războiul în curs și la consecințele sale asupra țării noastre. Cursurile politice organizate în lagăr, privitor la partidul comunist, au avut, conform aceleiași relatări, următoarea tematică : „1. Ce este partidul ; 2. Cine poate fi m.d.p. (membru de partid. — *n.a.*) ; 3. Partidul ca avangardă a clasei muncitoare ; 4. P. ca detașament cel mai înaintat ; 5. Drepturile și datoriile m.d.p. ; 6. Partidul incompatibil cu lupta fracționistă ; 7. Centralismul democratic ; 8. Disciplina ; 9. Conspirația și vigilența ; 10. Strategia și tactica partidului ; 11. Liberalismul putred și metode de comandă ; 12. Sarcinile de moment".

Organizația P.C.R. din lagărul de la Tg.-Jiu a acordat atenție problemelor legate de educația revoluționară a tineretului antifascist din lagăr. „Biroul a însărcinat un tov. să se ocupe de referatele lor, cît și de sarcinile care li se pun în față, se arăta în același raport — s-au prelucrat o serie de materiale tratate din punct de vedere tineresc". Organizația tineretului antifascist din lagăr, condusă de membri ai P.C.R. cu experiență revoluționară, printre care tovarășul Nicolae Ceaușescu, s-a încadrat în toate acțiunile întreprinse de colectivul luptătorilor patrioți, a luat parte la învățămîntul politic de partid, la rezolvarea altor sarcini legate de activitatea culturală și politică. Tineretul antifascist din lagăr a avut o atitudine demnă și revoluționară față de încercările administrației de a-i determina să ceară plecarea lor pe frontul antisovietic, refuzînd în masă propunerile ce li s-au făcut în acest sens [27].

Prelucrarea amănunțită a Platformei Frontului Național Antihitlerist, cît și informarea multilaterală pe care militanții revoluționari din lagărul de la Tg.-Jiu au avut-o la dispoziție asupra ansamblului evenimentelor politice interne și internaționale au constituit factori care au permis colectivului de internați politici să încerce în vara anului 1943, constituirea în lagăr a unei înțelegeri similare de front patriotic antihitlerist, în care să intre, în virtutea unei platforme concrete de luptă, întreg colectivul internaților antifasciști, indiferent de partidul din care făceau parte.

Documentul, intitulat *Gruparea Frontului patriotic din Grupa a II-a* către toți luptătorii antifasciști, național-țărăniști, liberali, social-democrați și fără de partid din lagărul de la Tg.-Jiu*, se remarcă în primul rînd

---

[26] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 96, dosar. nr. 684, f. 82—89 ; fond. nr. 1, dosar. nr. 7 976, f. 139—148.

[27] *Ibidem.*

* La acea dată colectivul militanților comuniști se aflau la Grupa a II-a.

prin gradul său înalt de documentare politică asupra situației interne și internaționale a României în contextul evenimentelor internaționale și asupra perspectivelor sale, în cazul continuării sau ieșirii din războiul hitlerist, menținerii sau doborîrii dictaturii antonesciene [28].

Prelucrarea platformei de front patriotic antihitlerist, pe de o parte, aplicarea indicațiilor C.C. al Apărării patriotice, cuprinse în circulara amintită privind lărgirea cadrului organizațiilor de colectiv în lagăre și închisori, pe baza lărgirii ajutorului material, pe de altă parte au constituit factori care au permis, așa după cum subliniază în continuare raportul biroului celulei P.C.R., o apropiere politică mai mare între internații politici comuniști din lagăr și ceilalți militanți antifasciști. Acest fapt constituie un cîștig însemnat pentru acțiunile ulterioare întreprinse de partidul comunist, în vederea mobilizării la luptă a tuturor forțelor patriotice și progresiste, pentru înfăptuirea insurecției armate.

★

Toate aceste acțiuni în sprijinul luptătorilor revoluționari închiși și internați, pentru apărarea vieții lor, consemnate în documentele vremii sub denumirea de *Lupta pentru apărarea morală a deținuților politici*, se încadrează organic în ansamblul mișcării de rezistență antifascistă a poporului român, organizată și condusă de partidul comunist, la capătul căreia găsim saltul calitativ al victoriei insurecției armate de la 23 August 1944. Într-adevăr, contactele și informarea multilaterală au permis comuniștilor din lagăre și închisori să fie în permanență în mijlocul activității revoluționare, să ia parte activă la pregătirea și înfăptuirea obiectivelor politice ale P.C.R., ceea ce a constituit una din premisele fundamentale care au facilitat mobilizarea întregului efectiv de luptători al partidului comunist în acțiunile revoluționare care au dus la doborîrea dictaturii militare și alungarea din țară a cotropitorilor naziști.

---

[28] Manifest-propunere, originalul scris pe 12 foițe de țigară, în Arhiva C.C. al P.C.R. dosar. nr. 36 485/10512, vol. III, f. 10.

NECESITATEA LEGILOR ȘTIINȚEI ȘI PROBLEMA INDUCȚIEI

DE

MIRCEA FLONTA

Problema posibilității științei, ca problemă epistemologică, este problema explicării necesității și a universalității legilor științei. Cu alte cuvinte, problema posibilității științei este explicarea posibilității cunoașterii necesității fizice.

Această problemă, care este cunoscută în mod curent sub numele de „problema inducției", a devenit, de la Hume, după o expresie a lui Russell, un permanent motiv de scandal în teoria cunoașterii.

Într-adevăr, elaborarea unor legi universale și necesare în știință este un fapt incontestabil, dar posibilitatea cunoașterii necesarului și a universalului nu poate fi întemeiată, cum au arătat încă Kant și Hume, în cadrul unei concepții empiriste asupra cunoașterii. „Căci acest concept (cauzalitatea.—*n.n.*) cere absolut ca ceva A să fie astfel încît un alt ceva B să urmeze din el în mod necesar și după o regulă absolut universală. Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care se poate scoate o regulă, după care ceva se întîmplă de obicei, dar niciodată că consecința este necesară; de aceea, sintezei dintre cauză și efect îi este inerentă o dignitate care nu poate fi exprimată empiric, anume că efectul nu se adaugă numai la cauză, ci că e pus de ea și rezultă din ea. Universalitatea riguroasă a regulii nu este cîtuși de puțin o însușire a unor reguli empirice, care prin inducție nu pot dobîndi decît o generalitate comparativă, adică o largă aplicabilitate" [1]. Acestui pasaj din ediția a II-a îi corespunde în ediția I următorul text: „Nu vreau să dau ca exemplu decît conceptul de cauză, care cuprinde în sine caracterul de necesitate pe care nici o experiență nu o poate da; experiența (în sens de experiență fizică.—*n.n.*) ne învață, desigur, că unui fenomen îi succedă de obicei alt fenomen, dar nu că cel din urmă trebuie să-i succeadă în mod necesar celui dintîi, nici că se poate conchide, apriori, și în mod cu totul general, de la primul la cel de-al doilea, precum se conchide dintr-o condiție la consecință" [2].

[1] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 121.
[2] *Ibidem*, p. 152—153.

Gîndul lui Hume şi Kant este că, oricîte constatări s-ar acumula asupra relaţiei constante dintre anumite fenomene, ele nu pot întemeia afirmarea unei relaţii de consecinţă fizică, a unei relaţii dintre stările reale analoge celei dintre enunţuri care sînt în raporturi de implicaţie logică. Cunoaşterea empirică nu ne poate învăţa niciodată că dintr-o stare fizică urmează în mod necesar alta şi nici că aşa se va întîmpla întotdeauna şi pretutindeni.

Care este atunci temeiul legilor ştiinţelor teoretice, ca enunţuri universale şi necesare?

Trebuie, din capul locului, să precizăm că, după Kant, în secolul trecut şi mai tîrziu, pînă în zilele noastre, încercările de a întemeia posibilitatea legilor ştiinţei de pe poziţii empiriste au fost continuu reînnoite. Persistenţa acestor încercări, în ciuda argumentării convingătoare date de Kant ideii că o cunoştinţă necesară şi universală nu poate lua naştere pornind de la simple constatări faptice, este, după părerea noastră, expresia convingerii multor gînditori că numai astfel poate fi apărată linia materialistă în teoria cunoaşterii.

Semnificativă este, în această privinţă, poziţia acelor autori marxişti care, deşi se delimitează de poziţiile empiriste atît în principiu, cît şi într-o serie de analize particulare, fac totuşi concesii serioase empirismului în problema inducţiei. Astfel, G. Klaus, care a analizat modalităţile constructive de abstractizare în ştiinţa modernă şi a criticat supoziţiile empiriste ce au stat la baza interpretării dogmatice a teoriei reflectării, nu reuşeşte totuşi, cel puţin în unele pasaje ale lucrărilor sale, să depăşească punctul de vedere empirist în explicarea genezei legilor ştiinţei.

Klaus face, desigur, distincţie între cunoştinţele empirice, de exemplu „toate lebedele sînt albe", şi legi teoretice, cum este legea newtoniană a gravitaţiei [3]. Cum se explică, însă deosebirea dintre caracterul probabil al cunoştinţelor pe care le obţinem prin inducţia comună, care procedează prin enumerare şi generalizare şi caracterul necesar şi universal al legilor ştiinţelor teoretice? Răspunsul lui Klaus este că în primul caz inducţia porneşte de la determinări neesenţiale, iar în al doilea caz de la determinări esenţiale ale fenomenelor observate. De exemplu, culoarea albă este o determinare neesenţială a speciei, în timp ce greutatea este o determinare esenţială a corpurilor. Klaus susţine teza empiristă că putem ajunge în inducţia ştiinţifică la cunoaşterea universalului şi necesarului pe baza unor constatări particulare, invocînd argumentul că în realitate individualul cuprinde esenţialul, necesarul, universalul. Teza unităţii individualului şi universalului nu explică însă cum putem să cunoaştem necesarul şi universalul pornind de la observaţii particulare. Pentru a putea desprinde în cunoaştere ceea ce este necesar şi universal din individual şi contingent, trebuie să cunoaştem mai întîi ceea ce este necesar şi universal, adică să cunoaştem legile ! Ajungem astfel la un cerc vicios, cum au arătat de la Hume criticii concepţiei empiriste despre posibilitatea cunoaşterii unor legi universale şi necesare prin inducţie amplificatoare, generalizatoare. Într-adevăr, condiţia inducţiei ştiinţifice, aşa cum o caracterizează Klaus, este să putem deosebi din capul locului esenţialul de neesenţial.

Klaus însuşi subliniază, într-o altă lucrare [4], citînd diferiţi autori de la Leibniz la M. Born, că echivalentul ştiinţific modern al categoriei

[3] Vezi G. Klaus, *Moderne Logik*, Berlin, 1967.

filozofice de esenţă este conceptul de invariant al transformărilor, că trecerea de la fenomen la esenţă în cunoaşterea ştiinţifică este trecerea de la proiecţii la invarianţi. Problema posibilităţii ştiinţei este, prin urmare, explicarea modului cum are loc cunoaşterea acestor invarianţi.

Exprimînd invarianţii transformărilor fizice, legile ştiinţelor teoretice „trebuie să fie universale, adică trebuie să fie enunţuri valabile pentru toate domeniile (teritoriile) temporale şi spaţiale ale lumii (*raumlich — zeitlichen Gebiete der Welt*)"[5]. Domeniul lor este infinit. Ele nu pot fi formulate printr-o conjuncţie formată dintr-un număr finit de enunţuri singulare.

Logicienii moderni, independent de orientarea lor filozofică, sînt de acord că inducţia, în accepţia curentă a termenului, adică ca demers în care are loc generalizarea constatărilor perceptive, particulare, un salt de la unii la toţi nu poate întemeia decît ipoteze empirice, şi nu legi universale şi necesare. Verificarea unor asemenea ipoteze cere examinarea tuturor cazurilor posibile şi nu poate fi, prin urmare, realizată.

Repetarea de un număr cît de mare de ori a unei anumite relaţii între fenomene, în experienţa trecută, nu poate întemeia o afirmaţie certă, necesară, ci numai una probabilă despre producerea acestei relaţii în viitor. În asemenea cazuri, bunul-simţ confundă o probabilitate foarte mare cu necesitatea şi o probabilitate foarte mică cu imposibilitatea, ceea ce este inadmisibil din punct de vedere teoretic. „Să presupunem că am aflat, din buletinele meteorologice, că o stare a timpului ca aceea de astăzi a avut loc în trecut de o sută de ori şi că, de fiecare dată, ea a fost urmată de ploaie în dimineaţa zilei următoare. Conform punctului de vedere uzual, «metoda inductivă» mă îndreptăţeşte să accept, pe baza acestor date, predicţia că mîine dimineaţă va ploua. (Dacă aveţi ezitări pe motivul că numărul de 100 este prea mic, luaţi în locul lui o sută de mii sau orice alt număr dorit). Eu aş spune, dimpotrivă, că raţionamentul inductiv referitor la o propoziţie trebuie să conducă nu la acceptarea sau la respingerea ei, ci la ataşarea unui număr acestei propoziţii adică a valorii ei *C* (la determinarea probabilităţii ei. — *n.n.*). S-ar putea ca deosebirea să pară mică; în realitate însă, ea este esenţială. Dacă, în conformitate cu punctul de vedere uzual, acceptăm predicţia, atunci Hume are cu siguranţă dreptate cînd susţine că nu avem motive raţionale pentru a proceda astfel, dat fiind că, după cum va fi de acord oricine, este pe deplin posibil ca mîine să nu plouă"[6].

Analiza deosebirilor dintre cunoaşterea teoretică şi cunoaşterea empirică constituie astăzi o temă importantă a cercetărilor de logică a ştiinţei. Menţionăm unele puncte de vedere expuse în articole de sinteză, precum şi în comunicări pe această temă de Carl K. Hempel[7], D.P. Gorski[8]. V. A. Smirnov[9], V. S. Sviriev[10] şi H. Mehlberg[11]. Legile ştiinţelor teoretice ale realului sînt legi care nu se referă la obiecte observabile, nemijlocit

---

[4] G. Klaus, *Spezielle Erkenntnistheorie*, Berlin, 1966.

[5] K. Popper, *Die Zielsetzung der Erfahrungwissenschaft*, în culegerea *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964, p. 79.

[6] R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în culegerea *Logică şi filozofie*, p. 248.

[7] Carl. K. Hempel, *Teoriile şi explicaţia teoretică*.

[8] D.P. Gorski, *Despre procesul de idealizare şi însemnătatea sa în cunoaşterea ştiinţifică*.

[9] V.A. Smirnov, *Nivelele de cunoaştere şi etapele procesului cognitiv*.

[10] V.S. Sviriev, *Verhältnisses von theoretischer und empirischer Wissenebene*.

[11] H. Mehlberg, *Aspecte teoretice şi empirice ale ştiinţei*.

accesibile constatărilor perceptive. Legile teoretice sînt formulate cu referire la „obiecte ideale", ceea ce implică atemporalitatea legilor, independența relațiilor pe care le exprimă față de condițiile concrete de loc și de timp. Fiindcă obiectele cunoașterii teoretice nu sînt direct observabile, verificarea legilor teoretice poate să aibă loc numai prin mijlocirea-enunțurilor empirice.

Țelul cunoașterii științifice este deducerea și explicarea legilor empirice, stabilite pe baza unor îndelungate observații, din principii formulate cu referire la condiții ideale, la obiecte numai posibile. Numai astfel atinge știința treapta adevăratei raționalități, cunoașterea necesarului și a universalului.

Cele trei legi ale lui Kepler au fost formulate, de pildă, pe baza coordonării unui mare număr de date de observație acumulate asupra mișcării planetelor. „Oricît de demnă de admirație ar fi sagacitatea acestui mare om de știință, care a reușit să extragă aceste legi din datele observațiilor înaintașilor săi, totuși ele nu reprezintă încă o cunoaștere rațională. Abia în momentul în care Newton a demonstrat că aceste legi sînt o consecință logică a principiilor mecanicii, la care se mai adaugă axioma conform căreia mișcarea se datorește unei forțe atractive între Soare și fiecare planetă, forță proporțională cu produsul maselor și invers proporțională cu patratul distanței, abia atunci s-a putut vorbi de o cunoaștere rațională a mișcării corpurilor cerești" [12].

Hempel scrie că o uriașă diversitate a regularităților empirice (căderea liberă a corpurilor, mișcarea unui pendul, mișcarea Lunii, a planetelor, a cometelor, a stelelor duble și a sateliților artificiali, mareea etc.) sînt explicate prin legile newtoniene ale gravitației și mișcării [13]. Ocupîndu-se de modul cum iau naștere teoriile științifice, Hempel arată că ele sînt introduse, de obicei într-un domeniu de cercetare în care un anumit grad de înțelegere a fost dobîndit prin stabilirea unor legi empirice. Prin intermediul legilor și al principiilor sale, teoria explică uniformitățile empirice care au fost anterior descoperite și prezice noi regularități empirice. Explicația este deducție a ceea ce trebuie explicat (*explicandum*) din anumite premise, pe care le desemnăm prin termenul corelativ de *explicans*. Ceea ce trebuie explicat (*explicandumul*) este cunoscut sau presupus ca fiind cunoscut în mod adevărat. Premisele care permit deducerea *explicandumului* sînt de două feluri : legi generale și condiții inițiale singulare. Explicația, arată Popper [14], este o deducție de forma :

L (legi generale) — premise
C (condiții inițiale singulare) — premise
E (*explicandum*) — concluzie

Cunoașterea unor legi universale este deci condiția explicării evenimentelor particulare și a legilor empirice. O lege universală, pentru a putea funcționa ca *explicans*, trebuie să satisfacă condiția de a fi verificată

[12] Șerban Țițeica, *Evoluția relațiilor dintre matematică și științele fizice*, în volumul *Relațiile dintre matematică și științele naturii și societății*, p. 28.

[13] C. Hempel, *Teoriile și explicația teoretică*, în „*Logica științei*", București, Edit. politică, 1970.

[14] K. Popper, *Naturgesetze und teoretische Systeme*, în culegerea *Theorie und Realität*, p. 93.

prin mijlocirea altor legi empirice sau evenimente particulare decît cele care constituie *explicandumul*. În aceasta constă independența verificării.

De exemplu, legea lui Newton dă naștere unor previziuni care sînt în contradicție cu legile lui Kepler ca legi empirice. A treia lege a lui Kepler, de exemplu, poate fi dedusă din legea lui Newton numai în cazul în care masele planetelor sînt infinit de mici în raport cu masa soarelui. Făcînd posibile previziuni care sînt în contradicție cu cele deduse din legile lui Kepler, legea lui Newton primește o verificare independentă în raport cu acestea. Legea lui Newton ca *explicans* al legilor lui Kepler, satisface condiția independenței. Referindu-se la acest exemplu, Hempel remarcă că „o teorie nu numai că respinge generalizările empirice anterioare din domeniul ei, ci mai curînd arată că într-un cadru restrîns, definit prin condiții determinate, generalizările sînt adevărate cu o destul de mică aproximație. Cadrul restrîns pentru legile lui Kepler include acele cazuri în care masele planetelor perturbatoare sînt mici în comparație cu cea a Soarelui, sau distanțele lor în raport cu planeta dată sînt mari în raport cu distanța acesteia față de Soare" [15]. De aici mai rezultă concluzia că, dacă știința s-ar limita la generalizări empirice, ea nu ar fi în stare să formuleze, cum scrie Hempel, „nici o lege precisă, generală și explicativă" [16]. Legile teoretice trebuie să primească noi confirmări în domeniul în care nu au putut fi verificate cînd au fost formulate, trebuie să conducă la predicția unor fenomene care nu au fost încă observate. O asemenea predicție nouă ar fi aceea că planetele se abat în anumite împrejurări de la legile lui Kepler sau că lumina, în ciuda masei sale practic nulă, s-ar dovedi supusă atracției gravifice, predicție care a confirmat teoria generalizată a relativității formulată de Einstein.

Cerința verificării independente a legilor teoretice este foarte importantă pentru a distinge legile teoretice de legile empirice. Spre deosebire de legile empirice, legile teoretice pot anticipa evenimente, procese, fenomene, care nu au fost cunoscute în experiența trecută. Hempel scrie că „o teorie bună va lărgi de asemenea cunoașterea și înțelegerea noastră, precizînd și explicînd fenomene care nu erau cunoscute cînd teoria a fost formulată" [17]. De la previziunile astronomice făcute pe baza legilor lui Newton, tocmai capacitatea de a realiza asemenea anticipări a fost socotită trăsătura distinctivă care ridică adevărata știință deasupra simțului comun.

În cadrul logicii științei, deosebirea dintre cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică este analizată ca o deosebire dintre două limbi: limba observațiilor empirice și limba teoretică. Hempel scrie, în această privință, că, „în timp ce principiile interne ale unei teorii sînt exprimate în termeni teoretici caracteristici, implicațiile de verificare trebuie să fie formulate în termeni care sînt «anterior înțeleși», despre care putem spune că au fost introduși anterior teoriei și pot fi utilizați independent de ea. Ne vom referi la ei ca anterior accesibili sau ca termeni preteoretici" [18]. Orice teorie își realizează funcțiile cognitive (explicație, predicție, postdicție) prin mijlocirea unor principii „de legătură" care asigură trecerea de la

[15] *Logica științei*, p. 165.
[16] *Ibidem*, p. 171.
[17] *Ibidem*, p. 165.
[18] *Logica științei*, p. 162.

termenii teoretici la termeni care desemnează obiecte accesibile observației. „Fără principii de legătură, după cum am văzut, o teorie nu ar avea forță explicativă. Fără principii de legătură — putem adăuga —, ea ar fi, de asemenea inaptă de verificare" [19].

Cercetările logice au analizat pînă în prezent îndeosebi trecerea de la limba teoretică la limba observațiilor empirice, care intervine în explicație, în predicție și în verificarea enunțurilor teoretice. Din punct de vedere epistemologic, o însemnătate la fel de mare prezintă însă problema genezei legilor științei ca enunțuri teoretice.

Punctul de vedere dominant în rîndul logicienilor în momentul de față este că modul cum iau naștere legile științei ca obiecte ideale nu poate fi studiat cu metodele și aparatul logicii formale. Dacă înțelegem prin inducție procesul de elaborare a ipotezelor teoretice, trecerea de la cunoașterea empirică la cunoașterea teoretică, ceea ce I. L. Destouches numește *sinteză inductivă* [20], atunci inducția, în acest sens al termenului, încetează să mai fie obiectul de studiu al logicii. Karl Popper [21], care a dezvoltat cu mult răsunet această idee, făcea o distincție netă, tranșantă între studiul activităților subiectului. care intervin în elaborarea ipotezelor teoretice, pe care îl considera de domeniul exclusiv al psihologiei, și acele aspecte ale metodologiei cercetării experimentale, îndeosebi problema verificării, care pot fi abordate cu mijloace logice. Obiectul logicii inductive moderne este definit astăzi în mod curent ca fiind studiul alegerii ipotezelor teoretice în funcție de calculul probabilității lor și al verificării ipotezelor prin confruntare cu datele de observații [22].

Unii autori consideră, după părerea noastră pe bună dreptate, această demarcație rigidă între ceea ce este formalizabil și inaccesibil analizei formale în demersurile cunoașterii fizice ca artificială și chiar dăunătoare prin caracterul ei prohibitiv și susțin punctul de vedere că logica științei trebuie să abordeze și studiul modului în care se ajunge la lege sau la ipoteză, că procesul creației științifice are determinări care pot fi studiate, de asemenea, cu metode logice [23].

Dacă este incontestabil că anumite inferențe intervin în toate etapele și momentele cunoașterii fizice, este mai greu să anticipăm astăzi perspectivele studiului cu metode formale al procesului de elaborare a enunțurilor teoretice. Sîntem de acord că aprecierea, din capul locului negativă, a acestor perspective de către Popper și alți logicieni are o tentă dogmatică chiar dacă pînă astăzi nu s-au obținut în această direcție rezultate importante.

Pe de altă parte, trebuie, după părerea noastră, să ținem seama de faptul că mulți logicieni care susțin că studiul activităților subiectului în elaborarea legilor științei este o problemă extralogică au în vedere în primul rînd faptul că procesul de idealizare, care are un rol esențial în ansamblul acestor activități, nu poate fi standardizat, nu poate fi prins într-o schemă

---

[19] *Ibidem.*

[20] Vezi I.L. Destouches, *Sinteza inductivă a conceptelor și a enunțurilor primitive ale unei teorii fizice*, în *Logica științei.*

[21] K. Popper, *Logik der Forschung*, Viena, 1935.

[22] Vezi G.I. Ruzavin, *Die Wahrscheinlichkeitslogik und ihre Rolle in der wissenschaftlichen Forschung.*

[23] Vezi G. Enescu și C. Popa, *Logica și cunoașterea științifică*, Studiu introductiv la culegerea *Logica științei.*

rigidă, nu poate fi redus la aplicarea unui ansamblu de reguli formale care trebuie doar învăţate şi folosite [24]. Idealizarea, ca modalitate constructivă, creatoare de abstractizare, nu este propriu-zis o inferenţă, un raţionament, dacă desemnăm cu acest termen trecerea de la enunţul A la enunţul B, cînd B a fost obţinut din A, după reguli formale.

În cele ce urmează, ne propunem să analizăm această practică, adică activităţile subiectului care fac posibilă descoperirea unor invarianţi ai transformărilor fizice, saltul de la cunoaşterea empirică la cunoaşterea legilor teoretice. Ne vom referi la elaborarea unor legi fundamentale ale mecanicii şi fizicii clasice. În cazul acestor legi, a căror formulare marchează începutul adevăratei ştiinţe a naturii, capabilă să cunoască relaţii necesare şi universale, intervenţia instrumentului matematic se desfăşoară într-o formă simplă, relevantă din punct de vedere epistemologic. Iată de ce procedura ştiinţei matematice a naturii, chiar în literatura recentă, este analizată de preferinţă cu referire la asemenea exemple care-şi păstrează pe de-a-ntregul actualitatea din punct de vedere general epistemologic. Particularităţile elaborării legilor în diferite ramuri ale ştiinţelor matematizate ale naturii sau ale elaborării acestor legi în fizica secolelor XVII—XVIII şi în cea a zilelor noastre, oricît de importante ar fi sub aspect metodologic, nu sînt esenţiale din punctul de vedere al problemei care ne interesează: evidenţierea rolului activităţilor operatorii ale subiectului în cunoaşterea invarianţilor transformărilor fizice, a necesităţii fizice. Credem că Oskar Becher are toată dreptatea cînd afirmă că discontinuitatea decisivă coincide în istoria fizicii cu linia de demarcaţie care desparte ştiinţa naturii de tip antic medieval de ştiinţa matematizată a naturii din secolul al XVIII-lea, şi nu cu cea care desparte fizica clasică de fizica „modernă", fiindcă, oricît de mare ar fi deosebirea dintre ele, „ambele îşi concentrează eforturile spre a pătrunde secretele naturii cu ajutorul unor mijloace matematice" [25].

Există un acord, într-adevăr impresionant, în literatura epistemologică din ultimele decenii în ceea ce priveşte afirmarea rolului conceptului logic-matematic de invariant al transformărilor, în elaborarea legilor fizicii teoretice, în explicarea necesităţii şi universalităţii ce caracterizează aceste legi şi le disting de legile (corelaţiile) empirice. Cunoscuţi oameni de ştiinţă şi filozofi ai ştiinţei, ca: H. Poincaré, A. Einstein, H. Weyl, M. Born, O. Becher, au contribuit prin analizele lor epistemologice la elaborarea şi dezvoltarea punctului de vedere că legile şi conceptele fizicii teoretice exprimă raporturi invariante între mărimile variabile ce caracterizează stările fizice concrete.

Legile fizice sînt relaţii necesare şi universale, în sensul că sînt invariante în raport cu schimbarea mărimilor stărilor fizice, provocată de variaţia condiţiilor în spaţiu şi timp. În această independenţă faţă de variaţia determinărilor concrete, fluctuante ale relatelor constau permanenţa, atemporalitatea legilor fizice. Există, de exemplu, o relaţie constantă invariantă, între viteza de cădere a corpurilor şi planul de înclinaţie a unghiului de cădere. Cunoscînd această relaţie, putem calcula, printr-o operaţie simplă, viteza de cădere a corpurilor pentru orice înclinaţie a unghiului de cădere.

[24] Vezi G.I. Ruzavin, *Die Wahrscheinlichkeitslogik...*

[25] O. Becher, *Măreţia şi limitele gîndirii matematice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 60.

Cum este posibilă cunoaşterea legilor ca invarianţi ai transformărilor fizice? Legile ştiinţei sînt inaccesibile observaţiei. Condiţiile fizice reale, concrete reprezintă factori perturbatori, care maschează legile ca invarianţi ai transformărilor fizice. Drumul spre cunoaşterea legilor fizice trece prin experimente materiale şi mintale, care micşorează sau suprimă influenţa factorilor perturbatori. După aprecierea lui F. Dessauer, diminuarea şi înlăturarea factorilor perturbatori sînt cea mai dificilă sarcină a cercetării experimentale [26]. Premisa esenţială pentru descoperirea unei legi fizice este trecerea de la realitatea temporală, pe care o cunoaştem pe calea experienţei fizice, la o existenţă atemporală, adică înlocuirea condiţiilor reale, concrete, în care se desfăşoară fenomenele cu condiţii-limită, numai posibile. Aceste condiţii-limită, care reprezintă infinitul actual, sînt produsul activităţii operatorii a subiectului. În experimentul mintal, subiectul realizează prin operaţii, prin acţiuni numai posibile, o prelungire la limită a variaţiei condiţiilor fizice care se produce în experimentul material, ca formă a activităţii practice.

Galilei a ajuns la formularea legii căderii corpurilor pe baza unui proces de trecere la limită, a unei operaţii prin care a substituit atmosferei, spaţiului real în care cad corpurile, un spaţiu ideal, numai posibil, spaţiul vid. Spaţiul vid nu este decît limita ideală a acţiunilor reale de rarefiere a spaţiului fizic, rezultatul unei prelungiri mintale la infinit a acţiunilor experimentale reale. Legea lui Galilei exprimă relaţia dintre viteza de cădere liberă şi timpul de cădere în aceste condiţii ideale, adică în cazul căderii în spaţiul vid. Universalitatea şi necesitatea legii constau tocmai în faptul că ea exprimă o relaţie invariantă între timpul de cădere şi viteza corpului în cădere, invariantă în raport cu variaţia condiţiilor reale în care are loc căderea corpurilor, în raport cu densitatea atmosferei şi cu mişcările care au loc în atmosferă. Menţionăm că, în cazul căderii pe alte corpuri cereşti se schimbă doar forţa de atracţie ce se exercită asupra corpurilor care cad, deci forma cantitativă a legii căderii corpurilor. În raport cu legea formulată pentru condiţii ideale, toţi factorii de care depinde căderea reală a corpurilor (greutate, densitatea atmosferei etc.) ne apar ca factori perturbatori. O dată ce a fost descoperită legea ca relaţie invariantă în raport cu variaţia în spaţiu şi timp a condiţiilor şi a determinărilor corpurilor cărora li se aplică, toate datele despre acţiunea legii în diferite cazuri particulare nu au decît valoare de exemple, de confirmări ale legii.

Această caracterizare este valabilă în egală măsură şi pentru alte legi formulate de fizica clasică, cum sînt legea inerţiei sau legile gazelor. Aceste legi au fost formulate cu privire la condiţii ideale, care nu au fost introduse arbitrar, ci au fost elaborate prin abstractizare pornind de la condiţii reale şi prelungind pe plan mintal, prin operaţii, prin acţiuni numai posibile, acţiunile experimentale de modificare a condiţiilor fizice. Astfel, legea inerţiei este formulată cu referire la mişcarea unui mobil într-un spaţiu vid în care nu există frecare, în care asupra mobilului nu se exercită nici o forţă exterioară, iar legile gazelor pentru „gaze ideale" formate din molecule lipsite de masă, care interacţionează numai în cazul ciocnirilor. În raport cu aceste legi, condiţiile reale în care se desfăşoară

[26] Vezi Fr. Dessauer, *Naturwissenschafliches Erkennen*, Frankfurt am Main, 1958.

mișcarea corpurilor (prezența frecării și proprietățile care disting gazele reale de cele ideale) apar ca factori perturbatori. Faptul că determinările concrete ale stărilor fizice și condițiile concrete, variabile în spațiu și timp, sînt în raport cu legile științei factori perturbatori exprimă tocmai caracterul atemporal, universal al relațiilor pe care le desprind aceste legi.

Încă Russell a arătat că legile fizicii teoretice au forma unei implicații : $\forall x\ (Ax \rightarrow Bx)$. Legile cantitative exprimă o relație invariantă în raport cu cantități variabile. De exemplu, legea gravitației a lui Newton poate fi formulată astfel : cînd distanța dintre două corpuri are valoarea x, iar masa lor valorile y și z, atunci ele exercită unul asupra celuilalt forțe de atracție cu valorile v și w. [27]. Klaus numește asemenea legi legi funcționale, fiindcă pot fi exprimate printr-o funcție matematică. Legile teoretice enunță deci că în condiții determinate se produc în mod necesar consecințe determinate și sînt desemnate ca enunțuri de tipul „întotdeauna și peste tot dacă — atunci" (Immer und Überall wann... dann Aussagen) [28].

Subliniind natura de obiecte ideale a legilor teoretice, Poincaré [29] scria că o lege experimentală nu este valabilă decît pentru condiții-limită. În măsura în care condițiile reale se apropie de aceste condiții-limită ni se pare că legea a fost elaborată fără idealizare, numai pe baza constatărilor experimentale. De exemplu, cînd gazele reale sînt foarte rarefiate, raportul dintre volumul gazului și volumul moleculelor sale este de așa natură, încît energia potențială a moleculelor, atracția dintre molecule pot fi neglijate. Abaterea datelor experienței fizice asupra gazelor reale față de previziunile obținute pe baza legilor gazelor (Avogadro, Gay-Lussac, Boyle-Mariotte) oferă, de aceea, informații despre interacțiunea gravifică dintre molecule. Gazul ideal este un obiect abstract, de care se apropie orice gaz real în condițiile creșterii temperaturii și ale scăderii presiunii [30]. Pentru condiții-limită, moleculele devin puncte materiale fără dimensiuni. Moleculele gazelor reale, oricît ar fi de rarefiate, se apropie doar de aceste existențe ideale, produse prin operațiile mintale ale subiectului.

Afirmînd că legile mecanicii sînt convenții, Poincaré exprimă într-un limbaj inadecvat natura lor de obiecte ideale. Greșită este, în acest caz, caracterizarea procesului de formulare a condițiilor ideale, care are loc, cum am văzut, printr-o modalitate specifică, constructivă de abstractizare, drept convenție. Scriind că noi adoptăm asemenea convenții, fiindcă experiența ne arată că ele sînt comode, Poincaré spune de fapt, folosind o terminologie improprie, că legea ca obiect ideal se justifică prin previziunile și explicațiile pe care le face posibile în procesul suprimării idealizării, al trecerii de la condiții ideale la condiții reale. Poincaré distinge o mecanică convențională a principiilor, convențională fiindcă aceste principii ca obiecte ideale nu pot fi infirmate de experiență și una experimentală, care se aplică foarte apropiat în cazul sistemelor aproape izolate. O asemenea distincție are sens numai pentru a sublinia că, în cazul unor sisteme aproape izolate, previziunile pe care le formulăm pe baza legilor mecanicii se abat

[27] Vezi G. Klaus, *Moderne Logik.*

[28] Vezi H. Albert, *Probleme der Theorienbildung,* în culegerea *Theorie und Realität,* Tübingen, 1964.

[29] Vezi *La science et l'hypothèse.*

[30] Vezi A.L. Subotin, *Idealisierung als Mittel wissenschaftlichen Erkenntnis.*

puțin de la datele experienței fizice, în măsura în care condițiile reale se apropie de cele ideale, pentru care este formulată legea.

Fiecare experiență nouă poate să infirme legile empirice formulate pe baza unei simple generalizări a unor observații repetate, după cum a arătat încă Hume. Adevărul lor poate să aibă o probabilitate destul de mare în cazul unui număr uriaș de confirmări, dar este totuși numai probabil.

Faptul că legile teoretice ale științei exprimă cunoașterea unui invariant al transformărilor fizice explică deosebire exterioară, fenomenologică cea mai izbitoare dintre acestea și corelațiile empirice : gradul de certitudine al legilor teoretice nu crește o dată cu numărul cazurilor cercetate, cu numărul confirmărilor empirice. În acest context, înțelegem foarte bine sensul următoarei observații pe care o făcea Engels în *Dialectica naturii* : „Un exemplu care ilustrează pregnant cît de puțin îndreptățită este pretenția inducției de a fi forma unică sau, cel puțin, predominantă a descoperirilor științifice ni-l oferă termodinamica : mașina cu abur a constituit cea mai categorică dovadă că din căldură putem obține mișcare mecanică. 100 000 de mașini cu abur nu au demonstrat-o mai mult decît una singură, dar i-au pus tot mai mult pe fizicieni în fața necesității de a explica acestlucru. Sadi Carnot a fost cel dintîi care s-a ocupat serios de aceasta. Dar nu pe calea inducției (adică a generalizării datelor particulare de observație, a saltului de la unii la toți. — *n. n.*). El a studiat mașina cu abur, a analizat-o, a descoperit că procesul ei fundamental nu apare în stare *pură*, ci este camuflat de tot felul de procese secundare, a eliminat aceste circumstanțe secundare, fără importanță pentru procesul principal, și a construit o mașină cu abur (sau o mașină cu gaz) ideală, care, ce-i drept, este tot atît de puțin realizabilă ca, de pildă, o linie geometrică sau un plan geometric..." [31]. Tocmai prin această idealizare a devenit posibilă cunoașterea unui invariant al transformărilor fizice, echivalentul mecanic al căldurii, și, pornind de aici, elaborarea unor previziuni necesare cu privire la datele experienței viitoare, atunci cînd sînt cunoscute condițiile inițiale. Dimpotrivă, pe baza cunoașterii unei corelații empirice, nu se pot face decît previziuni probabile.

Transformările fizice care conservă invariante anumite relații formează un grup. Astfel, legea căderii corpurilor exprimă o relație invariantă atît în raport cu schimbarea masei corpului care cade, cît și în raport cu schimbarea densității atmosferei în care se produce căderea, a direcției curenților de aer din atmosferă etc., și tocmai în această invarianță constă necesitatea ei, ca și a altor legi fizice. J. Ullmo [32] numește metoda descoperirii invarianței unui grup de transformări fizice „metoda grupului". Fizicienii aplică această metodă spontan sau conștient. O lege, un concept teoretic exprimă invarianți în raport cu transformări fizice determinate.

F. Klein a arătat că, de pildă, teoremele geometriei euclidiene, care exprimă legi ale spațiului fizic, sînt relații invariante în raport cu totalitatea translațiilor, rotațiilor și oglindirilor față de un plan, adică desemnează invarianții grupului transformărilor produse de aceste mișcări fizice. Legile mecanicii clasice exprimă invarianții unui alt grup de transformări, „grupul lui Galilei", care cuprinde, în afara transformărilor geometrice ale corpurilor,

[31] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 206—207.
[32] Vezi J. Ullmo, *La pensée scientifique*, Paris, P.U.F, 1958 p. 146.

translaţiile în timp şi mişcările rectilinii şi uniforme. În sfîrşit, legile fenomenelor electromagnetice exprimă relaţii invariante faţă de un alt grup de transformări, „grupul lui Lorentz". Transformările din grupul lui Lorentz, spre deosebire de cele din grupul lui Galilei, conservă ca invariant intervalul spaţio-temporal. Grupul lui Lorentz conţine ca un caz-limită grupul lui Galilei, astfel că Einstein a putut să afirme invarianţa tuturor legilor fizice, cunoscute în acea vreme, faţă de grupul lui Lorentz. Teoria relativităţii a generalizat principiul relativităţii al lui Galilei, afirmînd invarianţa tuturor legilor naturii (nu numai a legilor mecanicii) în raport cu sistemele inerţiale, adică cu sistemele fizice care se află unul faţă de altul în repaus sau în mişcare rectilinie şi uniformă.

H. Weyl [33] şi M. Born [34] au insistat în mod deosebit asupra caracterului relativ al legilor ştiinţei, ca invarianţi ai unor transformări fizice determinate, subliniind că obiectivitatea şi relativitatea se implică reciproc în cunoaşterea fizică. În acest sens au înţeles ei şi semnificaţia teoriei relativităţii a lui Einstein. „Ştiinţele exacte au pus problema unor afirmaţii obiective, dar au renunţat la valabilitatea lor absolută" [35].

Dacă o mulţime de evenimente, de schimbări fizice se produc prin acţiunea aceleiaşi legi (legea căderii corpurilor, legile gazelor), atunci rezultatele măsurătorilor, care exprimă determinările cantitative ale acestor evenimente, dependente de condiţiile concrete de loc şi de timp, formează un grup. Legea poate fi descoperită şi formulată matematic prin determinarea invariantului acestui grup.

Pornind de la operaţii elementare, ai căror invarianţi exprimă determinări ale obiectului oarecare, matematica pură explorează cîmpul nemărginit al posibilităţilor, elaborînd o diversitate de structuri abstracte, ca invarianţi ai diferitelor grupuri de operaţii formale. Aceste structuri sînt forme care pot să primească conţinuturi diferite, dar sînt independente de orice interpretare. Relaţiile pe care le exprimă enunţurile matematicii pure sînt invariante în trecerea de la o interpretare la alta. Cu alte cuvinte, toate interpretările sînt izomorfe. Cel mai strălucit exemplu de matematică pură este teoria grupurilor. Sistemul simplu de axiome al teoriei grupurilor a căpătat un mare număr de interpretări în domeniul matematicii şi al ştiinţelor naturii. Diferitele grupuri abstracte (interpretări ale structurii algebrice de grup în diferite ramuri ale matematicii pure) sînt modele structurale în raport cu diferite grupuri de transformări fizice. După aprecierea lui J. Ullmo, teoria grupurilor constituie astăzi instrumentul aproape exclusiv al cercetării teoretice în punctele cele mai avansate [36].

Interpretarea în termenii transformărilor fizice şi a invarianţilor acestor transformări a unui grup abstract construit în matematica pură este o metodă modernă, neclasică, de elaborare a ipotezelor, care capătă o aplicare tot mai largă îndeosebi în ştiinţele naturii. Matematicianul pregăteşte instrumentele descoperirii unei legi a naturii, fără a depăşi sfera matematicii pure, punîndu-şi „problema generală : în ce fel se pot găsi pentru

[33] Vezi H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, p. 82—83.

[34] Vezi M. Born, culegerea de articole, *Fizica în concepţia generaţiei mele*, Ed. ştiinţifică, 1969.

[35] *Ibidem*, p. 13.

[36] J. Ullmo, *Les concepts \physiques*. în vol. *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967.

un grup de transformări dat, invarianții lui (relațiile invariante, cantitățile invariante etc.), și rezolvînd-o pentru cele mai însemnate grupuri particulare, indiferent dacă aceste grupuri sînt cunoscute sau nu ca fiind grupuri de automorfisme (transformări operatorii sau fizice care lasă invariante anumite relații, anumite structuri.— *n. n.*), pentru anumite cîmpuri sugerate de natură" [37].

Ipotezele formulate prin interpretarea în termeni fizici a unui grup abstract de transformări sînt supuse verificării experimentale. Structura matematică de grup devine astfel un puternic instrument al cunoașterii. Acest demers cognitiv, care contrazice canoanele metodei experimentale, are ca temei existența unei relații de izomorfism, de identitate structurală între un grup particular de transformări operatorii și un grup de transformări fizice. Determinarea unui asemenea izomorfism înseamnă simultan interpretarea fizică a unei structuri abstracte, elaborate de matematica pură, independent de orice sugestii ale experienței fizice, și matematizarea unei teorii fizice. Pentru a da o interpretare unui grup abstract de transformări într-un domeniu al experienței fizice, sînt necesare, de cele mai multe ori, unele modificări ale structurii matematice, deși în istoria științei nu lipsesc cazuri cînd structurile matematice elaborate pe cale axiomatică par a fi anume create pentru a permite elaborarea teoretică a noilor date ale experienței fizice.

---

[37] H. Weyl, *Simetria*, București, Edit. Științifică, 1965, p. 146—147.

CATEGORIA LIMITAȚIEI LA KANT ȘI ÎN GÎNDIREA MODERNĂ

DE

CONSTANTIN NOICA

Materia anorganică are limite : vreo sută de elemente, din care se face probabil substanța lumii. Viața are limite : vreo 20 de aminoacizi, din care natura face aproape tot ce e substanță organică. Gîndirea are limite : adevărurile ei sînt de fiecare dată provizorii.

Limitația e deci o „categorie" (una neobservată ieri, probabil centrală pentru omul viitor). Se numește într-adevăr categorie un predicat universal : ceva care poate fi spus despre orice. De pildă, unitatea e o categorie, ca și cauzalitatea, căci orice lucru este o unitate și orice este cauză (în interdependența generală). La fel, orice este o limitație.

Dar categoriile își pot schimba funcția, păstrîndu-și numele : necesitatea e una pentru fatalist, alta pentru omul de știință ; cauza însemna ceva în determinism, altceva după indeterminism. La fel și limitația.

Există limitații ce limitează și limitații ce nu limitează. Dogma, sau „adevărurile absolute", erau în fond limitații ce limitează. Adevărurile deschise, deci relative, ale cunoașterii de astăzi sînt limitații ce nu limitează. Cunoașterea în genere transformă limitațiile ce limitează (piatra aceasta, realul acesta) în sensuri și legi, deci în limitații ce nu limitează. Perspectiva morală înfrînge răul, ca limitație, și pune în loc binele, ca limitație ce nu limitează. Frumosul însuși e o limitație în concret, dar una ce nu limitează. Toată cultura omului tinde să transforme limitațiile ce limitează într-unele ce nu limitează.

Există însă vreun concept specific în acest sens ?

El poate fi găsit : figurează în tabla categoriilor kantiene, sub numele de „limitație" chiar. El însă nu a căpătat la Kant o semnificație plină și nu s-a bucurat de o carieră deosebită, ci a rămas un fel de Cenușăreasă printre categorii. Kant însuși l-a introdus cu o anumită sfială, mulți comentatori nici nu-i acordă drept de existență printre categorii, iar astăzi conceptul de limitație este ca și uitat. Cum să-l pui alături de categoriile majore, de cauzalitate ori necesitate, de pildă ? Și totuși vom spune :

Rev. filoz. 18, 2, p. 155—164, București, 1971

limitația nu e numai o categorie, este, poate, categoria categoriilor. Fără conceptul acesta, gîndirea se va dovedi inoperantă.

★

Să luăm lucrurile de la început. Așa cum se știe, tabla kantiană a categoriilor este :

După cantitate
Unitate
Pluralitate
Totalitate

După calitate	*După relație*
Real (existență)	Substanță
Negație (inexistență)	Cauzalitate
Limitație	Comunitate

După modalitate
Posibilitate
Realitate
Necesitate

Categoria limitației apare, așadar, ca ultima din grupa calității. Kant a dedus categoriile, ca unități pure, din funcțiile gîndirii pe care le exprimă judecățile, funcții înfățișate limpede de tabla tradițională a judecăților. Pentru categoriile calității, Kant ia ca bază judecățile afirmative și negative. Judecăților afirmative le va corespunde, ca unitate de gîndire, categoria realului, adică afirmația de existență ; celor negative le va corespunde categoria negației, expresie de inexistență. Kant vede însă aci o lacună în tabloul tradițional al judecăților : lipsește un tip de judecată care în același timp să afirme și să nege, în speță să afirme o negație care nu desființează. Asemenea judecăți se rostesc, spune el, și trebuie validate logic ; sînt judecățile cu predicat negativ, dar pozitive în fapt, de speța : sufletul e nemuritor*. Ele trebuie numite „judecăți infinite", căci, așa cum termenul de infinit este în aparență negativ, dar în fond numai pozitivitate, judecățile acestea cu predicat negativ lasă loc unei infinități de determinări.

S-a obiectat : Kant introduce doar dintr-o nevoie formală, de simetrie, judecățile infinite, spre a obține și la calitate trei tipuri de judecăți, ca peste tot. În judecățile infinite ar fi vorba de o simplă negare a negației (muritor, termen cu sens negativ, care e negat), iar logica formală știe bine că negarea unei negații duce la o afirmație : suprimă o limită, desființează o negație. Logica formală are deci dreptate, se spune, că rămîne la două tipuri de judecăți de calitate, cele afirmative și cele negative. La acestea, Kant răspunde cu anticipație, arătînd că există o necesitate de gîndire, de a face o afirmație tocmai printr-o negație și că abia așa gîndirea pune în lumină infinitatea de determinări, iar pentru o asemenea funcție de gîndire trebuie un tip de judecăți specifice.

Oricum ar sta lucrurile cu judecata, ce reiese de aci pentru categorii ? Reiese că trebuie gîndită o a treia categorie, alături de real și negație (sau de existență și inexistență), o categorie care să exprime pozitivul negați-

* S-ar putea da exemple mai puțin sublime : „E un netrebnic" ; „Ideea aceasta e nefastă".

vului. Se știe că Spinoza releva negativul pozitivului, spunînd : „omnis determinatio est negatio". Kant relevă ceva răsturnat : negația ce nu neagă, ci înființează. El numește o asemenea categorie „limitație", dar subînțelege că este o limitație ce nu limitează.

Ar exista, așadar, limitații de tip obișnuit, limitații ce limitează, iar dincolo de ele Kant autorizează să se vorbească de limitații cu totul neobișnuite în aparență, contradictorii în termeni, încărcate de o specială tensiune în orice caz, limitații ce nu limitează. Și el se oprește aci.

În spiritul gîndirii de astăzi, un concept, steril altădată, poate căpăta dintr-o dată sens plin. Să urmărim cariera limitației pe diverse planuri.

1. Unde se ivește nevoia de a introduce un concept atît de straniu ? În reflexiunea asupra *calității*. De aci trebuie deci să înceapă tentativa de justificare a conceptului de limitație ce nu limitează. Afirmația și negația, primele două momente ale calității, nu spun totul despre ea, spun chiar prea puțin : afirmația arată că o calitate poate însemna prezență, negația cum că poate fi și privațiune. Calitatea însă poartă în ea mai mult, aduce pe lume ceva anumit, este deci mai complexă decît o arată faptul brut de a fi ori a nu fi. Orice calitate înseamnă, în definitiv, o limitație. Ea vine cu un *qualis* al ei, adică un fel propriu de a fi, diferențiindu-se prin aceasta nu doar drept calitate, ci și printre calități. Limitarea ei într-o natură specifică îi este caracter definitoriu și deci nota de limitație trebuia să revină măcar uneia din categoriile calității.

Tocmai de aceea calitatea poate fi cunoscută, nu doar înregistrată sensibil : ea are măsură. Există, după știință, o „greutate specifică" prin care elementele materiei se diferențiază calitativ, așadar o limitație ; sau există o lege a „proporțiilor definite", după cum există structuri, numere, forme constitutive, aproape cum spuneau pitagoreicii — limitații toate. Pînă și în calitățile de ordin spiritual, ca frumosul și binele, omul a căutat să identifice limitația : statuia lui Venus a fost măsurată spre a se vedea proporțiile juste ale frumosului, limitația lui, iar pentru Aristotel virtutea este o măsură justă, o limitație între un exces în plus și unul în minus. Se poate deci vorbi deopotrivă de o limitație de ordin cantitativ, care ar da calitatea, ca și de o limitație calitativă propriu-zisă, faptul ireductibil de a fi așa, și nu într-alt fel.

Dacă însă limitația este în natură calității, ea nu va fi suficientă ca atare spre a da socoteală de aceasta. Calitatea devine una adevărată abia cînd se pierde, cu specificul ei, în favoarea lucrului pe care-l exprimă. Într-un albastru trebuie să poți vedea culoarea, nu albastrul ca atare, și în culoare însuși realul ce se manifestă. În proporțiile juste ale statuii lui Venus ți se revelă armonia făpturii feminine, iar aci frumusețea ființei umane și în definitiv frumusețea pur și simplu. Nuanța albastrului, ca și proporțiile juste ale trupului feminin, reprezintă o limitație, dar una care poate să nu limiteze. Afrodita are ochii verzi — e o limitație. Dar este una în nelimitatul frumuseții.

Tot ce e ființă, la urma urmelor, are un fel de a fi și se exprimă, ca atare, printr-o calitate. Cum poate calitatea să ascundă, sub limitația ei, adîncul din care purcede ? Limitația ce doar limitează va fi tocmai dovada nedesăvîrșirii în cazul calității. Pe măsură ce este mai „bună", calitatea devine mai expresivă pentru *altceva* ; așa încît, spre a vorbi corect, nu poți spune decît : în măsura în care calitatea este, ea dispare. Prin ea se spun

mai multe decît afirmă ea. Kant are dreptate, se află în ea şi afirmaţie, şi negaţie, ba încă de două ori : orice limitaţie (determinare) este o afirmaţie, dar, după cum spunea Spinoza, în acelaşi timp o negaţie ; în schimb, orice nelimitaţie este o negaţie, o repudiere a determinării de la care s-a plecat (nelimitaţie), dar prin aceasta o afirmaţie.

Abia în categoria a treia, a limitaţiei ce nu limitează, calitatea devine incadrabilă logic, ca sinteză între negaţie şi afirmaţie. Înregistrarea sensibilă şi emoţională a calităţilor ar însemna o cufundare în întunecimile realului şi vieţii, dacă o categorie a intelectului nu ar veni să pună în lumină sensul calităţii. Înţelegem drept calitate acel *aspect* de existenţă care se resoarbe într-o *unitate* de existenţă. De aceea calităţile nici nu apar în primul moment : vezi lucrurile şi procesele, nu calităţile, pe care numai analiza minţii sau a simţurilor le dezvăluie ; iar despre un om spui că „are calităţi" doar atunci, cînd acestea nu s-au contopit în unitatea lui de om adevărat, ce de la sine are înzestrările umanului. Abia în discreţia ei existenţială îşi capătă calitatea împlinirea. A devenit atunci o limitaţie ce nu limitează.

Categoria limitaţiei, prin urmare, nu numai că îşi justifică prezenţa în rîndul categoriilor calităţii, dar se dovedeşte singura în măsură să transpună, pe registrul logic, ireductibilul aparent al calităţii. După ce a cîştigat dreptul de a fi una dintre categorii, limitaţia ce nu limitează ridică, prin paradoxul şi tensiunea ei interioară, problema : cum stă ea faţă de celelalte categorii ? Ea nu pare din familia celorlalte, care sînt concepte bine cunoscute şi cu veche tradiţie în istoria gîndirii. Solicitat astfel să întîrzie asupră-i, cugetul constată că limitaţia este semnificativă mai mult decît pentru lumea calităţii, chiar pentru categorii în general. Toate categoriile vor apărea, în felul lor, drept limitaţii ce nu limitează, iar în măsura în care această semnificaţie va fi definitorie pentru ele, modesta limitaţie de la început se va transforma într-o categorie a categoriilor.

2. Într-adevăr, ce înseamnă *categorie* ? S-a spus că ea denumeşte conceptele cele mai generale folosite de gîndire ; dar calificarea aceasta vagă nu poate constitui o definiţie. Se extinde de altfel, în filozofia contemporană, denumirea de categorie peste tot felul de concepte de ordin mai general, fără întrebarea prealabilă dacă sensul categoriilor şi, eventual, numărul lor nu sînt bine precizate. Aristotel nu şi-a îngăduit să invoce decît zece categorii, chiar dacă nu le justifică logic numărul ; Kant — douăsprezece, riguros deduse de rîndul acesta. Categoria nu poate denumi decît ceva precis : un predicat universal. Şi aşa este limitaţia.

Dar tocmai prin limitaţie înţelegi mai bine celelalte categorii. Într-adevăr, orice concept cu un conţinut dat este limitat la o sferă dată. Sfera poate fi, şi este de cele mai multe ori, infinită ; totuşi ea nu e mai puţin îngrădită, prezentînd astfel un infinit de ordin inferior. Conceptul de cal, de pildă, are o sferă infinită, dar şi limitată : cuprinde caii prezenţi, trecuţi, viitori, caii reali şi imaginari, ai lui Ahile, ca şi cei de pe pereţi, deci oricît de mulţi şi variaţi, totuşi limitaţi într-un fel. (Nu poţi denumi cal decît caii.) Chiar dacă treci de la conceptele reale la cele abstracte şi convenţionale — care mai degrabă ar trebui denumite noţiuni decît concepte —, încă dai peste o infinitate limitată. Noţiunea de bunăvoinţă, de pildă, sau cea de divizibilitate au o deschidere infinită şi totodată limitată. În sensul

acesta se poate spune că orice concept reprezintă, printr-o unitate de gîndire, o limitație.

Și totuși există, printre concepte, cîteva a căror limitație nu limitează : sînt tocmai categoriile. Unitatea, de pildă, este o limitație care nu limitează. Există unitate a lucrului real, a procesului, a gîndului, a diversității, a pluralității sau a totalității, a oricărui obiect de gîndire în fond ; cauzalitatea de asemenea poate reveni oricăruia ; posibilitatea sau necesitatea la fel. Categoriile au o sferă absolută. Deși limitate prin conținutul lor, ca orice concept, pot cuprinde în sfera lor *orice* obiect. Au conținut dat, dar sfera nu e dată ; e infinit-infinită, nu limitat-infinită. Atunci categoriile se pot defini și recunoaște în chip sigur : *sînt numai acele unități de gîndire a căror limitație nu limitează.*

Rămîn aici nedezlegate, firește, marile probleme suscitate de categorii : de ce natură sînt unitățile acestea de gîndire, care, fără a fi concepte reale, nu sînt nici abstracte sau convenționale ; cum poate fi concepută o „deducție" a lor și cîte anume sînt, dacă nu cumva tabloul lor este deschis. Se capătă totuși un criteriu definitoriu pentru ele, iar categoria „limitației", care îl dă, poate fi privită, în acest sens, drept o categorie ce face cu putință categoriile.

3. Iată deci o a doua funcție pe care o îndeplinește limitația ce nu limitează și, cu aceasta, o intrare a ei în zonele superioare ale logicului. Aici începe presimțirea *dialecticului*, iar limitația va avea ceva de spus asupră-i. În tabla categoriilor chiar, după cum se știe, își are obîrșia dialectica modernă, spre deosebire de cea antică, născută sub sugestia dialogului viu. Categoriile au intrat în mișcare încă din interpretarea dată lor de Kant, s-au înlănțuit cîte trei și au generat procesualitatea aceea care, cu Hegel, a venit să pună totul în fluiditate. Dar fluiditate nu înseamnă aici disoluție a gîndirii și a termenilor ei. Dimpotrivă, tocmai mișcarea dialectică reușește să pună în relief termenii de gîndire, deosebiți cu ultima claritate prin contradicția în care stau sau mai degrabă nu stau. De fiecare dată, gîndirea crede a se putea opri la termenii obținuți în chip atît de definit ; i se pare firesc să încheie și să rămînă în limitele adevărului cucerit. (Dialectica nu reprezintă un exercițiu întreprins de bunăvoie, o înșiruire ordonată de gînduri, urmărită pentru ea însăși. Ea se ivește ca o surpriză pentru cuget, luînd chipul unei dezbinări a gîndirii cu ea însăși.) Fiecare termen tinde să se încleștеze și să se fixeze, în cazul gîndirii — așa cum se încleștează și în ordinea realului — în limitația sa. Ce se întîmplă că este scos de aici? Se întîmplă că își produce singur contradictoriul și deci depășirea. Se numește dialectică transformarea în simplu „moment" a unui capăt de drum și în limitație ce nu limitează a unei limitații ce tindea să limiteze.

Fără un concept adîncit al limitației, dialectica nu se justifică și nu ar putea ieși din condiția de scandal al rațiunii. Totuși rațiunea nu înțelege să renunțe la limitația închisă, în chip obișnuit, și de aceea filozofia modernă a simțit nevoia să deosebească între rațiune și intelect, ultimul fiind rațiunea ce limitează, ce desparte, fixează, înregistrînd devenitul, prima fiind rațiunea propriu-zisă, care unește, desfășoară și surprinde devenirea. O asemenea rațiune se trezește tîrziu la viață, în seara gîndului, ca o expresie de maturitate și luciditate. Ea arată că aceea ce părea definitiv era, în realitate, provizoriu chiar pe plan logic.

Cînd citeşti pe Platon sau pe Hegel, ai, cu fiecare întemeiere, sentimentul că se poate conclude; dar pagina următoare va veni să infirme adevărul obţinut. Atunci era un neadevăr? Nu, aşa ceva poate spune doar intelectul, în care operează contradicţia oarbă: ori e adevăr, ori nu e adevăr. Raţiunea nu spune că era un neadevăr, ci doar că era un moment al adevărului. Dar momentul se încarcă de toată bogăţia unei limitaţii ce poartă în ea nelimitatul. (Cît de puţin spune ideea de familie, în limitaţia ei obişnuită, ce limitează, faţă de limitaţia ce nu limitează, pe care i-o dezvăluie procesul dialectic, în capitolul despre bărbat şi femeie, sau cel despre Antigona, al *Fenomenologiei* lui Hegel.)

4. Dacă termenii dialectici nu pot fi înţeleşi pe deplin decît ca limitaţii ce nu limitează, înseamnă că ni se dezvăluie, o dată cu această categorie, ceva din însuşi *actul de a gîndi*. Şi, într-adevăr, dincolo de dialectică sau înainte de organizarea într-o desfăşurare dialectică, gîndirea îşi întreprinde exerciţiul ei sub aceeaşi schemă în fond. Ce faci cînd gîndeşti decît să ridici limitaţiile în lucrurile pe care le ai în faţă şi să cauţi ceva dincolo de puţinătatea lor? Începem a gîndi sub o mirare întotdeauna; dar mirarea este de a vedea căzînd masca lucrurilor şi de a întrezări celălalt chip în ele. „Asta era deci altceva" — e începutul meditaţiei. Pe plan logic, lucrul va însemna: ridicarea individualului la general, trecerea de la condiţia de fapt la lege. Dintr-o dată graniţele se deschid şi cîmpul infinitei căutări îţi apare înainte. Pentru cel care nu gîndeşte, graniţele stărilor de fapt înseamnă bariere de netrecut, adevărate limitaţii ce doar limitează. Pentru cel care gîndeşte, ele sînt limitaţii încă, dar deschise. Iar gîndirea vine să le dea, cu funcţia cea nouă, un plus de îndreptăţire, şi nu o dezminţire, ca limitaţii, cum s-ar părea.

Este, într-adevăr, total neîndreptăţită acuzaţia ce se aduce deseori cum că adîncirea în gîndire, adică în substanţa generalului, ar duce la părăsirea individualului, a stărilor de fapt şi a limitelor prin care se definesc lucrurile. Aşa face doar gîndirea necoaptă. Cea matură, departe de a aluneca peste realităţi, îşi trage puterile din ele. Schiller făcea observaţia că, pe măsură ce îmbătrîneşti, te interesează mai mult faptele decît teoriile. Dar de ce te interesează mai mult faptele? Tocmai pentru că sînt mai încărcate de teorie decît teoriile pure şi simple. Ceea ce ţi-a adus maturizarea a fost capacitatea de a vedea generalul încorporat în locul celui plutind ca duhul peste ape, de la începuturi. Şi nu numai că individualul a devenit o mărturie pentru general, încorporîndu-l dar el reprezintă o sursă de noi generalizări şi teoretizări posibile. Teoretizezi mai mult cu faptele decît cu teoriile de la un moment dat. O teorie nu spune decît ce spune, pe cînd un fapt poate iradia, cu virtualităţile lui, pe o arie teoretică nespus mai întinsă.

De aceea, de îndată ce gîndirea a învăţat să citească în cartea faptelor, ea lasă de o parte celelalte cărţi, aşa cum făcea Descartes, preferînd să citească, spunea el, în cartea naturii şi a sinelui. Nici el însă, nici lumea modernă toată, care părăsea ca şi el cărţile scolasticii în favoarea experienţei, n-au părăsit totdeodată teoria şi generalitatea. Dimpotrivă, natura, experienţa şi pămîntescul din om purtau gîndirea modernă către nelimitatul ideii, în timp ce cărţile „ideii" îngropau gîndirea în cîte una singură, dacă nu o vidau de idee chiar. La rîndul ei, gîndirea singură face dreptate faptelor. În limitaţie se arată puterea de gîndire şi în slujba realului se rîndu-

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

ieşte întreg posibilul acesteia. Evaziunea din real se dovedeşte vinovată *faţă de gîndire* înainte de a fi faţă de real.

5. Este firesc astfel să trecem de la actul de a gîndi la *cultură*, în sensul ei de „îngrijire", modelare, apoi de cunoaştere, şi să vedem cum se iveşte un nou fel de a pune în joc limitaţia ce nu limitează. Cît de potrivit — dacă nu cumva ne amăgim — este prins procesul culturii de către limitaţia aceasta paradoxală. Cultura însăşi are în ea ceva paradoxal, cu încercarea ei de a modela şi da universalitate cîte unei făpturi *istorice*, nedezlipite de particularul ei. Orice subiect de cultură, om sau comunitate, se lasă educat prin intermediul unei limbi; dar limba, cu spiritul ei, cu structura ei şi posibilităţile ei lexicale, reprezintă o îngrădire, care poate lesne să se transforme într-o limitaţie ce limitează. Subiectul de cultură, pe de altă parte, aparţine unei lumi determinate, precum şi unui ceas istoric anumit, cu tradiţia, moravurile, profilul lor spiritual. În plus, ca fiinţe vii comunitatea sau insul îşi au complexul de înclinări şi rezistenţe proprii. Din toate aceste limitaţii, fără a strivi nimic în ele, ci mai de grabă potenţîndu-le, cultura înţelege să obţină universalul, modelînd, în timp, oameni ca şi în afară de timp, sau ridicînd exemplarele umane şi comunităţile pînă la marile confruntări în sînul umanului.

Dacă te apleci acum asupra formelor particulare pe care le adoptă cultura, nu te poţi împiedica să fii izbit de dublul caracter al fiecăreia din ele, sau dublul cult, atît al limitaţiei, cît şi al nelimitatului. Astfel arta, pe de o parte, îţi pune în faţă realuri de tot soiul, uneori dintre cele mai umile, iar în epoca modernă din ce în ce mai umile (subiectele picturii, temele muzicii, destinele umane din literatură sînt parcă într-adins alese să afirme primatul realului, al oricăruia, asupra idealizărilor); pe de altă parte însă, într-un asemenea real, de puţinătatea căruia şi realitatea s-ar ruşina, artistul comtemplă şi te face să contempli Natura, Fiinţa, Viaţa, învăţîndu-te să citeşti înţelesurile mari în întruchipările cele mai neînsemnate. Şi de altfel, chiar fără ca întruchipările să fie neapărat neînsemnate, simpla materialitate, intrinsecă artei, ar fi sortită să aducă limitaţii. Ea face astfel ca arta să fie jubilarea nelimitării în limitaţie, sau, cu definiţia lui Schelling pentru frumos, a infinităţii în finit.

Cît despre ştiinţă, ea reprezintă, fără nici o dezmînţire, o adevărată şcoală a umilităţii de gîndire, atît în sensul că disciplinează gîndirea —nu există cale regală pentru ştiinţe —, cît şi prin faptul că îşi alege drept obiect de cercetare realul, oricare. Ştiinţa modernă n-a început, ca tratatele antice despre natură, cu marile „principii originare" ale lucrurilor, ci: cu piatra care cade (Galileu), sau cu picătura de noroi ce se desprinde de pe o roată în mers. Întrebarea provocatoare a lui Platon, dacă există o Idee a firului de păr sau una a noroiului, a primit un răspuns cuprinzător, organizat şi semnificativ abia în ultimele veacuri. Întreaga ştiinţă s-a dezvoltat în jurul imediatului, în interesul imediatului adesea.

Dar orizontul ei nu era cel al imediatului. Nu numai că piatra ori mărul care cad au dus la legea gravitaţiei universale, sau picătura de noroi ce se desprinde la problema tangentelor, aşadar nu numai că imediatul a dus la depărtat, dar dintru început nevoia de cunoaştere a lucrurilor din orizontul înconjurător aducea după ea teoreticul, cu nelimitatul lui. Cunoşti ştiinţific, adică identifici, în limitaţia unor fapte, nelimitatul unei legi. Poţi greşi, în limbajul de cunoaştere pe care-l foloseşti asupra naturii

adevărate a legii, dar nu greşeşti cu privire la prezenţa ei activă. Iar de faptul că deţii, într-un fel, legea te asigură procesul răsturnat faţă de cunoaştere, anume practica.

La capătul ei, cîte o perioadă istorică de creaţie culturală şi ştiinţifică se rezolvă pe două planuri : în valori muzeale şi în valori de civilizaţie. De o parte stau expuse privirilor oricui creaţiile de preţ ale trecutului, devenite adesea, cu timpul, simple obiecte de contemplaţie, piese de muzeu ce nu mai fertilizează, adevărate limitaţii ce limitează la împlinirea lor trecută ; de altă parte stau acumulate produsele civilizaţiei. Nu sînt şi valorile civilizaţiei limitaţii ce doar limitează ?

6. Cu *civilizaţia materială* s-ar părea că se încheie cariera limitaţiei ce nu limitează. I-am văzut funcţia necesară în toată varietatea ei : cu justificarea ultimă a calităţii, a categorialului, a dialecticului, cu actul de a gîndi, ca şi cu cultura în general. Dar cu civilizaţia ? Acum te-ai întors de la valori ideale la bunuri reale, la lucruri, la limitaţii ; iubeşti limitatul pentru el însuşi nu pentru ceva mai adînc din el. Nici nu mai *poţi* vedea ceva adînc, ni se spune : civilizaţia (după un Spengler, şi nu numai el) ar fi cu adevărat capătul unei perioade istorice creatoare, un sfîrşit de cultură. S-a stins ideea care însufleţise lumea ta şi o făcuse creatoare pe toate planurile ; s-a ajuns la cunoştinţe exacte şi seci, care se traduc în valori de civilizaţie utilitare. Nu există adevăr şi nu ai nevoie de el. Practica singură hotărăşte de ceea ce trebuie păstrat şi ce trebuie părăsit. Am intrat — s-ar părea — cu adevărat sub imperiul limitaţiei ce limitează.

Aici tocmai, în cazul civilizaţiei materiale, categoria limitaţiei înregistrează unul din momentele cele mai remarcabile ale exerciţiului ei. Este limpede că e incriminată limitaţia, în speţă limitaţia ce limitează, sub numele de : bunuri pămînteşti, sau satisfacerea nevoilor meschine, sau sens utilitar de viaţă, sau fetişism al bunurilor. Exigenţa din care izvorăsc întîmpinările este cea a unei limitaţii ce nu limitează. O va tăgădui cel care apără valorile materiale ? Nicidecum ? Şi el poate afirma o limitaţie deschisă, dar la alt nivel de adîncime. Acum *el* este cel care să poată acuza de superficialitate pe întîmpinători, arătîndu-le că practică evazionismul, fuga de realitate. Repulsia faţă de valorile materiale ţine, într-o largă măsură, de inspiraţia religioasă a concepţiilor despre lume şi, poate, de influenţa Orientului în această privinţă. Pentru o bună parte din gîndirea indiană, materia este răul ; prin ea se împiedică refacerea unităţii lumii, de vreme ce materia aduce şi menţine individuaţia. Tehnicile spirituale practicate de om vor trebui, atunci, să domine şi să anuleze efectele naturii lui trupeşti, aşa cum întreaga orientare spirituală a omului va trebui să-l ducă la detaşare de valori materiale şi chiar de acţiune în sînul lumii.

Dar totul, în viziunea aceasta, izvorăşte din considerarea materiei drept limitaţie şi principiu al limitării. Dacă însă materia e privită ca o limitaţie ce nu limitează ? Atunci întreg tabloul va fi altul — şi acesta este cazul pentru experienţa de viaţă şi gîndire a omului european. Materia în evoluţia ei, nevoile materiale în cadrul muncii şi al vieţii sociale, trimiterile naturii corporale umane către sensuri de viaţă tot mai ridicate nu au caracterul limitaţiei închise. Ele pot înrobi, e drept, dar nu prin firea lor, ci prin „alienarea" omului. În fond, nu poate exista devoţiune pentru produsele civilizaţiei, căci ele sînt în chip evident creaţii ale omului, care ştie că dispune de ele. Nu te închini toporului, praştiei sau avionului. Dacă este

ceva sacru și în universul acesta material, va fi tocmai eterna devenire a conținutului lui.

În fapt, o superioară formă de impietate se dezvoltă în inima celui ce nu se sperie de realitățile lumii materiale, impietate izvorînd deopotrivă din faptul că el, om, le poate domina, ca și din faptul că tot ceea ce făurește el lasă loc, ba chiar duce la noi creații. Satisfacția doar în imediat, cu limitarea ei la valorificarea utilitară a mijloacelor materiale, e vinovată în primul rînd față de aceste mijloace, a căror nelimitație n-o vede și n-o favorizează. E adevărat, există lumi ce sfîrșesc la civilizație ca la o înfundătură, neștiind ce să facă din mijloacele materiale obținute. Egiptenii au descoperit navigația cu pînze, dar n-au folosit-o ; chinezii vechi au lăsat în amorțire marile lor invenții. Dar de aceea, într-o largă măsură, au și înghețat lumile acestea, cu zeii lor cu tot. În schimb, cînd cunoștințele acumulate duc la o civilizație materială stăpînă pe ea, ca în lumea europeană, civilizația însăși se afirmă ca o limitație ce nu limitează.

7. De altfel, subiectul practicii, prin care se ajunge la civilizație, este *omul*. Aceasta spune totul.

Ce este omul însă, dacă nu limitația ce nu limitează prin excelență? Cu el se poate încheia efectiv descrierea carierei pe care o face, printre concepte și realități, strania categorie a limitației. Toate exemplele de mai sus erau, în fapt, gîndurile și experiențele omului, ființa prin care nelimitatul materiei se deschide unor noi nelimitări. Încă de la ființa lui trupească apare nelimitarea în limitație : făptură ca și celelalte superior organizate, omul dezvoltă un sistem nervos central a cărui traiectorie iese, s-a spus, de pe linia evoluției și trece pe aceea a autoevoluției ; așa cum, legat prin toate fibrele sale de pămînt, el își rezervă dreptul cine știe căror recalificări în cosmos. Nesigur și îngrijorat, în contrast cu masiva siguranță a restului firii, el dezvoltă *conștiința*, știința lucrurilor absente și depărtate, prototip al limitației ce nu limitează. Devine lucid, așadar capătă un alt văz, în mijlocul orbirii generale, ba își dezvoltă încă mai mult decît văzul — rațiunea — organ al nelimitației — prin care își face străvezii lucrurile. Totul vine să-l consacre drept ființa cu orizont, acel orizont care, prin conturul lui mișcător, oferă schema ideală pentru limitația ce nu limitează.

Astfel înzestrat cu limitația cea bună, omul pornește în largul existenței, unde îl pîndește, sub toate formele, limitația cea rea. Se numesc nevoi ale omului limitațiile ce limitează, iar libertăți cele ce nu limitează. Munca îi apare omului drept blestem, cînd e săvîrșită exclusiv sub prima ipostază ; îi devine binefacere și sens de viață cînd se înfăptuiește sub a doua. Toate se distribuie, la om, în cîte două : el trăiește în două feluri de timp, unul care macină, altul care edifică ; are două experiențe ale infinității, interminabilul ei și plinătatea ei ; două feluri de răgaz, două feluri de a învăța — unul care-ți încarcă mintea, altul care ți-o descarcă, s-a spus ; două feluri de a îmbătrîni și sfîrși, două tipuri de înfrîngere ; două supuneri ; una care strivește, alta care confirmă. Pînă și natura sa sufletească se sparge în două, în anima și animus. Nimic vinovat în această anima, în primul moment. Ea deschide ființa omului către lumea înconjurătoare, fiind izvorul oricărei forme de împrietenire cu semenii, cu vietățile, pînă și cu neînsuflețitul. Dar prietenia, oricare, poate fi trăită ca o limitație ce limitează. Rămîi între cei îndrăgiți, îți faci un univers al tău cu ei, te închizi și satisfaci în el, nemaipăstrînd nimic din ce fusese deschidere. Ai adus exclusi-

vitatea și diviziunea în lume, ai uitat de Marele Tot, ar spune gîndirea indiană.

Cu omul se poate astfel vedea cît adevăr concret este într-o categorie abstractă. Un același conținut de viață, omul îl poate semnifica după o limitație ori alta. Ești aici, ești acum, ești așa — limitații. Întotdeauna te afli prins în ele; oricare ar fi strălucirea așezării tale, poți resimți dureros, ca o îngrădire ireparabilă, condiția de ființă limitată, sau, dimpotrivă, poți vedea în orice așezare toate promisiunile. Marea poezie a fost adesea expresia tristeții umane în fața limitației ce limitează; dar nu numai marea poezie, ci și nebunia cîtorva privilegiați. Neputința de a fi altceva, altundeva dezesperă. Shakespeare descrie pe fiul lui Henric al IV-lea, viitor rege el însuși, care nu-și mai acceptă limitația princiară și se face hoț de drumul mare, spre a vedea cum este în altă condiție umană. Alteori, limitația n-o resimte cel ce o trăiește decît în clipa cînd îi este dezvăluită de către ceilalți. Un nobil cere sfaturi lui Rousseau. Acesta își începe scrisoarea de răspuns spunînd: „Si j'avais le malheur d'être né prince..." ; ceea ce, înainte de a fi o impertinență, exprimă tulburătorul adevăr că o categorie umană care s-a complăcut să trăiască într-o limitație ce limitează nu mai poate avea acces la nelimitatul omenescului.

Există, în sfîrșit, un ideal în care culminează exercițiul categoriei de limitație în sînul experienței umane. Este idealul de *libertate*. Libertatea apare drept exigența unei totale lipse de limitație, dar ea însăși vine să aducă nesfîrșite limitații cînd nu și-a obținut maturitatea. Sub chipul libertății de a poseda a fost un nesfîrșit izvor de limitații și mutilări. Sub chipul libertății de a fi, ea e nelimitația oarbă, nestăpînită. Poate singură libertatea de a face are în ea și măsura, și nemăsuratul. Iar sub chipul creației, ea e ultima limitație ce nu limitează a omului.

DISCUȚII

CÎTEVA IDEI FUNDAMENTALE CU PRIVIRE LA ANTROPOLOGIA ȘI ONTOLOGIA UMANISTĂ

DE

J. P. van PRAAG (Olanda)

Este oare justificat să se vorbească despre o concepție umanistă în general? Cu alte cuvinte, umanismul, în marea lui diversitate, permite oare definirea unui numitor comun care să exprime o concepție atît asupra omului, cît și asupra lumii? Este de la sine înțeles că într-o oarecare măsură există atîtea umanisme cîți umaniști sînt. Și, cu toate că în această diversitate putem distinge unele curente coerente, aceste curente sînt și ele diferite în multe privințe. Există în umanism o deosebire clară între mai multe tendințe: pozitiviste (științifice), sociale, raționaliste și filozofice. Ce le leagă între ele?

Răspunsul obișnuit: atitudini comune și angajamente comune. Dar ce înseamnă de fapt acest răspuns? Umaniștii au multe angajamente în comun cu creștinii liberali. Dar în ce privește atitudinile? Și atitudinile depășesc granițele marilor filozofii și ale marilor religii. Din această cauză se poate uneori constata că un creștin califică pe un umanist drept creștin de fapt și că un umanist califică un creștin drept umanist de fapt. Dar bineînțeles că asemenea calificări nu au un sens real.

De aceea trebuie să ne întrebăm: cum să caracterizăm umanismul? Evident că angajamentele și atitudinile nu sînt caracteristici finale. Totuși umaniștilor li se pare că au ceva în comun care este decisiv. Cum se poate exprima aceasta? Unii vorbesc de o filozofie comună. În limba anglo-saxonă, cuvîntul filozofie poate avea o semnificație largă, îndeosebi expresia: filozofie a vieții. Dar în multe alte limbi cuvîntul filozofie exprimă aproape exclusiv o disciplină academică. În plus este evident că umanismul permite diferite interpretări filozofice.

De aceea alții vorbesc de o convingere morală, de o viziune a vieții și a lumii (*Lebens — und Weltanschauung*). Nu se poate zice că aceasta este greșit, însă ar putea evoca o asociere prea strînsă cu reflecția și cu speculația. Umanismul modern dezvăluie, dimpotrivă, o orientare directă spre viața practică și spre realitatea existenței, care nu este îndestul exprimată

Rev. filoz., 18, 2, 165–169 București, 1971

în acest fel. Vom fi oare obligaţi să revenim la atitudini şi la angajamente? Răspunsul este : da şi nu.

Modul cel mai potrivit de a caracteriza umanismul este, poate, expresia de atitudine mentală : o atitudine mentală care precedă orice teorie şi orice practică. „Atitudinea mentală" cuprinde o orientare directă şi un angajament, dar într-un sens fundamental. Poate că aici trebuie căutat *numitorul comun* al oricărui umanism ; în *acest sentiment de a fi condus de o directivă fundamentală*, în acest punct de plecare al oricărei filozofii sau al oricărei viziuni a vieţii şi a lumii, sau practici personale şi sociale.

Putem avea o anumită concepţie sau alta, însă atitudinea mentală este o caracteristică a întregii fiinţe a fiecăruia. Împreună cu concepţiile despre om şi despre lume ce emană dintr-un astfel de punct de plecare, ea constituie o convingere morală. Astfel, o convingere morală este un tot în care o atitudine mentală procură un punct de plecare pentru a dobîndi un model de orientare în viaţă şi în lume. Atunci *umanismul în sensul modern al cuvîntului este o convingere morală, întemeiată pe om în umanitatea lui*, care-l deosebeşte de divin şi de animal.

Această interpretare a termenului de umanism nu neagă caracterul umanist, fără a mai vorbi de caracterul uman, al unei mari diversităţi de credinţe, care, cu toate că uneori recunosc în întregime umanul, nu sînt întemeiate pe acesta. Punctul lor de plecare este divinul, în timp ce originea umană caracterizează umanismul autonom. El este întemeiat pe o apropiere de om printr-o chemare pură adresată facultăţilor omeneşti fără să se sprijine pe vreo revelaţie particulară oarecare. Umanismul slăbeşte legăturile cu orice concepţie religioasă, situează omul nu atît într-o poziţie centrală, cît mai degrabă îl acceptă ca singura bază posibilă a vieţii omeneşti ; şi în cele din urmă se îndreaptă către viaţa socială şi adevărul empiric. Prin urmare, el ia din ce în ce mai mult caracterul unei convingeri morale atotcuprinzătoare.

Totuşi rămîne să vedem dacă este posibil să se formuleze o concepţie comună despre atitudinea mentală, care să fie fundamentală pentru umanism ca atare. Ea trebuie să implice încercarea de a descoperi în umanismul modern elementele care preced orice interpretare particulară a umanismului, fie de natură filozofică, fie de natură practică.

Se pune deci problema formulării cîtorva postulate necesare gîndirii umaniste. Un postulat nu este o teză sau o ipoteză care să fie dovedită de raţiune sau de experienţă, ci mai degrabă un punct de plecare pentru orice gîndire şi pentru orice experienţă şi o bază pentru fiecare dovadă. Nu este posibil să se arate sau să se explice nimic fără nici un postulat. De aceea este necesar să examinăm postulatele gîndirii umaniste.

Astfel concepute, postulatele sînt de fapt fenomene ulterioare ale conştiinţei, ele dezvăluind atitudinea mentală ce stă la baza oricărei convingeri morale. Să încercăm deci o formulare a unora din aceste puncte de plecare ale umanismului modern. Pot fi considerate ca atare următoarele propoziţii conţinînd opt dintre aceste postulate principale :

1. *Egalitatea.* Se presupune că oamenii au o aceeaşi structură biologică şi mentală. Din acest punct de vedere, deosebirile aparente dintre oameni sînt irelevante. Ele sînt considerate în cadrul unei egalităţi fundamentale. Potrivit acestei concepţii, oamenii trăiesc în principiu într-o lume comună şi intersubiectivă, avînd relaţii nu numai practice, ci şi fun-

damentale. În tensiunea dintre individ şi grup există şi un punct de plecare senzorial şi mental care procură o bază comună comunicării umane. Această bază o numim *facultatea raţională a omului* sau pur şi simplu *raţiunea*. Ea este integrarea inteligenţei în ansamblul existenţei umane, ceea ce semnifică un apel continuu la justificarea gîndirii şi a actului faţă de sine însuşi şi faţă de ceilalţi.

2. *Secularitatea*. Oamenii sînt o parte a lumii lor şi sînt făcuţi pentru lumea lor. Originea omului este în realitatea a cărei parte firească este, în realitatea din care continuă să facă parte ca o unitate indisolubilă a corpului şi a conştiinţei. Această naştere a neamului omenesc a fost un eveniment de o importanţă dramatică. Totuşi omul rămîne întru totul legat de realitatea sa. Ca atare el este o împletire de relaţii naturale şi totodată un centru de acţiune. Ca fiinţă intenţională, omul îşi creează propria sa realitate, atît realitatea mentală, cît şi pe cea practică.

3. *Libertatea*. Oamenii dau o semnificaţie vieţii lor prin hotărîrile lor libere. Libertatea înseamnă libertate de alegere, fie că aceasta e determinată sau nu. Se evită astfel problema academică a voinţei libere. Va fi, poate, posibil să se cadă de acord asupra semnificaţiei alegerii. Căci, deşi rezultatul unei alegeri poate fi considerat ca determinat, acest rezultat poate apărea numai... alegînd. Ca fiinţă mai mult sau mai puţin nedefinită — în comparaţie de exemplu cu celelalte animale —, omul trebuie să-şi creeze viaţa prin alegere. Alegerea îi determină existenţa şi dă sens uman vieţii sale. Dar care este avantajul alegerii? Probabil faptul că ea face ca viaţa să merite a fi trăită. Este o chestiune de experienţă nu numai a individului, dar a întregului neam omenesc. Şi care este răspunsul experienţei? După umanişti, el se situează în domeniul participării şi al direcţiei: acceptarea unei sfidări a realităţii în raport cu lumea, realizarea de sine într-un spirit de reciprocitate, de respect şi de solidaritate cu ceilalţi. Faptul este înţeles de asemenea ca o directivă a validităţii interumane. Nu am dobîndit oare aceasta? Nu pot fi dobîndite decît lucruri pentru care sîntem pregătiţi şi dobîndim numai ceea ce în modelul cultural este rezultatul scopurilor şi al judecăţilor a nenumărate generaţii de oameni.

4. *Fraternitatea*. Omul este făcut pentru comunitate; comunitatea formează individul. Determinarea de sine implică astfel comunitatea. Iar determinarea de sine în comunitate cu ceilalţi procură atît sensul vieţii omeneşti, cît şi norma judecăţii morale, sociale şi teoretice. Aici se află însăşi substanţa ideii umaniste. Individul nu se poate opri să nu creeze o comunitate, oricît ar fi aceasta de imperfectă; iar comunitatea creează în mod necesar individul, deşi uneori fără voie. Individul şi comunitatea sînt date autentice, şi nu pot fi derivate una din cealaltă, nici reduse una la cealaltă.

Aceste patru postulate formează baza *antropologiei* umanismului. Există o altă serie de patru postulate care explică *ontologia* umanismului. Totuşi, însuşi caracterul umanismului face ca ontologia să fie pînă la un anumit punct o extensiune a antropologiei. Fiindcă omul este acela care îşi construieşte lumea ca lume umană, lumea sa se înfăţişează prin structura sa umană. Această idee este exprimată prin următoarele postulate:

5. *Experienţa*. Lumea poate fi cunoscută prin identificare şi observaţie. Identificarea este de natură sintetică şi poate procura experienţa unităţii şi a totalităţii, care este adesea numită religioasă într-un sens foarte

general. Observaţia este de natură analitică şi procură cunoştinţa, concepută ca înţelegere obiectivă sau intersubiectivă a elementelor realităţii şi a coerenţei lor. Identificarea şi observaţia sînt complementare prin faptul că se completează şi totodată se exclud una pe alta.

6. *Existenţa.* Lumea şi omul există împreună, adică pot fi percepuţi fie direct, fie indirect. Coerenţa lor este indisolubilă. Omul şi lumea nu pot fi concepuţi decît în interdependenţa lor. Lumea este o lume umană şi omul este o fiinţă „lumească", seculară. Nu se pot interpreta unul fără celălalt. Nu trebuie să fie cineva foarte cunoscător în filozofie pentru a constata că acest postulat se îndepărtează de formula carteziană : gîndesc deci sînt. Ordinea a fost schimbată şi dependenţa logică a fost suprimată, fiindcă ea nu este esenţială pentru întreg umanismul. Lumea existentă este o lume pe care oamenii o posedă în comun. Eul existent în această lume este un reprezentant al neamului omenesc datorită structurii sale mentale reprezentative şi organizării sale senzoriale. Omul trăieşte într-o realitate umană şi comună.

7. *Completitudinea.* Lumea ca atare este completă şi nu trimite la un „deasupra" sau la un „în afară". Completitudine nu înseamnă că lumea este perfectă. Dar înseamnă că nu înţelegem lumea ca depinzînd de un creator care îi conferă un sens, nici că ar exista un loc gol, lăsat vacant de un creator absent, care ar fi trebuit să garanteze adevărul şi morala. Acesta este sensul constatării lui Nietzsche (şi a lui Sartre) că Dumnezeu a murit. Trebuie să ne mulţumim cu lumea umană.

8. *Evoluţia.* Lumea este dinamică în structura sa evolutivă şi cauzală, şi nu poate fi concepută altfel decît dezvoltîndu-se în coerenţa unei legităţi naturale. Legitatea evolutivă (şi dialectică) şi legitatea cauzală afirmă coerenţa experienţelor umane şi explică această coerenţă. Ea permite omului să trăiască în şi cu lumea şi să acţioneze asupra realităţii.

Această schiţă a unei concepţii umaniste nu tinde să fie o descriere a marii diversităţi a gîndirii şi a activităţii umaniste. Ea are drept scop numai delimitarea bazei comune a oricăror convingeri umaniste. Pe această bază se pot clădi însă cele mai diferite structuri.

Este oare satisfăcătoare această bază? Comparat cu marile religii, umanismul nu aduce răspunsuri definitive la problemele fundamentale. Dar cum tratează el problema răului, a durerii şi a morţii? Ce oferă el în domeniul finalităţii, al certitudinii şi al securităţii? O primă precizare necesară : umanismul nu pretinde să dea un răspuns nou problemelor puse de credinţele tradiţionale, ci propune şi dezbate probleme diferite. Omul creează lumea în care trăieşte prin năzuinţele şi ideile sale şi, de asemenea, prin felul cum interpretează şi dirijează experienţa sa.

Umanistul nu este un creştin lipsit de speranţele şi de atitudinile sale creştine ; el abordează problemele în mod diferit : bineînţeles, nu neagă răul, durerea şi moartea — de altfel nici n-ar putea face asta —, dar le înţelege ca reversul natural al aspiraţiilor sale. La fel cum o pictură nu poate fi concepută fără suprafaţa pe care e pictată, întreaga noastră experienţă nu e doar întreţesută cu ameninţări faţă de existenţa umană, dar e alcătuită din aceste ameninţări. Ea este ceea ce este tocmai prin natura sa periculoasă. Iată de ce umanismul nu înlocuieşte certitudinea evangheliei printr-o altă certitudine, nici securitatea lui Dumnezeu printr-o altă securitate, nici mîntuirea veşnică printr-un alt scop ultim. El acceptă pur şi

simplu posibilitatea unei vieţi semnificative în mijlocul încercărilor şi al erorilor fără altă garanţie decît efortul omenesc fără sfîrşit şi fără nici un scop separat de această lume. În concepţia umanistă, viaţa îşi are scopurile ultime în ea însăşi.

Umanismul nu înlătură pe Dumnezeu pur şi simplu, ci mai degrabă acceptă viaţa într-un mod pozitiv. Nu este vorba de o adîncire teoretică, ci de o experienţă practică. Acceptarea ei nu numai în teorie, dar şi în experienţa existenţei proprii şi primejdioase a fiecăruia poate conferi vieţii o nouă dimensiune. Diversele orientări umaniste reprezintă o abordare a realităţii pe temeiul resurselor naturale şi sociale, astfel încît nu presupun o concepţie sau un scop cosmic. Ele consideră valorile umane ca finale. În plus, în forma lor modernă, ele vizează nu numai o interpretare umană a omului şi a lumii, dar şi să ofere o bază unei vieţi omeneşti în stare să satisfacă complet nevoile umane în viaţa de toate zilele, atît personală, cît şi socială.

Umanismul modern consideră că omul ţine în propriile sale mîini realizarea acestor scopuri. El se opune sentimentului larg răspîndit al superficialităţii vieţii într-o lume secularizată.

Invers, societatea este obligată să procure condiţiile necesare bunăstării membrilor săi. De aici angajarea umanistă faţă de cauza teritoriilor subdezvoltate, a ordinii în lume şi a păcii mondiale. Căci umanitatea nu este o sumă de naţiuni şi de rase, ci o unitate a oamenilor.

Aşadar, în cele din urmă, o atitudine comună şi un angajament comun? Într-adevăr, însă ele provin din elemente comune de convingere care definesc identitatea umanistă. Este de la sine înţeles că fiecare este liber să numească sau să nu numească convingerea sa „umanism". Însă limba obişnuită cere claritate şi nu trebuie să se înţeleagă prin termenul de umanism tot felul de concepţii care nu corespund tradiţiei umaniste. Totuşi, această tradiţie umanistă însăşi nu este un dat lipsit de ambiguitate. Poziţia intermediară caracteristică umanismului aduce, poate, un indiciu. El se dezvoltă între concepţii stabilite şi apoi anihilate. Se orientează către menţinerea unor valori cu adevărat umane, folosind metodele cele mai moderne ale ştiinţei şi gîndirii. Acţionează în afara unui model tradiţional de viaţă, dar se opune cu deosebire distrugerii a ceea ce consideră ca valori umane reale. De aceea, în situaţia actuală, el rezistă mai ales unui nihilism care, oscilînd între un adevăr absolut imaginar şi o subiectivitate absolută şubredă, neagă umanitatea reală. El împarte cu acest nihilism poziţia sa ce pluteşte deasupra prăpastiei, ameninţat de moarte. Însă, contrar nihilismului, umanismul menţine în poziţia sa un echilibru caracteristic. În acest echilibru, el acceptă într-un scop bine gîndit aventura primejdioasă a existenţei ca o experienţă care conferă un sens satisfăcător în sine. Aceasta este esenţa concepţiei umaniste.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CULTURĂ ŞI UMANISM (III)

DE

AL. TĂNASE

ÎN CĂUTAREA UNEI LUMI UMANE

1. *I.H.E.U. şi umanismul laic*

Tema care figurează în titlul acestor însemnări a constituit emblema celui de-al 5-lea Congres I.H.E.U. (*International Humanist and Ethical Union*), care s-a ţinut la Cambridge, Massachusetts — S.U.A., între 4 şi 9 august 1970 *. Această uniune internaţională a fost creată în 1952, în Olanda, ca organizaţie umanistă de stînga, antireligioasă, cu scopul de a reuni diverse mişcări şi tendinţe umaniste sau personalităţi din diferite ţări care doresc să contribuie, ţinînd seama de propriile tradiţii culturale, la realizarea unor idealuri umaniste. Concepţia umanistă după care se călăuzeşte I.H.E.U., fără a fi de orientare marxistă, se deosebeşte de umanismul tradiţional prin aceea că nu se opune şi nu apreciază negativ dezvoltarea tehnică şi ştiinţifică a civilizaţiei moderne.

Este un *umanism laic* care îşi propune să unească pe toţi cei care nu mai pot crede în diverse religii şi vor să-şi fundeze convingerile pe respectul omului ca fiinţă spirituală. Principiile *umanismului laic* sînt astfel definite :

— este un *umanism democratic* şi tinde la o dezvoltare cît mai completă a fiecărei fiinţe umane. Principiul democratic nu se limitează şi nu

* După Congresul de constituire care a avut loc la Amsterdam, în 1952, sub preşedinţia lui sir *Julien Huxley*, primul director general al UNESCO, al 2-lea Congres a avut loc la Londra, în 1957, sub preşedinţia lordului *Boyd Orr*, primul director F.A.O. şi laureat al Premiului Nobel, al 3 lea Congres s-a ţinut la Oslo, în 1962, iar al 4-lea la Paris, în 1966, sub preşedinţia marelui biolog şi om de cultură umanist *Jean Rostand*. La aceste congrese, precum şi la o serie de conferinţe, colocvii etc., s-a abordat o gamă variată de teme, din care menţionez: despre personalitate, cu privire la libertate într-o lume organizată, răspunsul umanist la problemele şi aspiraţiile omului, conservarea vieţii şi căile perfecţionării umane, cum poate omul să-şi orienteze evoluţia viitoare etc.

Rev. filoz. 18, 2, p. 171–181, Bucureşti 1971

trebuie limitat la metodele de guvernare, ci se aplică tuturor relațiilor umane;

— nu respinge *știința*, ci se sprijină pe ea și tinde s-o folosească într-o manieră creatoare, și nu destructivă, pentru rezolvarea problemelor cu care este confruntată omenirea de azi. Știința ne oferă *mijloace*, dar nu ne indică *scopuri*.

Este în același timp un umanism etic, deoarece afirmă demnitatea omului și dreptul individului la o *dezvoltare liberă*, în concordanță cu drepturile altora. Aceasta înseamnă că perfecționarea tehnică a mașinilor — cu ajutorul științei — nu trebuie să se facă în detrimentul *libertății individuale*, pentru a obține profituri egoiste în dauna valorilor umane;

— *libertatea personală* și *responsabilitatea socială* nu se exclud antinomic, ci se completează dialectic și nu trebuie absolutizată nici una din aceste valori cu prețul sacrificării celorlalte. Umanismul laic are în vedere constituirea unei lumi în care omul să fie liber și totodată responsabil față de societate. Nu se precizează însă în ce fel ar putea fi instaurată o asemenea lume, deoarece acțiunile umaniștilor, oricît ar fi de sincere și de generoase, nu pot, prin ele însele, transforma societatea în chip umanist;

— în sfîrșit, umanismul nu este doar o profesiune de *credință teoretică*, ci și o *manieră de a trăi*, un stil de viață care cultivă atitudinea etică, creatoare, înflorirea personalității creatoare, ținînd seama de exigențele unei lumi aflate în permanentă și rapidă schimbare. Prima sarcină actuală a umanismului este văzută în a educa oamenii în spiritul înțelegerii a ceea ce poate semnifica pentru ei un *Weltanschauung* umanist.

2. *Umanismul laic și problemele contemporaneității*

Cel de-al 5-lea Congres I.H.E.U., care s-a ținut, ca de obicei, în ședințe plenare și în dezbateri pe grupe *, a prilejuit o mai bună cunoaștere a unora dintre problemele ce-i preocupă pe umaniștii din diverse țări și de diverse orientări, precum și a unor curente ideologice existente în lumea intelectuală a Americii.

Dacă ar fi să sintetizăm unele *premise* unanim acceptate de participanții la acest congres, dincolo de deosebirile de nuanțe sau chiar de orientare ideologică, ar trebui să ne referim în primul rînd la recunoașterea faptului că trăim într-o lume profund tensională, răscolită de probleme noi, grave, care nu au fost niciodată experimentate. De aici concluzia că umaniștii de azi, în raport cu cei de altădată, au nevoie nu numai de spirit critic, contestatar, dar și de *orientări pozitive* în ce privește comportamentul uman și modul de rezolvare a acestor probleme noi. Experiențele tragice ale celui de-al doilea război mondial au generat aprecieri mai adînci asupra

* La ședințele plenare au fost invitate să țină conferințe personalități cunoscute ale vieții științifice și culturale americane și din alte țări: Jo Grimond, *Power to people* (Puterea poporului); Walter Mondale, senator din partea statului Minnesota, *What can we do, what must we do* (Ce putem face, ce trebuie să facem?); Lord Ritchie Callder, *The Twenty-first century — A look ahead* (Secolul douăzeci și unu, o privire prospectivă); profesor Noam Chomsky, *Here and now. Problems and Promises of the present* (Aici și acum. Probleme și promisiuni ale prezentului). În cele 6 grupe de discuții s-a dezbătut, de asemenea, o gamă largă de probleme dintre cele mai actuale și importante pentru mișcarea umanistă, pentru orientările de stînga din societatea americană sau pentru mișcările de tineret.

libertăţii şi demnităţii umane, au stimulat un mai mare interes pentru filozofia umanistă. Pacea şi libertatea umană au devenit mai mult ca oricînd cele mai importante ţeluri umaniste.

Cum e şi firesc, ideea dezvoltării impetuoase, explozive a ştiinţei şi tehnicii, cu implicaţiile sale pentru *atitudinea umanistă*, a reţinut atenţia multor participanţi la congres. În conferinţa lui Ritchie Callder s-a susţinut că progresele ştiinţei, care contribuie oarecum la unificarea planetei, sînt dătătoare de mari speranţe, dar constituie şi un izvor de ameninţare pentru omenire, mai ales atunci cînd maşina tehnică este situată mai presus de individul uman în scara de valori a civilizaţiei. Astfel, ordinatorul oferă numeroase posibilităţi umane, dar şi posibilităţi antiumane. El poate crea, de exemplu, o *memorie universală*, care să cuprindă toată informaţia existentă într-un spaţiu „nu mai mare decît un mormînt omenesc". Această memorie ar putea să dea informaţii asupra caracterului şi comportamentului tuturor oamenilor, permiţînd astfel cîtorva dintre ei să guverneze lumea. La fel, posibilităţile *biogeneticii* de a modifica personalitatea ar putea fi orientate, eventual, spre o nouă sclavie. La ce ne putem aştepta, de exemplu, de la *bioinginerie*, care se va ocupa de secretele vieţii, de descifrarea şi dominarea lor, putînd crea astfel forme de viaţă necunoscute încă? Vom putea cunoaşte oare însuşirile copiilor noştri înainte ca ei să se fi născut şi ne vom putea alege, oare, copiii aşa cum ne alegem un costum? Transplantarea de organe, care ţine şi ea de *bioinginerie* va putea oare periclita personalitatea? În discuţiile pe marginea acestor teme de anticipaţie, atît de controversate, a rămas deschisă chestiunea dacă toate formele *bioingineriei genetice* sînt inacceptabile din punct de vedere umanist sau nu. Unii vorbitori în şedinţa plenară şi în grupele de discuţii au subliniat că, dacă ştiinţa poate fi un pericol atunci cînd este utilizată în scopuri antiumane, un pericol tot atît de mare îl poate constitui *antiştiinţa*, pe care o afişează ostentativ unele mişcări de tineret ce-şi zic contestatare.

În spiritul unei atitudini contradictorii faţă de ştiinţă, de teamă şi speranţă totodată a fost discutată în una din grupe şi o temă formulată astfel: *Where are we going*? (Încotro ne îndreptăm?). Problema folosirii computerilor a fost tratată cam în aceiaşi termeni, prin raportare la schimbările *genetice*, *ecologice* şi *sociale* ale fiinţei umane. Computerii pot determina schimbări pozitive în *structurile vieţii umane*, cu condiţia de a fi folosiţi în interesul tuturor oamenilor, al întregii societăţi, şi nu doar al unor grupuri restrînse sau persoane particulare. În ultimul caz, folosirea computerilor ar putea fi nefastă, deoarece ar permite alcătuirea de informaţii despre indivizi care să fie folosite în vederea unor ingerinţe brutale în sfera vieţii individuale sau a anonimizării individului şi a depersonalizării sale. Participanţii la dezbateri au arătat că utilizarea computerilor şi, în general, progresele ştiinţei nu pot fi rupte sau opuse exigenţelor sistemului de valori umaniste pentru care militäm. De aici responsabilităţile personale şi sociale, îndeosebi ale oamenilor de ştiinţă şi ale tehnicienilor, pentru formele de planificare viitoare şi decizie, pentru modul în care este folosit potenţialul economic şi ştiinţific al naţiunilor în stabilirea priorităţilor în luarea deciziilor politice. Un umanist marxist nu poate decît saluta asemenea idei, observînd însă, totodată, că realizarea lor depinde nu de bunăvoinţa umaniştilor sau de orientarea umanistă a savanţilor, ci de orientarea politicii ştiinţei, de măsura în care o societate poate face din sen-

surile umaniste ale progresului tehnic şi ştiinţific opţiunile sale fundamentale, ceea ce este de neconceput în limitele capitalismului.

Controlul populaţiei şi *planificarea familiei* au constituit alte două mari teme distincte ale dezbaterii, subliniindu-se îndeosebi faptul că subnutriţia, foametea, sărăcia, lipsa de servicii medicale şi educaţionale, poluarea atmosferei, subdezvoltarea, conflictele şi războiul fac din problema demografică una din cele mai acute probleme ale vremii noastre.

S-a afirmat de către mulţi vorbitori că ţelurile umanismului laic nu pot fi realizate fără acţiuni educaţionale, care să stimuleze lupta omului pentru a participa la rezolvarea problemelor ce-l privesc. *Educaţia în spiritul valorilor umaniste* a constituit una din principalele probleme dezbătute în grupele de discuţie, dar în legătură cu care s-au manifestat şi cele mai multe erori în aprecierea locului şi a rolului umaniştilor în ţările occidentale. Principala idee a fost aceea că umaniştii trebuie să lucreze în sensul *afirmării* şi *recunoaşterii publice* a valorilor umaniste.

Unii participanţi au arătat că democraţia participativă ar putea fi îmbunătăţită prin recursul la *tehnică*, aatfel încît fiecare cetăţean să poată vota în legătură cu fiecare decizie majoră, umaniştii avînd, în acest caz, sarcina de a-i ajuta pe cetăţeni să-şi clarifice deciziile, să depăşească apatia ce caracterizează încă o bună parte a opiniei publice.

În general însă, modul în care a fost pusă problema *influenţei sociale* a umaniştilor a reliefat perpetuarea unei vechi iluzii potrivit căreia sistemele politice bazate pe antagonisme de clasă şi pe mecanisme represive ar putea fi schimbate în sens umanist prin acţiunea organizată a umaniştilor. După unele opinii naive, ar trebui chiar alcătuit un grup de *înţelepţi* care să avizeze în spiritul umanismului deciziile corpurilor executive, la scară naţională şi chiar internaţională. În realitate, umaniştii nu au şi nu pot avea nici un control asupra guvernului ; ei nu ar putea schimba radical structurile existente decît în cadrul unei mişcări revoluţionare, condusă de clasa muncitoare şi într-o perspectivă socialistă, tocmai ceea ce lipseşte acestor mişcări umaniste. Chiar experienţele olandeze, unde grupele umaniste educaţionale au o mai mare pondere şi influenţă în cadrul societăţii, nu au probat (şi nu puteau proba) posibilitatea unor schimbări mai adînci în structurile politice. Este evident că pentru noi, ca marxişti, aceste lucruri sînt clare şi demult rezolvate. Nu însemnează însă că orice acţiune de acest fel este superfluă. Umaniştii pot şi trebuie să-şi asume responsabilităţi în ceea ce priveşte modernizarea şi democratizarea instituţiilor politice şi chiar crearea de noi instituţii, capabile să înfrunte şi să rezolve unele probleme contemporane. Într-un *spirit deschis* şi în cooperare cu alte grupe de acţiuni, umaniştii pot influenţa luarea unor decizii democrate în probleme cum sînt, de pildă, separarea statului de biserică, acolo unde biserica este instituţie de stat, sau reconstrucţia slumurilor, a cartierelor mizere în care populaţia trăieşte la limita suportabilului, denunţarea celor care, în interesul profiturilor lor egoiste, nu iau măsuri împotriva unor consecinţe negative ale vieţii moderne. Valorile umane ar trebui reinterpretate în societatea industrială modernă, iar umaniştii ar trebui să-şi facă auzită vocea, simţită prezenţa prin orice participare posibilă.

Congresul de la Cambridge-Boston — S.U.A. a fost edificator şi pentru cunoaşterea unor deplasări care s-au produs în ultimii ani în orien-

tarea politică a mişcărilor umaniste din diverse ţări şi îndeosebi din S.U.A. Asupra statutului şi orientării mişcărilor de cultură etică şi umanism din S.U.A. aderente la I.H.E.U. şi organizatoare ale congresului voi reveni într-un alt articol. Limitîndu-mă la controversele de idei din cadrul congresului, mă voi opri, în cele ce urmează, la *noua stîngă radicală* din universităţile americane. Fără a fi prea numeroasă şi fără a se identifica cu *radicalismul stîngist şi nihilist* al unor mişcări de tineret, ea reprezintă o forţă morală combativă, demnă de toată consideraţia. Aceasta explică, în primul rînd, de ce *critica politicii externe a Statelor Unite şi îndeosebi a războiului din Vietnam* a constituit una din preocupările dominante ale participanţilor îndeosebi ale delegaţilor americani *. A fost condamnat cu vehemenţă ceea ce a fost denumit „*genocidul* în Asia de sud-est", cerîndu-se semnarea unei convenţii internaţionale împotriva acestei crime colective ce se mai practică încă. Este semnificativ faptul că problema a fost examinată în corelaţie cu atitudinile critice faţă de structura internă a sistemului politic al S.U.A.

Un alt indice al radicalizării vieţii politice din S.U.A. îl constituie acele revolte — în primul rînd ale tinerilor — împotriva a ceea ce este denumit în Occident „The Establishment", simbolizare a fixismului birocratic antiumanist. Mulţi participanţi la congres, şi mai vîrstnici, dar în primul rînd tineri, criticînd *nihilismul* şi lipsa conştientă de organizare a unor mişcări de tineret, precum şi simbolurile sale, exterioare — părul, îmbrăcămintea, tot ceea ce în moravurile lor face dificilă comunicarea nelinişti lor şi năzuinţelor lor —, au pus, totodată, în termeni radicali multe probleme ale tineretului contemporan.

Unul dintre cei mai reprezentativi purtători de cuvînt ai noii stîngi radicale, prof. *Noam Chomsky*, celebrul lingvist structuralist american, a sintetizat în expunerea sa unele idei pe care le-a exprimat deseori, în ultimii ani, în diverse conferinţe, reunite mai tîrziu într-un volum cu titlul *America şi noii mandarini*. Ideile lui N. Chomsky sînt reprezentative pentru *conştiinţa critică* progresistă a unei părţi a intelectualităţii contemporane. Ele ne oferă o lecţie de responsabilitate socială şi politică a unui mare savant care înţelege să-şi părăsească parţial şi temporar uneltele meseriei, pentru a aborda cu o impresionantă luciditate probleme mari şi grave cu care este confruntată societatea americană de azi. Laitmotivul discursurilor sale (inclusiv cel pronunţat la congres) este denunţarea războiului din Vietnam.

La început, intervenţia în Vietnam, spunea el, s-a bucurat de sprijinul unor eminente personalităţi care astăzi se opun războiului, dar din

* Şedinţa finală a congresului a votat două rezoluţii privind politica S.U.A. în Asia de sud-est. Într-una din ele se spune, printre altele: „Uniunea internaţională umanistă şi etică... cheamă guvernul Statelor Unite să înceteze îngrozitoarele distrugeri ale vieţii şi libertăţii în Asia de sud-est şi să-şi retragă imediat de acolo forţele sale...". I.H.E.U. crede că vorbeşte în numele oamenilor şi al femeilor de pretutindeni atunci cînd condamnă intervenţia unei mari puteri militare în treburile interne al unor naţiuni mai mici, violînd dreptul internaţional şi Carta Naţiunilor Unite. Într-o altă rezoluţie, propusă de dr. Corliss Larmont, lider al *American Humanist Association*, autor al unei foarte interesante lucrări, *The Philosophy of Humanism*, se spune: „În concordanţă cu motoul celui de-al 5-lea Congres I.H.E.U. — *To seek a humane World*, Uniunea internaţională umanistă şi etică condamnă prin prezenta războiul din Vietnam, Cambodgia şi Laos şi cere guvernului Statelor Unite retragerea într-un an din aceste ţări a tuturor trupelor sale, a forţelor aeriene şi a altor forţe militare, ca parte a unui acord general de pace".

rațiuni *pragmatice*: costă prea mult, iar izbînda este dacă nu exclusă, cu totul improbabilă. Există deci oarecare speranță (pînă azi, cum se știe, neconfirmată) că trupele americane vor fi retrase. Important este însă, după Chomsky, ca americanii să se arate în stare să tragă învățăminte utile din „această catastrofă", mai ales dacă ținem seama de faptul că, în cursul unei generații, tehnica americană a semănat de trei ori ruină și moarte în Asia.

Toate conflictele militare provocate, îndeosebi cel din Indochina, nu pot fi privite, după opinia lui Chomsky, ca niște fapte izolate, fără legătură cu mișcările interne și cu opțiunile societății americane. Dimpotrivă, ele au polarizat probleme și conflicte mai adînci, de ordin intern. Astfel, lupta pentru eliberarea popoarelor de sub dominația imperialistă este o parte a luptei împotriva exploatării, a rasismului etc. pe plan intern. Asistăm în prezent, spunea savantul american, la o nouă stare de spirit în rîndurile tineretului, caracterizată prin *contestare* și *revoltă*, la schimbarea climatului intelectual și moral al universităților (de exemplu participarea impresionantă a studenților la mișcarea pentru drepturile civile, pentru încetarea războiului). Dinamismul acestor mișcări se opune atitudinilor conformiste, dominante în trecut, destul de puternice și azi, ale tinerilor sau mai puțin tinerilor liberali, care au asimilat cultura și metodele științifice pentru a le pune în slujba unei administrații de stat represive, în serviciul tehnicii de război.

Criticînd atitudinea majorității universitarilor care nu au denunțat la timp politica S.U.A. de respingere directă a unor propuneri de negocieri, Chomsky spune: „Intelectualul după tradiție sau cel puțin după imaginea pe care o avem despre el și-a asumat totdeauna un rol de critic imparțial. În măsura în care tradiția s-a pierdut, școlile ar trebui să aibă o atitudine de autoapărare a intelectualilor". El a denunțat, de asemenea, pericolul unei aserviri contrarevoluționare care amenință *integritatea culturii*. Senatorul Fulbright vorbise într-un chip similar despre eșecul universităților care nu au știut să creeze o contrapondere eficace față de complexul industrial-militar și să întărească suficient valorile tradiționale ale democrației (este evident că, din punctul nostru de vedere, este vorba în primul rînd de însuși eșecul acestor valori în confruntarea lor cu realități sociale care le contrazic esențial).

Mi se par de o mare noblețe morală ideile lui Chomsky asupra a ceea ce am putea numi *sensul uman* al științei și al cercetării *științifice*. El mărturisea că a citit cîndva un excelent studiu asupra concepțiilor lui Hitler despre Europa de est, care i-a provocat o stranie fascinație prin tonul său calm, „obiectiv", universitar, înăbușind însă singura reacție cu adevărat *umană* pe care putea s-o inspire un proiect vizînd aservirea sau uciderea a milioane de oameni (considerați „suboameni"). Sau cum poate fi studiat cu seninătate, se întreba el, procesul de urbanizare a Vietnamului de Sud cu sprijin american, ca un fenomen sociologic pasionant, care ar deschide vaste perspective pentru edificarea unei națiuni, în același timp în care strategii militari discută care bombardamente sînt mai eficace: asupra digurilor sau asupra camioanelor? (În legătură cu aceasta, el amintea faptul că înaltul comisar german Seyss Inquart a fost condamnat la moarte de Tribunalul de la Nürnberg pentru că a deschis digurile în Olanda în momentul sosirii trupelor aliate.)

Există deci lucruri care nu pot fi discutate cu sînge rece, cu așazisa „obiectivitate științifică". Din clipa în care acceptăm însăși legitimarea unor atare dezbateri, se pierde sensul uman al cunoașterii științifice. A fost un timp cînd politica americană în Vietnam, de pildă, putea fi obiect de discuție, dar acest timp e depășit. „Războiul este pur și simplu o monstruozitate, un act de depravare comis de lași, mizerabili, de fiecare din noi care am permis că războiul să continue indefinit cu furie distrugătoare, de fiecare din noi care am păstrat tăcere, atîta timp cît stabilitatea ordinii a fost asigurată. Nu este agreabil a vorbi astfel, dar francheța o cere".

În legătură cu discursul lui la congres, s-a recunoscut, în unele grupe de discuții, justețea poziției sale critice în ceea ce privește tarele societății americane, politica externă a S.U.A. și altele, dar s-au manifestat în același timp rezerve și nemulțumiri în legătură cu faptul că el nu a oferit o analiză corespunzătoare și suficiente idei privind soluțiile *pozitive* la problemele abordate.

Într-adevăr, elaborarea de soluții constructive reprezintă, poate, partea cea mai vulnerabilă a sistemului său de gîndire. De altfel, el crede în posibilitatea unei schimbări și, fără să sesizeze căile unor transformări revoluționare, adînci și de perspectivă, înțelege foarte bine că opinia publică mondială poate doar limita aplicarea tehnicilor morții și distrugerii folosite de politica militaristă a S.U.A. și că „numai o vastă mișcare de protest în S.U.A. ar opri realmente mașina de război".

3. *Un dialog între umaniști marxiști și nemarxiști*

Cu prilejul Congresului I.H.E.U. de la Cambridge-Boston, *Departamentul de filozofie al Universității din Boston* a organizat un dialog cu participarea unor umaniști marxiști și nemarxiști. A fost de fapt o continuare a unor dialoguri similare organizate de *Uniunea internațională umanistă și etică* *. Discuțiile au avut loc în ședințe plenare și pe grupe și au fost concentrate asupra a trei probleme; în legătură cu fiecare s-au prezentat cîte două comunicări, una aparținînd unui umanist nemarxist și alta unui umanist marxist.

---

* Inițiativa unui dialog anume organizat, de confruntare a opiniilor aparținînd unor umaniști marxiști și nemarxiști, care să aibă o anumită permanență și continuitate, a fost prilejuită de cel *de-al XIV-lea Congres internațional de filozofie*, 1968, cînd s-a creat un *Comitet internațional de inițiativă* pentru organizarea viitorului dialog, care a avut loc în 1969, sub auspiciile I.H.E.U. și ale Societății sîrbe de filozofie din Belgrad, în pitoreasca stațiune iugoslavă de la Marea Adriatică — Herzeg-Novi. Au fost discutate probleme de mare însemnătate, cum ar fi: *Cauzele alienării în societatea modernă tehnică* (J. P. van Praag, președintele I.H.E.U.); *Revoluția tehnică și etică* (Svetozev Stoianovici, R.S.F. Iugoslavia); *În apărarea toleranței* (Paul Kurtz, S.U.A.); *Perspective și contradicții în dezvoltarea contemporană a omului*(Niculae Bellu și Al. Tănase); *Natura umană și posibilitățile actuale ale dezvoltării sociale* (Mihailo Markovici, R.S.F. Iugoslavia); *Posibilitățile umane și condițiile sociale* (Lucien de Comminck, Belgia), *Putere și responsabilitate* (Andy J. Hlavek, R.S. Cehoslovacă); *Drepturile indivizilor și cerințele societății* (V. Emannuele Riesso, Italia). Toate aceste comunicări, precum și principalele contribuții la discuții au fost publicate, în limba engleză, într-un volum cu titlul *Toleranță și revoluție*, în Iugoslavia și S.U.A., sub redacția prof. Paul Kurtz, redactor-șef al revistei americane „The Humanist", și a prof. dr. Stojanovici, pe atunci președintele Societății sîrbe de filozofie. La toate dialogurile menționate, precum și la cel de-al 5-lea Congres I.H.E.U., au participat ca reprezentanți ai țării noastre Niculae Bellu, Radu Florian și semnatarul acestor rînduri.

a) *Natura umană a valorilor comune.* Umanismul nemarxist a fost reprezentat de H.J. Blackham (Anglia), autorul unor lucrări consacrate umanismului, iar comunicarea marxistă a fost prezentată de Niculae Bellu și semnatarul acestui articol (întrucît ea va apărea în revista „Forum", nu mă voi referi la ea în cele ce urmează).

Comunicarea lui H. J. Blackham, ca și intervențiile la discuții, au dovedit în ce măsură punctele de vedere ale unor umaniști nemarxiști se apropie de poziția marxistă. Natura umană a fost definită ca un complex de trei factori corelați dialectic : *biologic*, *cultural* și *personal* („complex bio-cultural-personal"). Valoarea primului factor este o valoare de supraviețuire, considerată ca cea mai primitivă, cea mai generală și coercitivă dintre toate valorile, deși ea comportă variații largi în funcție de modelele culturale și structurile sociale (cum a demonstrat, între alții, Ruth Benedict în cunoscuta sa lucrare *Patterns of Culture*). Apropierea de poziții a fost și mai relevantă în problemele privind istoricitatea naturii umane, determinismul său *biologic*, dar mai ales cel *istoric-social.*

Cel de-al doilea factor, *cultura*, este corelat de H.J. Blackham cu tendința spre *universalitate*, cu progresul cunoașterii și al deprinderilor tehnice. Inteligența umană este socializată și universalizată prin cultură, chiar dacă nu toate componentele acesteia participă (sau beneficiază) în mod egal la procesul universalizării. La acest nivel, *valorile umane* sînt valori culturale și sociale *universale*, iar pe primul plan se află *cunoașterea*, definită ca *știință*, „valoare universală care implică metode sociale de organizare a inteligenței umane".

În discuții a fost reliefată ca valoare universală și *egalitatea morală a ființelor umane*, ca ființe umane, deci ca scop în sine, ca subiect în sine, niciodată doar mijloc sau obiect. Umaniștii marxiști au pus în lumină și alte aspecte ale ideii de egalitate, cu referire îndeosebi la *condiția socială* a realizării acestui principiu umanist. În timp ce prima valoare menționată, *cunoașterea științifică*, a intrat în epoca modernă într-un amplu proces de realizare, valoarea egalității morale, deși recunoscută, nu se poate realiza atît timp cît există exploatare, atît timp cît marea majoritate a ființelor umane este înstrăinată. Reciprocitatea și egalitatea ființelor umane presupun tratarea fiecăreia de către toți ca scop în sine, universalitatea rațiunii umane (în sens cartezian) și socializarea sa ca instrument cultural. Cu alte cuvinte, este necesară o reciprocitate, o concordanță între *valorile sociale* și *personale* sau între momentul *cultural* și cel al *personalității*. Toate aceste idei au întrunit adeziunea majorității participanților. Părerile au fost împărțite în ceea ce privește *modalitățile* de realizare a acestor valori. Unii considerau ca principal mijloc *revoluția politică*, singura apță să transforme structurile sociale în favoarea celor mulți ; alții s-au arătat sceptici în privința concordanței celor două momente, exprimînd temerea că instituțiile fără excepție și în orice societate poartă în ele morbul decadenței, al pervertirii. De aceea o organizare socială care să asigure dezvoltarea egală a tuturor a fost considerată de unii doar un *ideal social*, dar nu și un *țel instituțional.* S-a recurs și la conceptul de *societate deschisă*, ca o alternativă la toate acele situații din trecut în care recunoașterea formală a distincției dintre cîmpul valorilor comune, al obligațiilor sociale și cel al valorilor personale ale individului era însoțită de impunerea coercitivă a unor valori particulare ca valori comune. S-au făcut observații inte-

resante în legătură cu faptul că în decursul istoriei au avut loc mutaţii în ce priveşte locul şi corelaţia diferitelor valori; astfel, şi astăzi, prin dezvoltarea ştiinţei, prin laicizarea culturii, a vieţii sociale şi politice în genere, asistăm la scoaterea unor zone valorice (cum sînt cele religioase) din cîmpul valorilor sociale, la transformarea unor comportamente obligatorii în chestiuni particulare, în comportamente personale care nu ţin de nici o obligaţie socială. În schimb, *politica*, altădată restrînsă la grupuri mici, claustrată în sfera unor interese îngust particulare, a devenit prin excelenţă un domeniu al valorilor şi obligaţiilor publice.

b) *Umanismul şi schimbarea radicală a societăţii.* Această temă a prilejuit o confruntare de opinii de mai netă delimitare pe baza comunicărilor ţinute de un reprezentant al liberalismului american, prof. Aiken, şi de un purtător de cuvînt al marxismului, prof. Wartofsky de la Universitatea din Boston.

Comunicarea lui Aiken (S.U.A.) a fost consacrată liberalismului, pe care criticii săi îl identifică cu *realismul pragmatic*, antiteoretic, deci incapabil de a mai elabora (propune) programe concrete de îmbunătăţire a instituţiilor şi de ameliorare a vieţii umane.

Aiken a făcut o paralelă care-şi are tîlcul ei, dar care nu poate conferi concepţiei liberale un plus de vigoare sau de valabilitate. Au existat şi marxişti pragmatici, antiintelectualişti, antiteoretici în raport cu care Marx spunea că nu este marxist. În „marele său eseu *Ce-i de făcut?*, Lenin argumentează cu strălucire" că marxismul care abandonează *lupta teoretică* se privează de dreptul şi de posibilitatea de a conduce lupta revoluţionară dat fiind că fără teorie revoluţionară nu există mişcare revoluţionară. După aprecierea lui Aiken, Lenin avusese un avantaj : în scrierile lui Marx, el a găsit o teorie înaintată, armă de luptă împotriva oportuniştilor şi a aventuriştilor (la care se adaugă, firește, propria sa contribuţie teoretică). Liberalismul este lipsit de un asemenea avantaj, căci nici Locke, nici Jefferson, nici Hume, Mill sau Russell, nici James sau Dewey nu pot fi revendicaţi ca purtători de cuvînt ai liberalismului, clasic sau modern. Şi, cu toate acestea, concluzia sa este că liberalismul nu este lipsit de propria sa *armă teoretică*, atît împotriva aventuriştilor şi a carieriştilor, care nu au dreptul să-şi zică liberali, cît şi împotriva lipsei de gîndire a „radicalilor". În discuţii s-a arătat, îndeosebi de către unii delegaţi americani, cît de infirmată şi fără acoperire este astăzi o asemenea pledoarie chiar în lumina experienţelor liberale, fapt dovedit, între altele, de America însăşi, unde o politică liberală mai poate constitui o alternativă pozitivă faţă de orientările cele mai reacţionare rasiste, profasciste etc., dar o *legitimare filozofică* a însăşi metodei liberale nu mai este cu putinţă.

Deosebit de interesant a fost punctul de vedere marxist în această problemă, exprimat de Marx W. Wartofsky, cu osîrdia căruia a fost de altfel organizat dialogul.

Punctul de plecare al comunicării sale l-a constituit critica unor viziuni simplificatoare asupra umanismului şi valorilor comune : toate valorile umane îşi au sursa în *existenţa umană*, nu sînt derivate în mod transcendental sau supranatural; viaţa spirituală derivă nu dintr-o existenţă singuratică, ci dintr-un context cultural-istoric. Fiinţele umane sînt creatoare de valori prin mijloacele praxisului şi sînt responsabile pentru actele lor.

Atît M.W. Wartofsky, cît şi alţi participanţi la dialog au subliniat însă că între umanismul abstract, care se limitează la afirmarea unui atare crez, şi umanismul marxist se află *teoria despre clase* şi *lupta de clasă*, *analiza concretă economico-politică* a relaţiilor de clasă şi a dezvoltării istorice contradictorii. Să nu limităm deci dialogurile noastre la pioase acorduri cu privire la ceea ce au comun umaniştii marxiştii şi nemarxişti. Ar fi prea uşor şi prea confortabil. Firește, acordul este posibil şi necesar ca *premisă* a dialogului, dar acesta trebuie să fie critic şi clar în articularea distincţiilor, fratern, dar ferm şi principial, deschis şi tolerant, pentru a nu eşua în sterilitate.

Ca un model de analiză concret-istorică a fost citată critica făcută de Marx Programului de la Gotha, îndreptată tocmai împotriva abstractităţii documentului pragmatic al Partidului Social-Democrat German. Marx nu şi-a limitat critica la erorile *concrete* şi specifice din acest program, ci discută implicaţiile lor teoretice mai largi — distincţia dintre muncă şi puterea de muncă, relaţia muncă-societate, problema drepturilor şi echităţii în distribuirea valorilor produse. Problema nu e dacă Marx a avut sau nu dreptate într-o chestiune concretă sau alta, într-o problemă particulară sau alta; ceea ce constituie un izvor de învăţăminte rodnice pentru problema în discuţie, a arătat M.W. Wartofsky, este *modul de analiză marxist.*

În comunicare şi în dezbateri s-au făcut referiri şi la alte lucrări marxiste clasice. A fost subliniată importanţa metodologică deosebită a polemicii lui Marx cu Bauer din *Chestiunea evreiască*, calificată de unii ca o expresie a spiritului reformist. Adevărul este însă altul : fără a nega principiul schimbării radicale a societăţii, Marx făcea însă o distincţie între „revoluţionarismul utopic" şi adevăratul revoluţionarism practic, care ţine seama de condiţiile necesare ale unei schimbări radicale. De fapt, cum observa cu pătrundere M.W. Wartofsky, esenţa revoluţionară a marxismului nu se reduce pur şi simplu la cerinţele schimbării radicale în organizarea societăţii, în relaţiile umane. Este ceea ce distinge, între altele, marxismul de aventurismul de stînga, de utopism. Acest fapt poate fi înţeles mai bine dacă ne raportăm la valul de „revoluţionarism" care a cuprins azi ţările capitaliste cele mai avansate : unele mişcări mai mult sau mai puţin apropiate marxismului, altele anarhiste, troţkiste, radical nihiliste — negarea tuturor valorilor culturii. Pentru marxişti este foarte important să aprecieze în mod just toate aceste mişcări în care se discută pasionat despre revoluţie, ţinînd seama de radicalizarea tineretului studenţesc şi a comunităţii negre în condiţiile speciale de întărire a represiunii.

A existat un consens mai general asupra faptului că critica marxistă la adresa lui H. Marcuse sau Cohn Bendit are în vedere mai ales faptul că reprezentanţii ideologici ai „noilor stîngi" radicale neglijează sau minimalizează rolul clasei muncitoare. Pentru aceste curente, pe primul plan se află însăşi *acţiunea*, *mişcarea*, călăuzită nu de teorii revoluţionare, ci de o mistică a afectivităţii şi imaginaţiei, a cuvintelor şi formulelor explozive. Noii stîngi nu i se poate nega o anumită *vitalitate morală* şi *conştiinţă umanistă*, nu i se pot contesta anumite valori morale, ca *sinceritatea*, *autenticitatea*, *onestitatea*, un anumit *romantism revoluţionar*, în opoziţie cu reformismul conformist al programelor liberale, dar este iluzoriu să presupunem că acţiunile sale ar putea să fie sau să devină, în forma lor actuală,

instrumente ale schimbării radicale a societății. Programele lor de acțiune și deci consecințele acțiunilor nu se bazează pe o analiză științifică a condițiilor, a scopurilor și a mijloacelor de acțiune.

c) BIROCRAȚIE ȘI PARTICIPARE

În legătură cu această temă, discuția a fost mai puțin unitară și coerentă sub raport tematic.

Comunicarea nemarxistă la această temă a fost prezentată de Von Dooren (Olanda), care a susținut, între altele, că ideea de participare, ca idee filozofică, apare încă din antichitate ca un factor de influențare a direcției dezvoltării, ca un principiu al dinamicii vieții sociale și politice.

Participanții marxiști au arătat că *democratismul* și *competența* nu se exclud decît în viziunea conservatorilor, pentru care participarea directă duce la anarhie. Participarea democratică, *factor politic* al schimbării și *cerință etică* ce ne angajează responsabilitatea, nu poate fi concepută în mod consecvent decît ca un principiu al *democrației socialiste*.

La *democrația directă* s-a referit și *Liubomir Tadici* (Iugoslavia), care spunea că în concepțiile politice burgheze domină ideea că *modelul democratic* este un model *reprezentativ*, și nu unul de *participare a maselor*. Alături de alți participanți, el a criticat *liberalismul conservator*, identificat de unii autori în chip ilicit cu însăși democrația.

Mai interesante au fost discuțiile în legătură cu raportul dintre *ideea de democrație* și *ideea de revoluție*, în sensul că momentele de culminație ale luptelor politice și de entuziasm revoluționar, de transformare radicală a structurilor sociale existente afirmă ca modalitate politică de realizare tocmai *democrația directă*. Participarea poporului la viața politică este în raport cu dinamismul revoluției. Dinamismul revoluției transformă masele inerte, obiect al puterii, în popor, care este un subiect conștient de sine. În timp ce regimurile autocrate sînt prin însăși natura lor imobile și conservatoare, orientate spre trecut, democrația este dinamică, reclamă mișcarea și progresul, este deci corelată cu *viitorul uman*.

DE CE FILOZOFĂM ?

DE

NICULAE BELLU

I. Primul răspuns direct ar putea fi : pentru că existența umană este interogativă. Omul este animalul care pune întrebări, inventează probleme și dezleagă enigme. Pînă și cea mai rudimentară unealtă e un răspuns la o problemă inventată de om. Natura însăși este iscodită, văzută ca o enigmă, trecută apoi în problemă, cercetată asiduu, smulgîndu-i-se pas cu pas o oarecare cunoaștere a secretelor sale, la început pe parcursul încet și neștiut al mileniilor, mai tîrziu cu o grăbită aviditate și o uluitoare iscusință în mînuirea instrumentelor de cunoaștere. Dar, raportîndu-se la o realitate din afara sa, cu care se confruntă și interogîndu-se asupra enigmelor ei, omul se descoperă totodată pe sine însuși în acest raport și se supune, la rîndul său, aceleiași practici interogative, ca fiind el însuși un obiect cu care se confruntă, un obiect enigmatic care i se impune ca o problemă.

Filozofarea își trage izvoarele din aceste descoperiri intuitive. E ca o curiozitate născîndă, care își alimentează energia internă din exercițiul propriei sale practici. Ca o mirare de adolescent, surprins și tulburat de ceea ce se întîmplă cu sine la această vîrstă de cumpănă, cînd perspectiva abordării lucrurilor se schimbă, cînd toate cele știute par a căpăta dintr-o dată alte înțelesuri. Filozofarea se țese singură din asemenea uimiri. Aici este el, omul care își trăiește întrebările, stările afective, tulburările și tot aici el, privindu-se cu o aparență de detașare, de parcă unul s-ar fi putut dedubla și propria sa ființare ar fi de o parte numai trăită, de alta numai gîndită. „Eu n-am fost eu" a putut să spună un om ca Nicolae Iorga, coborînd treptele palatului cîteva minute după ce își depusese, la rege, mandatul de prim-ministru al țării. Nicolae Iorga, un intuitiv în tot ceea ce făcea dincolo de masa sa de lucru, filozofa. Eu n-am fost eu, exprimă iluzia acestei dihotomii, întemeiată, la rîndul ei, pe această facultate a psihicului uman de a fi, ca atare, o unitate indisolubilă și de a se putea totodată desprinde de sine printr-o relativă distanțare critică, dotată cu un plus de luciditate și obiectivitate, dife-

Rev. filoz. 18, 2, p. 183–192 București 1971

renţiate de la caz la caz. Dualitatea suflet-corp exprimă empiric, în termenii unei alchimii medievale a spiritului, această facultate cîştigată a psihicului uman de a fi în acelaşi timp trăire spontană, aparent lipsită de gînd, oarbă şi, totodată, gîndul acestei lipse de gînd, care se observă pe sine însuşi în ipostaza primei sale apariţii. Un paradox.

Dar descoperirea de sine este numai antecedentul filozofării. Trăirea însăşi, viaţa ca atare, foamea, setea, frigul, munca, atracţia sexuală, oboseala, boala, în sfîrşit moartea — moartea în diversitatea ipostazelor ei —, toate acestea îi apar omului ca o realitate dincolo de el, care îi stă în faţă şi i se opune. Omul se descoperă pe sine drept ceea ce este abia în situaţiile care-l pun, astfel, continuu la încercare. Or, la capătul tuturor acestor încercări, fiecare cu dinamica şi cu întrebările ei, omul se reîntîlneşte din nou şi din nou cu propria sa sensibilitate încercată, încărcată cu noi cunoaşteri şi noi sensibilităţi, receptivă la alte solicitări — între timp descoperită, aptă de alte aspiraţii şi mişcată de alte impulsuri în căutarea propriei sale împliniri. Acest raport cu lumea, sesizat pe parcursul unei practici sensibile proprii, devine pivotul constant al interesului de sine, căruia Kant i-a spus „datoria faţă de sine însuşi" în relaţie cu ceilalţi, întrucît tocmai ceilalţi, ca şi întregul spaţiu social înconjurător, se confirmă a fi condiţia de temei a fiecăruia, dincolo de care nimeni nu poate fi ceea ce este, iar ceea ce este încetează *eo ipso* să fie.

Din această evidenţă primară, intuită încă înainte de a fi gînd, se constituie filozofarea, ca o geneză şi o autoproducere în lanţ a unei mirări interogative. Filozofarea nu e încă stadiul întrebărilor directe, nici momentul răspunsurilor, dar e climatul în care întrebările şi răspunsurile devin posibile, indicînd astfel realitatea unui univers spiritual. Căci, dacă întrebarea afirmă descoperirea unei necunoscute, problema care se pune este cum a fost posibilă o asemenea descoperire, fără ca — din aproape în aproape — însăşi predispoziţia trăirilor umane să nu se fi deschis şi dezvoltat în acest sens, ca un anumit gen de specializare intuitivă.

Cu această predispoziţie întrebătoare a practicii umane începe să se toarcă firul filozofării.

II. Filozofarea e o stare de spirit întrebătoare, ca o mirare persistentă în faţa necunoscutului. Dar o stare de spirit încă nedefinită, exprimînd efervescenţa neprecizată a întrebării, şi nu o înaintare directă spre cunoaştere. O stare de spirit anticipînd cunoaşterea, pregătind-o, făcînd-o posibilă şi subiectiv necesară, anunţînd-o prin tensiunea spirituală care o precede. Cu filozofarea începe orice înaintare directă spre cunoaştere. E nedumerirea din care se constituie întrebarea, înainte de a fi explicită şi formulată ca atare şi surpriza, mirarea descoperirii ei. Intuiţia în detectarea plină de îndoială şi nelinişte a necunoscutului, care provoacă curiozitatea, o tulbură şi fascinează. O neliniştе a gîndului, ca tremurul apei, altfel lină, tulburată de mişcări neştiute ale adîncului. Filozofarea nu e atît o activitate sistematică, cît o stare activă fără program, o lucrare de gestaţie încă haotică a ideii înainte de a se fi desprins ca idee clară din magma sensibilă a afectivităţii. E o căutare de drum într-un nod de drumuri, toate aparent posibile şi totodată nesigure, aşa cum apar drumurile în vis, drumuri fără contur evident, ca într-o rătăcire, căci rătăcirea şi tremurul de spaimă pe care îl produce sînt împreună haina de mucenic în care apare orice cunoaştere nouă. Filozofarea e chiar momentul acestei

indecizii, în acelaşi timp reală şi aparentă, cum e crepusculul între întuneric şi lumină. Nu mai e întuneric deplin, căci orice întrebare — pe măsură ce se constituie — introduce diferenţieri, apoi distincţii într-un spaţiu altfel obscur. Şi nu e încă lumină, care stă pîlpîind în spatele răspunsului aşteptat. E clarobscurul întrebărilor aflate într-o indefinită şi confuză alunecare spre răspunsul lor. O căutare de început a cunoaşterii, căutarea nesigură a unui început de drum.

Notă. Ideea de drum sau de parcurgere a unui şir mare de experienţe e implicaţia nevoii de a cunoaşte. Orice început de drum apare, în acest sens, ca o tentaţie a necunoscutului, ieşire din inerţie, primul impuls în spaţiul unei gîndiri altfel sufocate de imobilism. În tragedia greacă, drumul e spaţiul încă neconvertit în cunoaştere, nereglementat prin legi, liber hazardului, unde se realizează destinul, necesitatea oarbă. În drum se întîlneşte Oedip cu tatăl său bun, cînd, nerecunoscîndu-se unul pe celălalt drept ceea ce sînt, se iscă acel conflict întîmplător, ca între străini, şi tatăl cade ucis de mîna propriului său fiu, care nu ştie pe cine ucide şi că, ucizînd un străin întîlnit întîmplător, el împlineşte destinul tragic pe care era încredinţat că-l evită prin părăsirea stării sale anterioare şi prin plecarea la drum deghizat în haine de împrumut. Drumul apare astfel, în limbaj de mit, *locul adevărului*, unde cele care urmează să se întîmple nu mai pot fi ocolite. Locul unde, liberă de constrîngeri exterioare, acţionează întîmplarea. Locul unde necesitatea însăşi îşi face drum prin jocul neaşteptat al întîmplărilor. Dar tocmai de aceea drumul e locul orb, loc încărcat de mistere nedezlegate, loc de spaime, loc de fascinaţie şi de prospectare continuă a cunoaşterii. Locul de incursiune, nesigură, dar neobosită, continuu reluată al filozofării. Astfel, la Platon, drumul este locul întîlnirilor cu situaţii neaşteptate, care pun în lumină tîlcuri adînci. În basm, drumul lui Harap Alb e un model viu de spaţiu al filozofării, făcînd posibilă acumularea de înţelepciune pe calea căutărilor, a erorilor şi a înfrîngerilor care ascut spiritul, îl deprind să prevadă dincolo de vorbe şi de aparenţe, dar lucrînd în acelaşi timp la dezvoltarea însuşirilor morale ca tenacitatea, neînfricarea, receptivitatea faţă de suferinţă, generozitatea, modestia, cutezanţa în căutarea libertăţii. Puţine sînt basmele care se lipsesc de acest *drum al filozofării şi bărbăţiei*, înţelese în indisolubila lor unitate. Căci însăşi plecarea la drum, disponibilitatea şi nevoia de a înfrunta necunoscutul e un indiciu de bărbăţie. Cunoaşterea ca atare începe de fiecare dată printr-un act de libertate şi curaj. Ea nu înaintează, nu se dezvoltă decît cu acest preţ.

Filozofarea e un început de drum şi un indiciu de libertate potenţială a spiritului, o desprindere din întuneric, o smulgere din starea latentă a gîndului. Hegel vede în această ruptură de „limitele determinate ale obiectului particular" izvorul nevoii de filozofie. „Ruptura este izvorul nevoii de filozofie ...". Ruptura este o părăsire a unei stări anterioare, o ieşire la drum. Iar Karl Jaspers adaugă : „A face filozofie înseamnă a fi în mers". Plecarea (ruptura) şi drumul apar ca metafora filozofării.

III. Dar urmează să fie surprinse şi reţinute distincţiile. (Non idem est si duo dicunt idem).

La Jaspers, acest drum nu se îndreaptă spre investigarea realului, ci este mai curînd întors asupra subiectului însuşi şi închis în limitele

trăirilor sale, în timp ce Hegel vede în ruptura cu „limitarea particularului" o deschidere spre mişcarea liberă a realului, după cum în „ruptura cu inerţia" vede un indiciu de înnoire, semnalînd mişcarea veacului pe care o exprimă. Găsim, astfel, la Hegel: 1. dislocarea ideii din matricea ei subiectivă şi 2. dinamica fenomenului obiectiv al lumii în succesiunile sale istorice, care acţionează ca o trezire din somn a ideii. În unitatea contradictorie a acestor momente se naşte filozofarea, ca un prim semnal al trezirii; apoi filozofarea trece în filozofie, ca o nevoie de cunoaştere clară asupra lumii şi asupra propriei sale determinări. Filozofarea pregăteşte actul filozofiei. Jaspers pare înclinat, în schimb, să explice întregul cîmp al filozofiei prin caracteristicile dominate de sensibilitate şi spontaneitate ale filozofării. El nu surprinde şi nu introduce aici între filozofare şi filozofia propriu-zisă distincţii calitative. Cu această rezervă însă, descrierea acestui cîmp rămîne de semnalat chiar pentru această întrepătrundere de planuri. Jaspers spune: „Omul nu poate să se lipsească de filozofie. Astfel, ea este prezentă peste tot şi întotdeauna, răspîndită în public prin proverbele tradiţionale, prin formulele înţelepciunii curente, prin opiniile admise ca şi în limbajul oamenilor culţi, în concepţii politice şi, mai ales, din primele timpuri ale istoriei, în mituri. Nu se poate scăpa de filozofie. Singura problemă care se pune este de a se şti dacă ea este conştientă sau nu, bună sau rea, confuză sau clară. Oricine o respinge recunoaşte o filozofie prin chiar respingerea ei, fără a fi conştient de aceasta".

E un amestec confuz de filozofare şi filozofie, evident anacronic după Kant, Hegel şi Marx, al căror criticism filozofic — pe cît de distinct conturat în cadrul fiecărei concepţii şi de aceea ireductibil unul la celălalt — avea totuşi în comun cerinţa unei rigurozităţi intransigente în spaţiul cercetării filozofice, peste care Jaspers trece cu atîta uşurinţă, renunţînd la sensul de cunoaştere sistematică, logică şi coerentă al filozofiei. Dar în această lipsă de rigoare a spiritului transpare tocmai particularitatea filozofării. Descifrată sub această lumină, filozofarea îşi găseşte într-adevăr expresia în formulele înţelepciunii populare curente, în miturile mai vechi şi mai noi care participă activ la viaţa reală a comunităţilor umane. Cu acest înţeles, omul nu se poate lipsi de *filozofare*, şi nimeni nu scapă neatins de aripa ei.

Filozofarea este tocmai acest stadiu al spiritului care vizează o cunoaştere, dar o cunoaştere încă empirică, la nivelul înţelepciunii practice din care se alimentează. Or, tocmai vizarea unei cunoaşteri la acest nivel al aparenţelor este un joc înşelător şi plin de capcane, pe care filozofia îl critică şi tinde să-l depăşească continuu. Încît, în raport cu filozofia însăşi, filozofarea apare ca o limitare a gîndului la datele şi semnificaţiile mai curînd fenomenale, văzute în incidentalitatea şi particularitatea lor şi constituind, ca atare, un teren propice mai curînd pentru subiectivitate sau arbitrar decît pentru o interpretare riguroasă şi unitară, sintetică a realului, din perspectiva mişcării şi a tendinţelor sale.

Filozofarea apare, astfel, sub o dublă lumină: 1. ca desprindere dintr-o inerţie anterioară, lipsită de gînd sau de nevoia cunoaşterii, şi 2. ca limitare a acestei desprinderi, rămasă la începutul propriului ei drum. Primul moment pune în lumină caracterul pozitiv al filozofării, starea de efervescenţă şi căutare umană pe care o exprimă. Al doilea

moment surprinde, în schimb, contradicția inerentă acestui stadiu inițial, insatisfacția gîndului oprit la primul său pas sau, altfel spus, rămas la jumătatea drumului, într-un amestec confuz în care ceea ce este riguros și ceea ce este numai aparent solicită o aceeași validare și o autoritate egală, ca în explicația pe care o dă Jaspers fenomenului real al nevoii de filozofie. Filozofarea închide, ca atare, în ea această ambiguitate și își dezvăluie energia ei pozitivă în tensiunea de auto-depășire internă a propriei sale limitări, *ca nevoie de filozofie*, pentru care filozofarea însăși devine stadiul ei pregătitor, pe parcursul căruia nevoia de a pune întrebări și de a intui (sau imagina) un răspuns posibil trece treptat într-o nevoie de explicație teoretică de ansamblu, validată printr-o viziune globală asupra întregului. Încît : 1. *filozofarea* țîșnește spontan dintr-o nevoie umană confuză, neexplicitată de cunoaștere, și 2. *filozofia* devine critica lucidă și sistematică a acestei nevoi, în care primul moment reapare, dar ridicat la poziția unei nevoi raționale și își așteaptă validarea în fața rațiunii teoretice. Dacă filozofarea e un început de drum, continuarea drumului început este transformarea ei în nevoie de filozofie. E o trecere de la un stadiu la altul, discontinuitate și continuitate într-un spațiu al gîndirii el însuși continuu și discontinuu în modul său de a ființa. În spațiul filozofării se produce, astfel, o acumulare fără de care nu e posibilă nici filozofia însăși, nici nevoia umană de filozofie, care o anunță și o face posibilă. E o acumulare de *aptitudini* ale gîndirii mai mult decît o acumulare de informație verificată. O angajare a gîndirii dincolo de înregistrarea izolată a faptelor și evenimentelor, pe parcursul căreia gîndirea se deprinde să surprindă existența conexiunilor, repetabilitatea și să lucreze în parte spontan, în parte pre-conceput cu asemenea categorii ale rațiunii. Pe temeiul unor asemenea angajări repetate, gîndirea ajunge să descifreze în spatele situațiilor individuale prezența ipotetică a unei cauze comune. E un exercițiu elementar de durată în procesul de învățare a limbajului filozofic, limbaj selectiv, căutînd generalul din lucruri, alfabetul limbajului abstract, care lucrează cu universale. Filozofarea capătă, prin natura propriei sale practici, această direcție constructivă. Tensiune încă neclară și nesatisfăcătoare spre cunoaștere, ea educă, adaptează și formează gîndul, îi rafinează însușirile, făcîndu-le apte pentru descifrarea conexiunilor universale, punct de hotar cu care începe vastul teritoriu al filozofiei, infinit în posibilitățile sale de dezvoltare în profuzime și de extensie.

IV. Filozofarea e o tensiune constructivă a gîndului, născută dintr-o mirare neștiutoare, care persistă interogativ sub impulsul unei nevoi de cunoaștere adevărată, cu iluzia de a fi ea însăși momentul realizat al acestui adevăr. E momentul mai curînd confuz și contradictoriu dinaintea ascensiunii corecte spre cunoaștere, dar care o face posibilă întîi *ca nevoie internă*, apoi ca *deprindere analitică a gîndirii*, anunțînd calea viitoare (filozofică) a conexiunilor și a sintezei.

Acest întîi : *ca nevoie internă* este diferența specifică a filozofării și persistă în secvența următoare, distinctă și superioară a filozofiei numai ca moment suprimat. Nevoia internă domină spațiul filozofării pînă acolo încît pare a se satisface cu simpla ei exercitare, ca și cum și-ar fi sieși suficientă prin chiar faptul că se pune pe sine și se resoarbe în actul ființării sale. Ea nu se ia ca obiect, nu se observă ca atare în ceea ce este,

nu atinge stadiul autocriticii sale. Este mai curînd încrezătoare în propriile sale puteri, de unde înclinaţia spre adevăruri simple, ferme, mai curînd fixe, conţinînd pericolul dogmei, al credinţei şi al apologeticii. Observată la acest stadiu, *ca nevoie internă* şi din unghiul de privire al acestei nevoi, filozofarea indică starea de redondanţă a gîndului activ, îndreptat asupra unui lucru determinat, concret şi practic, dar cuprinzînd în aria acestui gînd director *ceva mai mult* decît ceea ce se materializează în decizia luată şi în actul care o materializează. Este un plus de gîndire în orice judecată, un plus de alternative în orice căutare a unei soluţii. Ceva rămîne necunoscut în actul care încheie o examinare. Acest ceva, persistînd dincolo de judecăţile şi faptele trecute, stăruie ca o altă posibilitate imaginară în raport cu soluţii adoptate, niciodată perfecte, întotdeauna apte de o regîndire aposteriori. Din această memorie a alternativelor suplimentare risipite se constituie spontan această a doua viaţă sau a doua trăire a fiecărui act uman de oarecare însemnătate pentru existenţa individului şi a comunităţilor umane. E un ecou repetat şi suprapus, aducînd în prezent, ca o memorie activă, un trecut care se regîndeşte pe sine dintr-o altă lumină şi care se reactualizează totodată în numele unei experienţe parcurse şi al unei autorităţi cîştigate. Încît nu e o mistică această nevoie internă ; nu este o nevoie lipsită de premise, deşi orice asemenea densă înmagazinare de gîndire excedentară, trecută şi prezentă, încărcată de ipoteze şi virtualităţi, produce, la rîndul ei, o lume de visuri, intenţii şi vagi construcţii imaginare, care pun o pecete de mit peste spaţiul, altfel încărcat de realitate, al filozofării. Tocmai asemenea premise autorizează ideea că omul nu se poate lipsi de filozofie. Antonio Gramsci atribuia acestei recunoaşteri o semnificaţie de ordin fundamental pentru înţelegerea omului, căci „nu există activitate umană din care să se poată exclude orice intervenţie intelectuală, nu se pot separa *homo faber* de *homo sapiens*". Dar nu numai atît. „Fiecare om — scrie Gramsci — în afara profesiunii sale exercită o oarecare activitate intelectuală, este un «filozof», un artist, un om de gust, participă la o concepţie despre lume, adică la a face să apară noi moduri de gîndire". După Gramsci, starea de intelectualitate apare la om ca fiind complementul indispensabil al fiinţării sale active, corolarul îndeletnicirilor sale de muncă, încît „s-ar putea spune că toţi oamenii sînt intelectuali", deşi — evident — „nu fiecare exercită în societate o funcţie de intelectual". Această distincţie între o profesiune intelectuală şi starea de intelectualitate, adeseori neluată în seamă, reliefează faptul notabil că filozofarea nu este cîtuşi de puţin dependentă şi subordonată unei activităţi de intelectual, cum pare la o vedere superficială, ci decurge — ca o nevoie — din implicaţia intelectuală a oricărui gen de activitate umană, după cum dincolo de caracterul oricărui gen de activitate profesională ea se instituie cu aceeaşi necesitate în spaţiul problematic extraprofesional, unde viaţa însăşi se vede confruntată cu marile ei probleme în continuă efervescenţă, solicitînd mereu noi descifrări şi, de aici, noi reconsiderări sau noi soluţii la aceleaşi vechi probleme umane, dacă n-ar fi decît viaţa şi moartea, fericirea şi nefericirea, binele şi răul, relaţiile dintre părinţi şi copii, iubirea între sexe sau dreptul la libertate şi demnitate umană cu opusele lor.

Nevoia internă de filozofare este astfel hrănită de incursiunile gîndirii în toate aceste verigi ale existenţei umane, sub presiunea continuă a caracterului lor contradictoriu, iar ca atare conflictual în practica vieţii. Nu e nici un mister indescifrabil în această nevoie lăuntrică de filozofare, care este — prin chiar natura efortului ei de ridicare a vălurilor — opusă misticii şi credinţei oarbe în destinul implacabil şi de neînţeles. Filozofarea însăşi apare, aici, ca o demonstraţie a neîmpăcării umane cu acceptarea pasivă a sorţii, ca şi a servituţii religioase, care o acreditează. Actul filozofării, în chiar limitele sale restrînse la o nevoie interioară a spiritului, e un indiciu de nesupunere şi de contestare. Această „înţelepciune lumească" sau „înţelepciune laică" (nereligioasă), cum scrie Hegel, „apare ca o revoltă împotriva religiei servituţii". Şi tot Hegel, în aceleaşi pagini ale *Filozofiei spiritului*, constată : „Cu drept a fost numit produsul gîndirii, mai precis filozofia, *înţelepciunea lumească*; căci gîndirea face adevărul spiritului prezent, îl introduce în lume şi îl eliberează astfel în realitatea lui şi în el însuşi".

Notă. Hegel rămîne un titan în descoperirea mutaţiilor, surprinzînd de fiecare dată fluenţa categoriilor, unitatea continuităţii şi discontinuităţii. Într-o anumită măsură, totuşi, acest joc „şarlatanesc" (cum numeşte Hegel însuşi „schimbarea la faţă" a lucrurilor şi fenomenelor în fluiditatea trecerii fiecăruia în opusul său) introduce o oarecare neclaritate pînă şi în textele marelui filozof. Astfel identificarea *filozofiei* cu *înţelepciunea lumească*, chiar dacă în cazul de faţă tinde să o distingă de universul supralumesc al religiei, reintroduce indistincţia dintre filozofie (ca ştiinţă a conexiunilor universale) şi filozofare (ca înţelepciune lumească), deşi Hegel însuşi a depus un efort constant pentru dezvăluirea acestei diferenţieri în fapt şi recunoaşterea ei teoretică. Dar se confirmă, astfel, cît de mare este dificultatea de a introduce aici o linie de demarcaţie rigidă, deşi demarcaţia nu poate lipsi fără ca filozofia ca atare să fie redusă la stadiul ei încă neevoluat, iar caracterul de universalitate al filozofării umane, respectiv înţelepciunea lumească, prezentă în mod diferenţiat în spaţiul oricărei fiinţări umane, individuale şi colective, să dobîndească fără suficient temei semnificaţia unei filozofii, în înţelesul ei de cercetare sistematică, născuind o cunoaştere teoretică a universului. Nu este greu de sesizat că o asemenea indistincţie riscă să le dezavantajeze pe amîndouă, fie accentuînd momentul de înţelepciune lumească, suprimat şi depăşit în filozofie, ceea ce ar diminua, aici, rolul coerenţei şi al rigurozităţii teoretice, lăsînd cîmp improvizaţiei şi arbitrarului; fie făcînd să dispară treapta în sine atît de adînc înrădăcinată în realitatea umană a filozofării, care rămîne ceea ce este indiferent de gradul de rigoare pe care o concepţie despre lume ştiinţific elaborată i-o poate comunica. Pierderea din vedere a stadiului filozofării şi nuanţa de vădită desconsiderare astfel manifestată nu fac decît să semnaleze o tendinţă de slăbire a contactului dintre gîndirea teoretică şi practica nemijlocită a vieţii însăşi, deprinsă să se gîndească pe sine mai curînd în termenii spontani şi direct sensibili ai filozofării decît sub semnul rece al adevărului filozofic abstract. Căci, în timp ce filozofarea se ridică dintr-o nevoie de înţelegere-de-sine în raport cu lumea a individualului şi particularului, filozofia e gîndirea universalului şi a conexiunilor sale cele mai generale,

la scara cărora tocmai omul în individualitatea sa trăită, care filozofează, nu poate fi regăsit decît sub forma mulțimilor și în dinamica proceselor istorice.

V. Filozofarea, înțelepciune lumească, e procesul continuu al descoperirii unui sens al vieții în chiar actul trăirii, în actul muncii, al dragostei, în faptul de cultură și contemplație. Căci — parafrazîndu-l pe Hegel — *gîndirea face adevărul vieții prezent*, îl introduce în lume și îl eliberează astfel în realitatea lui. Se surprinde, astfel, că abia prin intermediul gîndului care fixează un moment și *îl deschide înțelegerii*, ceva — de pildă activitatea de muncă sau o relație umană : iubirea, prietenia, sau ceea ce numim gustul pentru frumos — capătă un sens propriu uman și își dezvăluie valoarea în cîmpul existenței umane. Nimic nu cade de-a gata în universul uman, iar chipul sensibil al omului însuși, care dă un sens uman fenomenelor altfel cu totul indiferente față de vreun scop anume al său, nu este nici el decît rezultatul unei îndelungi elaborări a propriilor sale însușiri, prelucrate și rafinate cu o încetineală istorică inimaginabilă și cu atît mai greu de înțeles într-un stadiu evoluat de manifestare a lor. Este ceea ce Marx numește procesul istoric-natural de geneză a umanului, sub stimulul continuu reprodus al nevoilor sale vitale. Or, Hegel plasează tocmai înăuntrul acestui proces lucrarea pe care o realizează înțelepciunea lumească sau filozofarea. Ea aduce sub fasciculul ei de lumină un cîmp altfel în penumbră și nedescoperit, nesesizat ca atare al vieții. Filozofarea, născută din redondanța gîndului care lucrează la alternativele solicitate de practică, prospectează astfel — prin chiar mișcarea spontană a alternativelor sale — noi teritorii, noi spații sensibile. Mecanisme ascunse pînă atunci privirii și cunoașterii sînt aduse la lumină, acest adevăr al vieții — neștiut în ascunzișul său — este adus în prezent, introdus în circuitul unei practici umane care se autodescoperă continuu și se construiește pe sine în chiar procesul acestei mișcări de formare, selecție și rafinare a însușirilor sale. Filozofarea, văzută astfel în propriile ei limite, apare ca un produs secundar și suplimentar al gîndirii, pentru a deveni de fiecare dată un instrument de prelucrare al umanului în extrem de dificila și înceata geneză a facultăților sale, căpătîndu-și astfel o funcție generică, ea însăși produsul filozofării și stimulentul continuu reprodus al evoluției sale. Nevoia de filozofare (De ce filozofăm?) se dezvăluie a fi, în consecință, exprimarea sensibilă a plusului de gînd, care prospectează la întîmplare, pătrunde în zone virgine, în straturi neexplorate, aglomerează informații asupra faptelor particulare în aparența izolării lor fără să ajungă la înțelegerea unui rost sau a unei conexiuni posibile, dar modelînd și dezvoltînd prin chiar această lucrare starea de mirare cercetătoare a omului, spiritul său neobosit de investigare prin care omul se definește și se realizează în același timp. Filozofarea este astfel înscrisă în chiar natura ființării umane. Ea e gîndirea ascultînd de legile sale, dar un gen de gîndire integrată în existență, încît existența umană însăși nu poate fi nici gîndită, nici explicată fără acest element integrant. „Gîndirea și existența sînt deci fără îndoială *distincte* — scrie Marx —, dar în același timp se află laolaltă într-un raport de *unitate*". De aici nevoia intimă a omului de a filozofa, de a pătrunde dincolo de descrierea dată de simțuri. De aici avalanșa de întrebări încă la copii, acel *de ce?* mai contemplativ, dar și insurgentul *da de ce?*, plasate înaintea tuturor faptelor

și a stărilor pe care le înregistrează, denotînd o curiozitate niciodată complet satisfăcută, care se autopropulsează pe măsura informației acumulate și a misterelor dezlegate. Filozofarea este arborescența crescînd nestăvilit din *raportul de unitate* al gîndirii și al existenței, raport care face din existența umană o existență gîndită și din simțurile omului, cum spunea cutezător Marx, niște „*teoreticieni*". N-ar fi de scăpat din vedere că Marx înțelegea realizarea liberă a omului prin suprimarea proprietății private, ca „*emanciparea* totală a tuturor simțurilor și însușirilor omenești", întrucît istoria omenirii în condiții de exploatare și asuprire implică, deopotrivă, reprimarea și mortificarea lor, le denaturează și schilodește. Sub represiune, simțurile înseși sînt mutilate. Or, spune Marx, o asemenea emancipare (a simțurilor) este posibilă „tocmai prin faptul că aceste simțuri și însușiri au devenit *umane* atît subiectiv, cît și obiectiv. Ochiul a devenit ochi *omenesc*, tot așa cum *obiectul* lui a devenit obiect social, *omenesc*, creat de om pentru om. De aceea, nemijlocit în practica lor, simțurile au devenit *teoreticieni*. Ele se raportează la *lucru* de dragul lucrului, dar lucrul însuși este relație omenească *obiectuală* cu sine și cu omul, și invers. Ca urmare ...natura și-a pierdut *utilitatea* nudă, întrucît utilul a devenit util *omenesc*". Este exprimată aici (metaforic) continua specializare umană a simțurilor sub acțiunea reflexului, a deprimărilor formate și, în cele din urmă, a ideilor ; impulsul lor, ca fiind uman, lucrează selectiv, diferențiază, alege. Nu numai gîndirea, dar și existența în curgerea ei, întrucît e existență umană, pune întrebări, se exprimă, dincolo de ea, într-o subiectivitate sensibilă, înclinată spre mirare, îndoială, curiozitate și gînd. E ca o nevoie în același timp a sensibilității și a rațiunii care se instituie, depășindu-se singură pe parcursul propriei sale dinamici interioare. Nevoia de filozofare apare astfel ca fiind metabolismul cu totul specific al acestei „existențe gîndite", care este ființa umană, mijlocul prin care se realizează schimbul specific uman de substanță socială dintre om și mediul său ambiant, fără de care nici omul, nici societatea n-ar avea existență reală și n-ar putea fi gîndite (imaginate) ca atare. Filozofarea nu e un lux, nu e un joc gratuit al spiritului uman, ci tocmai laboratorul amplu diversificat al mutațiilor fixate și aduse la lumina conștiinței din care se constituie lentul proces al umanizării sale.

Dar tocmai în această stare generică a mecanismului filozofării, cînd gîndul nu se distanțează de practica umană pe care o mijlocește și este încorporat ca atare în ea, tocmai în această nemijlocire stau infinita energie internă mereu reprodusă a filozofării, cît și limita indistincției sale de o practică întodeauna determinată și închisă în spațiul particularităților sale.

Iar desprinderea din această strînsoare a nemijlocirii cu practica empirică e începutul filozofiei.

De ce filozofăm? De ce nu se poate dispensa omul de viciul filozofării?

Pentru că, așadar, însuși spațiul umanului se instituie continuu prin mijlocirea filozofării, cu neputință de suprimat altfel decît prin ridicarea ei la filozofie și cunoaștere științifică, care o asimilează și depășesc.

Pentru că acest drum este continuu reluat de epoci și generații succesive, plantînd cu farmecul și tulburarea căutărilor sale năzuința spre ridicare progresivă a condiției umane.

Pentru că, înainte încă de a deveni o cunoaştere lucidă a condiţiei umane, filozofarea încarcă însuşi actul trăirii de un sens continuu reprodus al împlinirii posibile la nivelul fiecărui individ, fără de care omenescul însuşi n-ar fi putut să apară din magma nefiinţării sale.

Omul filozofează pentru că şi în măsura în care îşi trăieşte viaţa ca om. Nu există alternativă.

Filozofăm acceptînd condiţia umană în termenii propriei sale fiinţări. O acceptăm în sensul efortului continuu reluat de a lucra la realizarea propriei sale imagini despre sine însuşi, mereu amînată şi mereu plasată într-o perspectivă istorică. O acceptăm în sensul acestui optimism al depăşirii de sine. Contrariul este Neantul.

Filozofarea se înscrie, astfel, în mecanismul nemijlocit al autoproducerii de-sine a omului pe parcursul istoriei sale. Filozofarea este expresia acestei tensiuni şi totodată impulsul care o propulsează. Este modul de a fiinţa al omului, întrucît el fiinţează gîndind. Încît, ca şi gîndirea, filozofarea se confundă cu această existenţă şi o explică.

CRONICA IDEILOR

TIPOLOGIA NAȚIUNII. PRINCIPALELE PUNCTE DE VEDERE

DE

ELENA FLOREA

Tipologia națiunii este definită ca domeniu al sociologiei politice care se ocupă de gruparea națiunilor existente astăzi în lume, în funcție de anumite criterii. În marea majoritate a studiilor cu un asemenea profil, criteriile cele mai des utilizate sînt : poziția geografică, structura lingvistică, situația istorică, gradul de evoluție socioculturală, structura socială, orînduirea social-economică. Astfel, națiunile sînt grupate : *după poziția geografică — națiuni europene, americane, arabe, asiatice, africane* etc. ; după *situația istorică*[1] — *națiuni vechi*, care și-au format *simultan* atît statul național, cît și conștiința națională în epoca modernă (Franța, Spania, Anglia) ; *națiuni tinere*, la care conștiința națională a preexistat constituirii statului național (națiunile europene care s-au format în cursul secolului al XIX-lea), și *națiuni noi*, la care statul precedă formarea conștiinței naționale (unele state din Orientul Mijlociu și din Africa centrală) ; *după gradul de evoluție socioculturală — națiuni dezvoltate, națiuni în curs de dezvoltare, națiuni subdezvoltate* (națiunile „celei de-a treia lumi") ; după *structura socială* se propun două variante : prima se referă la *națiuni antagonice* și *națiuni neantagonice* ; cea de-a doua la *națiuni social-neomogene* și *națiuni social-omogene* [2] ; după *orînduirea social-economică* există iarăși două variante de clasificare : prima variantă distinge : *națiuni capitaliste*, subdivizate în națiuni proprii capitalismului premonopolist și națiuni ale epocii imperialiste ; *națiuni socialiste*, subdivizate în națiuni proprii perioadei de trecere, dictaturii proletariatului, construcției socialismului și perioadei construcției desfășurate a comunismului [3].

[1] Clasificarea națiunilor în națiuni vechi, tinere și noi, după situația istorică, o găsim la Robert Ulich, *The education of nations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962, cap. I.

[2] Această variantă este propusă de P. M. Rogacev și M.A. Sverdlin în articolul *O poniatii „nația"*, în „Voprosî istorii", nr. 1/1966.

[3] Acest punct de vedere este adoptat de T. Burmistrova, în articolul *Nekotorie voprosî teorii nații*, în „Voprosî istorii", nr. 12/1966, p. 109.

Rev. filoz. 18, 2, p. 193–201 București 1971

În această ultimă variantă, naţiunile „lumii a treia" nu apar ca o grupare independentă. Se înfruntă aici două puncte de vedere [4] diferite. Astfel, unii cercetători nu le includ în nici una din grupele menţionate şi nici nu le consideră ca alcătuind un grup aparte, argumentînd că ele nu sînt naţiuni, ci popoare, pe cale de a se constitui în naţiuni. Dovadă în acest sens ar sta, după unii autori occidentali [5], faptul că acestor popoare le lipsesc, deocamdată, elementele absolut necesare constituirii lor în naţiuni, între care conştiinţa naţională şi simţul identităţii lor naţionale sînt de primă importanţă. Închegarea conştiinţei naţionale a acestor popoare urmează o cale oarecum inversă procesului similar petrecut în sînul naţiunilor vest-europene ; dacă la acestea din urmă conştiinţa naţională a preexistat şi a impus forme organizatorice şi instituţionale corespunzătoare, inclusiv statul naţional unitar, la popoarele „lumii a treia" sau în cazul „societăţilor de tranziţie", „concepte, valori şi instituţii sînt împrumutate de la societatea occidentală" şi determinate să declanşeze şi să orienteze „procesul creării unei distincte conştiinţe naţionale şi simţul identităţii" [6].

Alţi cercetători le consideră naţiuni, unele în plin proces de maturizare, proces la sfîrşitul căruia ele nu vor fi altceva decît fie naţiuni capitaliste, fie naţiuni socialiste. Cea de-a doua variantă diferă de prima doar prin faptul că, în afară de cele două grupe mari de naţiuni (socialiste şi capitaliste), cu subdiviziunile respective, mai include în clasificare un al treilea grup — naţiunile „lumii a treia" — , supranumite *tipul de trecere*, compus din naţiunile „neangajate", „nesatelite". Subscriind la acest punct de vedere, unii autori subliniază că în acest al treilea tip intră numai naţiunile care păşesc pe calea necapitalistă de dezvoltare [7]. Alţii, mai circumspecţi, consideră că a le include într-una din aceste categorii înseamnă de fapt a decide asupra viitorului lor, viitor ce nu poate fi, deocamdată, tranşat, întrucît ele sînt în etapa „marilor alegeri", în „momentul hotărîrii de răscruce" [8]. Pe de altă parte, desfiinţarea lor ca grupă aparte de naţiuni ar însemna ignorarea deosebirilor pe care le prezintă faţă de naţiunile din celelalte grupe pe „plan economic, militar, politic, social" [9].

O altă încercare interesantă de tipologizare a naţiunilor contemporane este circumscrisă în planul *sociologiei politice*. „Este preferabilă — scrie R.A. Schermeron — alegerea unei distincţii mai generice, bazată sociologic pe o analiză instituţională" [10]. O asemenea distincţie este propusă plecînd de la ipoteza că instituţiile economice şi politice deţin pîrghiile conducerii vieţii sociale, fapt care ne dă posibilitatea să clasăm naţiunile după predominanţa relativă a economicului sau a politicului în

[4] Ambele puncte de vedere s-au confruntat în discuţia deschisă de revista „Marxism Today", nr. 1, 2, 4, 7 din 1959.

[5] Vezi în acest sens, Theodore Geiger, *The conflicted realitionship.*, Mc Graw-Hill book Co., New York, Toronto, Londra, Sydney, 1967, cap. 4.

[6] *Ibidem*, p. 315.

[7] I.P. Ţamerian, *Aktualnîe voprosî marksistsko-leninskoi teorii naţii* în „Voprosî istorii", nr. 6, 1967, p. 118.

[8] Lewis A. Coser, *Political Sociology*, Harper Trochbooks, The Academy Library Harper and Row, Publishers, New York, Evanston, Londra, 1966, p. 271.

[9] I.L. Horowitz, *Three Worlds of development*, New York, 1960, p. 39—47.

[10] R.A. Schermeron, *Les relations interéthniques. Un essai de typologie*, în „Cahiers Internationaux de sociologie", vol. XLIV, 1968, p. 148.

structura vieții sociale. Autorul constată o mare diferență între națiunile în care politicul controlează și dirijează viața socială și „acelea în care economicul stabilește liniile directoare după care politicul poate opera" [11]. El le departajează în două tipuri principale, pe care le numește, în lipsa unor termeni mai potriviți, „tipul ec-pol", în care predomină instituțiile economice, și „tipul pol-ec", în care predomină ca importanță și rol instituțiile politice. Din primul tip, autorul consideră că fac parte națiunile din Europa occidentală, Canada, S.U.A., Australia, Noua Zeelandă etc.; din cel de-al doilea tip — națiunile socialiste și marea majoritate a noilor state care și-au cucerit recent independența și care au pornit pe drumul unei dezvoltări economice și sociale proprii.

Desigur, gruparea tuturor națiunilor în aceste două mari tipuri, ca și nomenclatura lor, este discutabilă. Merită însă reținută încercarea autorului de a lua drept criteriu de clasificare raportul dintre economic și politic în viața socială. Un asemenea demers este justificat de rolul și importanța *reală* pe care o au economicul și politicul în viața fiecărei națiuni.

Și alți autori recurg la aceste două elemente (economicul și politicul) în clasificarea națiunilor. De pildă, Volker Bornshier, Heide B. Dechmann și Manfred Dechmann, în comunicarea prezentată la cel de-al VII-lea Congres internațional de sociologie de la Varna și consacrată problemei tipologiei națiunilor, consideră, de asemenea, economicul și politicul ca elemente de bază ale sistemului de criterii, dar nu singurele. Ei mai au în vedere și *situația culturală* a națiunilor și, în genere, tot ceea ce ține de *dezvoltare*. Dezvoltarea este conceptul de bază cu care operează ei, tradusă însă în concepte operaționale, ca: a) diferențieri orizontale (în structura socială a națiunii) și verticale (în structura politică); b) diversitatea rolurilor și statusurilor în interiorul sistemului politic; c) eterogenitatea culturală. Fiecare dintre aceste concepte operaționale sînt operaționalizate mai departe, transformîndu-le în *indicatori*. Astfel, pentru diferențieri orizontale au stabilit ca indicator articularea grupelor asociaționale; pentru diferențieri verticale au luat ca indicator articularea grupelor instituționale; pentru rolurile și statusurile politice — rolul elitei politice, iar pentru eterogenitatea culturală — *secționalismul*, definindu-l ca un fenomen în care un procentaj semnificativ din populația unei națiuni trăiește într-o arie geografică precisă și se autoidentifică printr-o conștiință de sine.

Făcînd toate combinațiile posibile între toți acești indicatori, autorii de mai sus au obținut cinci tipuri de națiuni: 1) tipul M I, care cuprinde națiunile caracterizate printr-o societate industrială modernă; 2) tipul M, care cuprinde ansamblul națiunilor bazate pe societăți aflate într-un proces de modernizare; 3) tipul M S, care înglobează națiunile bazate pe societăți de tranziție; 4) tipul S, care se referă la națiunile de tranziție, dar cu o mare eterogenitate culturală; 5) tipul TF și NF, care grupează națiunile cu sisteme sociale feudale și neofeudale.

Autorii consideră că cel mai dezvoltat, mai civilizat și mai deschis tip este tipul *MI* (Modern Industrial Society). În acest tip, ei introduc un număr de 15 națiuni, printre care S.U.A. și marea majoritate a națiu-

[11] *Ibidem*

nilor Europei occidentale. Structura politică internă a acestui tip este foarte maleabilă, iar diferenţierile orizontale sînt puternice şi rezultă, după părerea autorilor, dintr-o participare *de calitate* a păturilor sociale la viaţa politică şi socială, precum şi dintr-o cunoaştere *intimă* „ a valorilor moderne în toate subsistemele naţiunii".

TipulM, cuprinzînd naţiunile în curs de dezvoltare, include un număr de 25 de naţiuni, printre care cea mai mare parte a ţărilor socialiste, cîteva naţiuni europene capitaliste (Austria, Grecia, Italia, Spania etc.) şi unele ţări din alte continente, cum ar fi Japonia, Brazilia, Israel, Mexic, Argentina etc.

Naţiunile aparţinînd acestui tip, consideră autorii, au un grad considerabil de diferenţiere orizontală, o puternică diferenţiere verticală şi adesea situaţii conflictuale născute din raportul antagonic care de cele mai multe ori se stabileşte între diferenţierile orizontale (structurile interne ale naţiunii) şi cele verticale (structurile politice) sau între grupurile asociaţionale şi cele instituţionale.

Tipurile MS şi *S* cuprind marea majoritate a naţiunilor „lumii a treia" şi se caracterizează prin *tensiune* generată de neconcordanţa dintre aşteptările dezvoltării şi ale independenţei şi rezultatele ei concrete, dintre potenţialităţile funcţionale ale dezvoltării şi consecinţele ei disfuncţionale. Pentru aceste naţiuni, procesul dezvoltării tinde să producă o anomie, „ca o consecinţă — spun autorii — a slabelor norme care guvernează distribuirea puterii în interiorul naţiunii...". Ele se caracterizează printr-o continuă luptă pentru şi împotriva centralizării puterii, precum şi printr-o tendinţă de „dezintegrare naţională totală", generată de marea eterogenitate culturală ce caracterizează aceste naţiuni (mai ales pe cele de tipul S).

În sfîrşit, *tipul TF* şi *NF* înglobează naţiunile cu societăţi feudale tradiţionale şi neofeudale şi este propriu naţiunilor „lumii a treia", şi anume, după precizările autorilor, naţiunilor în care revoluţiile politice sînt atribuite în întregime unei elite. Participarea politică a maselor este foarte scăzută, nu există o structură politică internă flexibilă, iar ideile şi aspiraţiile noi şi modernizatoare sînt, în genere, suprimate. În plus, naţiunile neofeudale (NF) încearcă, spun autorii, să legitimeze structura puterii lor pe calea unei puternice acţiuni educaţionale.

Aceste 5 tipuri de naţiuni, precizează autorii, nu reprezintă structuri imuabile în ansamblul sistemului internaţional. Dimpotrivă, există o permanentă tendinţă de „mişcare" a naţiunilor de la un tip la altul cu sensul inferior-superior sau, cum formalizează autorii, de la TF (NF) $<$S$<$M S$<$M$<$M I. Elementele fundamentale ale trecerii naţiunilor de la un tip la altul sînt *puterea* (în primul rînd economică), *prestigiul* (în primul rînd cultural), *modernitatea şi flexibilitatea structurii interne.*

Analiza tipurilor de naţiuni în funcţie de aceste criterii i-a condus pe autori la concluzia că tipul M I corespunde *modelului clasic* de capitalism; tipul M tinde spre un model de dezvoltare clasic, M S şi S sînt un model clasic de capitalism pe cale de a se instaura în ţările subdezvoltate; tipul T F şi N F sînt la începutul unui „model de dezvoltare". Toate acestea par să confirme, spun autorii în concluzie, că sistemul internaţional, ansamblul naţiunilor şi popoarelor lumii, are ca etaj superior modelul clasic de capitalism. Este evidentă aici atitudinea lor apologetică faţă de capitalismul clasic, societate considerată de numeroşi autori occi-

dentali nemarxiști ca o etapă depășită a „lumii civilizate", care nu mai corespunde parametrilor vieții moderne.

Tot în sfera sociologiei politice se încadrează și tipologizarea națiunilor în funcție de *structura sistemului democratic*. Pornind de la acest criteriu, S.M. Lipset* consideră că fiecare tip de națiune, bazat pe o anume structură democratică, este o combinare specifică între *eficiență* și *legitimitate*, înțelegînd prin eficiență performanțele actuale ale sistemului politic de a satisface funcțiunile de bază ale vieții sociale, iar prin legitimitate capacitatea sistemului politic de a produce și a menține credința că instituțiile politice existente sînt cele mai potrivite și corespunzătoare societății date.

Efectuînd toate combinările posibile între eficiență și legitimitate, autorul construiește patru tipuri de națiuni: 1) națiuni în care legitimitatea și eficiența se manifestă plenar, lucru ce dă stabilitate sistemului politic, permite satisfacerea necesităților de bază ale cetățenilor, generează o structură birocratică eficientă și un sistem democratic și util de luare a deciziilor, determină o aplanare și reducere la minimum a conflictelor sociale și politice și se manifestă suveran în interior și exterior; 2) națiuni în care există legitimitate, dar nu există eficiență; 3) națiuni cu un sistem social-politic eficient, dar nelegitim; 4) națiuni cu sistem social-politic nelegitim și ineficient.

Modul în care diferitele națiuni sînt repartizate în aceste tipuri evidențiază încă o dată inconsistența teoretică și tendințele apologetice și falsificatoare proprii încercărilor de tipologizare elaborate de reprezentanții politologiei burgheze.

Numeroase controverse, dezbateri polemice au loc în jurul celor două mari categorii de națiuni — capitaliste și socialiste. Unii autori [12] consideră că, întrucît procesul constituirii popoarelor în națiuni, pe continentul european și pe alte continente, a început o dată cu nașterea și cu dezvoltarea relațiilor capitaliste de producție și a fost condus de la început de către burghezia în ascensiune, națiunea în ansamblul său a căpătat trăsături specifice clasei burgheze. De aceea noțiunea cea mai potrivită pentru a desemna aceste națiuni este aceea de *națiune burgheză*.

Punctul de vedere opus consideră că utilizarea unei asemenea noțiuni duce la ideea că în sînul acestor națiuni ar exista doar burghezia și ideologia ei. Or, se știe, replică autorii respectivi, că în sînul națiunii burgheze există și proletariatul cu ideologia sa revoluționară. În capitalism, structura social-economică și politică dă națiunii unele trăsături fundamentale *burgheze*. Acest fapt nu trebuie să ducă însă la suprapunerea *națiunii* cu *societatea* burgheză. „Așa cum poporul nu poate fi calificat drept burghez, nici națiunea nu poate fi socotită burgheză. Nu este firesc ca una din trăsăturile națiunii să fie ridicată, fără criterii ferme, la rangul de trăsătură definitorie" [13] De aceea, după unii dintre acești autori, termenul cel

---

* Seymour Martin Lipset, *Some Social Requisites of Democracy*, în *Reader in Political Sociology*, New York, Funk and Wagnalls, 1968, p. 82—83.

[12] Vezi discuția *Despre noțiunea de națiune*, în „Voprosi istorii", nr. 1, 4, 6, 7, 12/1966, 1—8/1967, și în „Analele Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.", nr. 6/1967, nr. 4 și 5 din 1968.

[13] M. Marian, *Comunitatea de națiune*, în „Analele Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.", nr. 6/1967, p. 64.

mai potrivit ar fi acela de „națiuni ale orînduirii burgheze" sau, și mai precis, „națiuni antagonice".

Alți autori[14] consideră că nici termenul de „națiuni antagonice" nu este adecvat, deoarece desemnează națiunea pe baza unui singur element: structura de clasă antagonică. Or, ar trebui să avem în vedere nu numai structura de clasă, ci și *caracterul* orînduirii sociale cu toate atributele sale. De aceea, susținătorii acestui ultim punct de vedere sînt de părere că termenul cel mai potrivit pentru a desemna națiunile orînduirii burgheze ar fi acela de „națiune social-eterogenă", prin care se sugerează eterogenitatea structurii de clasă și existența contrastelor sociale. În plus, această noțiune nu permite posibilitatea supraestimării rolului burgheziei în viața socială și nici nu duce la identificarea noțiunii de națiune cu aceea de orînduire social-economică.

Împotriva acestui punct de vedere se pronunță însă majoritatea participanților[15] la discuția deschisă de revistele amintite, aducîndu-se cîteva contraargumente: 1) noțiunea de „națiune social-eterogenă" folosită pentru națiunile orînduirii burgheze nu sugerează nici pe departe existența contrastelor sociale; dimpotrivă, ascunde caracterul antagonic al structurii de clasă; 2) și națiunile socialiste, pînă la dispariția totală a claselor sociale, au un caracter eterogen din punctul de vedere al structurii sociale. Și atunci unde mai este deosebirea dintre cele două tipuri fundamentale de națiuni?; 3) noțiunea de „națiune social-eterogenă" ascunde trăsăturile specifice ale națiunii, trăsături care decurg din caracterul orînduirii social-economice; 4) această noțiune anulează rolul predominant pe care-l are burghezia în toate articulațiile vieții naționale, rol pe care istoria nu-l ignorează și a cărui existență se constată nu numai în perioada de ascensiune a burgheziei, dar și după cucerirea puterii politice, pe tot parcursul evoluției orînduirii respective. Pe baza acestor argumente, cei mai mulți autori ajung la concluzia, pe care o împărtășim și noi, că este nejustificată respingerea termenului de „națiune burgheză". El este tot atît de adecvat ca și acela de „societate burgheză" sau „orînduire capitalistă". Cînd folosim, de pildă, expresia „societate burgheză", nu ne gîndim nici un moment că această societate este constituită numai din clasa burgheză, în afara ei neexistînd alte clase și pături sociale, precum și alte ideologii. Dimpotrivă, cuvîntul „burghez", în această expresie, desemnează esențialul: dominația modului de producție capitalist, exploatarea maselor muncitoare, prigonirea într-o măsură sau alta a ideologiei progresiste, democratice și socialiste și a purtătorilor ei. *Mutatis mutandis*, aceste lucruri sînt valabile și atunci cînd folosim noțiunea de „națiune burgheză". Ar fi poate mai riguros să folosim fie termenul de „națiuni ale orînduirii burgheze", fie de „națiuni de tip burghez", fie expresia de „națiune de origine capitalistă"[16]. Dar, întrucît expresia de „națiune burgheză" este folosită încă de întemeietorii comunismului

[14] Vezi P. M. Rogacev și M. A. Sverdlin, *O poniatie «nația»*, în „Voprosî istorii", nr. 1/1966, p. 45—47.

[15] Într-o formă sintetică, combaterea punctului de vedere enunțat o găsim tratată de N.A. Tavakalian, în articolul *Nekotorîe voprosî teorii «nația»*, în „Voprosî istorii", nr. 2/1967, p.118—119; I.P. Țamerian, *op. cit.*, p.116—117; T. Burmistrova, *op. cit.*, p. 109; M.S. Djunusov, *Nația kak sotialno-etniceskaia obșcinosti liudei*, în „Voprosî istorii", nr. 4/1966, p. 17—18.

[16] Vezi Cornel Almășan, *Națiunea-concept și realitate socială* în „Analele Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R." nr. 4, 1968, p. 103.

științific și este prezentă în literatura de specialitate, nu există motive serioase pentru abandonarea ei. *Națiunea burgheză* se caracterizează prin toate elementele ce definesc națiunea în genere, numai că aceste elemente au un conținut propriu, determinat de însuși modul de producție care stă la baza comunităților naționale capitaliste. Fiind un produs istoric specific capitalismului, națiunea burgheză se întemeiază pe *proprietatea privat-capitalistă* asupra mijloacelor de producție, avînd inevitabil un caracter neunitar, generat de conținutul de clasă profund contradictoriu și de lupta dintre cele două clase fundamentale ale societății, o viață social-economică și culturală inegal dezvoltată, o conștiință națională cu un profund conținut de clasă contradictoriu, în cadrul unui stat național utilizat ca instrument de realizare și apărare a intereselor clasei burgheze atît în interiorul, cît și în afara națiunii. Toate acestea determină existența unei acute *probleme naționale*. Națiunile capitaliste, care fie că „au ajuns la maturitate", fie că se află acum „în perioada pubertății", după expresia lui Fr. Hertz [17], intră în relații unele cu altele pe bază de inegalitate și asuprire națională. Caracteristic pentru lumea capitalistă contemporană este tendința uniunilor monopoliste și a organizațiilor suprastatale de a îngrădi și lichida suveranitatea și independența națională, de a menține sub forme noi dominația imperialistă asupra popoarelor, creîndu-și în acest scop instrumentele necesare. Pentru a justifica atare acțiuni, ideologii imperialismului apără ideea caracterului perimat al națiunii și al statelor naționale în epoca contemporană.

Dar nu numai în relațiile dintre națiunile burgheze se adîncește și se ascute problema națională, ci și în interiorul fiecărei națiuni burgheze în parte. Datorită unor împrejurări istorice, în interiorul națiunii conviețuiesc grupuri de populații cu alte origini etnice decît grupul masiv pe care se întemeiază națiunea respectivă. Sînt naționalități conlocuitoare care conservă într-o măsură mai mare sau mai mică anumite trăsături caracteristice (limbă, tradiții, elemente de cultură, de factură psihică proprie etc.).

În unele lucrări de sociologie politică [18] se consideră că aceste grupuri de populație cu alte origini etnice decît grupul masiv pe care se întemeiază națiunea respectivă se pot afla în două situații diferite și extreme : în situația de *naționalitate conlocuitoare* și în situația de *minoritate*. Situația de naționalitate conlocuitoare este o poziție socială *normală*, tradusă în participarea, fără discriminări de orice ordin, la viața social-politică, economică și cultural-spirituală a comunităților naționale în ansamblu. Este o poziție socială posibilă în condițiile unei *societăți democratice*. Într-o asemenea situație, populația în cauză poate avea fie o *atitudine pluralistă*, fie *asimilaționistă*. Pluralismul apare atunci cînd se creează, se menține și se respectă o *coexistență pașnică* cu restul populațiilor ce alcătuiesc comunitatea respectivă. El este „o precondiție a unei civilizații dinamice, a unui schimb și a unor stimulări mutuale intergrupale. Forma uzuală a pluralismului este unitatea politică și economică, unitate care tolerează diversitatea culturală, lingvală și religioasă" [19]. Asimilaționismul se mani-

[17] Fr. Hertz, *Nationality in history and politics*, Londra, 1957, p. 272.

[18] Vezi, în acest sens, George Eaton Simpson și J. Milton Yinger, *Racial and cultural minorities: an analysis of prejudice and discrimination*, New York, Harper and Brothers publishers, 1953.

[19] *Ibidem*, p. 22.

festă atunci cînd populația în cauză *dorește* absorbția în grupul majoritar, absorbție care se realizează prin succesiunea generațiilor, și nu prin forța politicii și a statului. Atunci cînd intervine *forța*, avem de-a face cu o asimilare *forțată*, grupul respectiv de populație găsindu-se nu în situația de naționalitate conlocuitoare, ci în cea de *minoritate*. Atributele minorității sînt : status social inferior, stare de subjugare permanentă, politică de asimilare forțată, de transfer de populație sau de exterminare, atitudine secesionistă sau de eliberare.

Din acest punct de vedere credem că nu este greșită aprecierea că în cadrul națiunii burgheze, chiar dacă există o gamă extrem de largă de variații și de diferențe de la o națiune la alta, de la o etapă istorică la alta și de la un regim politic la altul, în marea majoritate a cazurilor, populațiile cu alte origini etnice decît grupul sau grupele compacte pe care se întemeiază națiunile respective nu se află în situația de naționalități conlocuitoare (acest statut îl dobîndesc abia în condițiile orînduirii socialiste), ci în aceea de minoritate. Relațiile din interiorul fiecărei națiuni burgheze se caracterizează prin exploatarea dublă pe care o suportă oamenii muncii de alte naționalități : socială și națională. Totodată, interesele claselor dominante determină o politică de asuprire națională, creează momente de tensiune între diferitele naționalități. Nu de puține ori, burghezia națiunii dominante promovează o politică șovină, de asimilare forțată, ia măsuri antidemocratice, limitînd drepturile naționalităților conlocuitoare. Expresia ideologică a unei asemenea politici este naționalismul și șovinismul, disprețul și ura împotriva altor popoare.

Referitor la conținutul noțiunii de *națiune socialistă* există mai multe puncte de vedere exprimate în numeroase lucrări recente [20].

Unii cercetători [21] consideră că noțiunea de națiune socialistă are un sens prea global, conferind un conținut socialist și etapei în care națiunea se afla în perioada dictaturii proletariatului, cu o structură de clasă încă antagonică determinată de existența claselor exploatatoare, iar conștiința socialistă era în formare etc. De aceea se propune folosirea noțiunii de „națiuni ale orînduirii socialiste", care desemnează națiunea pe tot parcursul procesului construcției socialiste.

Un alt punct de vedere[22] consideră că și expresia „națiuni ale orînduirii socialiste" are neajunsurile de mai sus și propune ca termen mai propriu noțiunea de „națiuni social-omogene". Majoritatea participanților la discuția pe această temă sînt însă de acord că expresia „națiuni

[20] Vezi referințele din articolele cuprinse în „Analele Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.", nr. 6/1967, nr. 4 și 5/1968 ; Ilie Rădulescu, *Unele aspecte ale dezvoltării națiunii socialiste sub conducerea P.C.R.*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 4 ; Idem, *Dezvoltarea națiunii în condițiile socialismului*, în volumul *Stat, democrație, legalitate*, București, Edit. politică, 1968 ; Al. Borgeanu, Stela Cernea și Ov. Trăsnea, *Orînduirea socialistă, înflorirea națiunii și a statului socialist*, în „Revista de filozofie", 1965, nr.11 ; C. Vlad și D. Mazilu, *Dezvoltarea statului și înflorirea națiunii socialiste române. Suveranitatea de stat*, în volumul *Stat-națiune-progres social*, București, Edit. politică, 1968 ; T. Bugnariu, *Națiunea socialistă*, în volumul *Stat-națiune-progres social* ; N. Corbu și C. Mitea, *Dezvoltarea națiunii socialiste și internaționalismul proletar*, în volumul *Stat-națiune-progres social* ; C. Almășan, *op. cit.*, p. 102 ; „Voprosî istorii", nr. 1, 4, 6, 7, 12/1966 și 1—8/1967 ; Mod Aládár, *Contribuții la problemele principale ale națiunii socialiste*, în „Kortars", nr. 2/1967 ; Dr. Hans Reinhold, *Hier ist des Deutsches Vaterland*, în „Theorie and Praxis", 1964, nr. 3.

[21] Mod Aládár, *art. cit.* ; T. Burmistrova, *art. cit.*

[22] P. M. Rogacev și M.A. Sverdlin, *art. cit.*, p. 179—181.

social-omogene" este cu totul neizbutită, deoarece națiunea socialistă, de la începutul procesului construcției socialiste și pînă la dispariția claselor sociale, este neomogenă, chiar dacă clasele și păturile sociale existente au interesele economice fundamentale identice, sînt unite în jurul partidului și statului. De asemenea, națiunile socialiste sînt neomogene și din punctul de vedere al structurii etnice a populației pe care ele se bazează. Sub ambele aspecte, cuvîntul „omogen" este nepotrivit. După aprecierile majorității, expresia cea mai adecvată rămîne aceea de „națiune socialistă", termenul în sine neimplicînd confuzii.

Trăsăturile specifice pe care le dobîndește națiunea în condițiile socialismului sînt date în primul rînd de *fundamentul economic* al națiunii, care este modul de producție socialist și sistemul economiei socialiste unitare. Națiunea socialistă se caracterizează prin rezolvarea marxist-leninistă a problemei naționale, prin comunitatea intereselor economice fundamentale ale membrilor săi, ceea ce determină o coeziune internă, caracter omogen și unitar; printr-o cultură națională înfloritoare, prin conștiința națională socialistă ca funcții și conținut, printr-un stat independent și suveran ca instrument al construirii socialismului, al dezvoltării și înfloririi națiunii.

Elementele noi pe care socialismul le-a adus în conținutul trăsăturilor generale ale națiunii pun în lumină atît potențele și condițiile multiple pe care le oferă noua orînduire evoluției popoarelor pe calea civilizației și a progresului social, cît și superioritatea națiunii socialiste ca tip de comunitate umană. O dovadă concludentă în acest sens o constituie și transformarea națiunii române din națiune burgheză în națiune socialistă înfloritoare. Schimbările structurale care au avut și au loc în procesul revoluției și construcției socialiste pe planul vieții economice politice, și spirituale a societății noastre dau națiunii române un conținut nou și creează condițiile pentru afirmarea din plin a ființei și demnității naționale a poporului nostru, pentru dezvoltarea și propășirea națiunii, ridicarea ei pe o treaptă înaltă de civilizație și progres, pentru întărirea și adîncirea coeziunii și unității națiunii noastre, a întregii societăți.

Trăsăturile pe care națiunea noastră le-a dobîndit în anii prodigioși ai construcției socialismului verifică adevărul ideii că ea „reprezintă o chintesență a tuturor transformărilor revoluționare din viața poporului român, care își făurește astăzi, liber și suveran, propria sa istorie, viitorul luminos" [23].

---

[23] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată sărbătoririi semicentenarului Unirii Transilvaniei cu România, 29 noiembrie 1968*, în idem, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 735.

IDEEA CONTEMPORANĂ DE ATEISM ȘI DIFICULTĂȚILE FIDEISMULUI

DE

PETRU BERAR

1. „Dogma religioasă nu mai este la modă ... Războaiele doctrinale sînt stinse din lipsă de combatanți"[1]. Acestea sînt cuvintele cu care unul dintre participanții la dezbaterea organizată de revista personalistă „Esprit", în jurul destinului actual al religiei, încerca să caracterizeze apetitul cu totul neglijabil al lumii contemporane pentru disputele teologale. Ne aflăm într-o epocă, arată în continuare autorul citat, în care se poate vorbi de o decădere istorică a „sistemului metafizico-teologic", a „viziunii triumfătoare, globale, imperioase", a acelui „discurs perfect construit, ducînd de la pămînt la cer printr-un sens sacru".

Din societatea actuală, structural secularizată, cu o cultură desacralizată, cum o caracterizează tot mai numeroși gînditori, nu au dispărut, desigur, nici credința și nici teologia; nici religia, ca instituție organizată, și nici fideismul ca filozofie a credinței, ca încercare speculativă de argumentare filozofică a religiei, considerată realitate imanentă spiritului uman. Transformările înfăptuite în formele de manifestare ale spiritualității contemporane sau în curs de desfășurare afectează totuși profund destinul religiei atît ca mentalitate, ca formă de viață spirituală a oamenilor, cît și, în direcțiile sale doctrinare, ca ideologie filozofică. În aceste condiții, trezesc un deosebit interes atît analizele sociologice privind dinamica fenomenelor de religiozitate și ateism într-o țară sau alta și în raport cu diferitele medii, clase și pături sociale, cît și tendințele în evoluția gîndirii filozofice religioase.

Firește, în cultura contemporană, materialismul și spiritualismul religios se află, ca și pînă acum, la poli diametral opuși, iar analiza acestei contradicții filozofice rămîne esențială în explicarea multor aspecte ale gîndirii filozofice din ultimii ani. Dialogul teoretic contemporan, formă importantă de opțiune pentru un climat spiritual creator, se desfășoară

[1] Vezi în „Esprit", nr. 364, din 1967, dezbaterea *Nouveau Monde et Parole de Dieu*, p. 368, 370.

Rev. filoz. 18, 2, p. 203–219 București 1971

în condițiile păstrării și dezvoltării în argumentare a caracterului ireconciliabil al contradicțiilor pe aceste planuri teoretice. Ceea ce nu înseamnă însă că în acest domeniu al filozofiei, cu numeroase meandre, străbătut îndeosebi de marile confruntări dintre ateismul marxist și fideism, nu ar mai putea apărea nimic nou pe planul teoriei. Deși la o primă privire s-ar părea că discursul teoretic ar fi devorat de exigențele strategiei, că el și-ar epuiza funcțiile sale cognitive în eforturi de obsedantă demonstrare a unor adevăruri definitive, infailibile, se constituie totuși și aici, la un nivel însă mai profund al analizei, inepuizabile modalități de investigare și formulare inedită a problemelor teoretice, în opoziție cu aparenta monotonie de suprafață. Iar, în această privință, ca exemple semnificative de căutare a unor noi soluții, ar putea fi analizate nu numai pozițiile teoretice ateiste, ci chiar unele dintre polemicile pe care spiritualiști de mare notorietate le îndreaptă contra ateismului contemporan, îndeosebi împotriva celui marxist. Căci, deși autorii lor apără, de regulă, dogme constituite de secole sau milenii, cu argumente ele însele demult devenite clasice, prin conținut și formulare, nici din aceste studii fideiste nu lipsește complet contemporaneitatea, prin ceea ce are ea mai specific și inedit, chiar dacă sensurile ei sînt răsturnate în reflectări teologice, apologetice. Structura socială și psihologică a omului contemporan, nu de puține ori de o derutantă noutate pentru cercetător, modernizarea în argumentare a teoriilor și concepțiilor ateiste și interferența acestora cu cunoașterea științifică, transformările ce se produc azi în formele sociale și de organizare, istoric constituite, ale religiilor tradiționale ș.a. reprezintă factori ce nu mai pot fi evitați de gîndirea fideistă datorită atît ponderii lor în determinarea raportului actual dintre om-religie, cît și a variatelor implicații sociale și spirituale pe care le generează.

Iată deci cîteva dintr-o posibilă serie de argumente care ne pot convinge că pentru gînditorul marxist cercetarea filozofiei idealiste a religiei este necesară și poate deveni interesantă nu numai prin finalitatea ei ideologică, inerent critică, de principialitate polemică. Cunoașterea exhaustivă a tendințelor de evoluție a societății, spre care tinde astăzi cercetătorul cu mai multă ardoare, justificare și penetranță decît oricînd altădată, implică cunoașterea integrală a produselor spirituale ale acesteia, chiar și a acelora care au apărut și se mențin ca forme de înstrăinare, de alienare a existenței umane autentice. Iar nivelul teoretic, filozofic, de exprimare a spiritului religios devine și el multilateral semnificativ atunci cînd analiza reușește să ajungă dincolo de stratul petrificat al dogmelor, pentru a aduce la suprafață istoria reală, nemistificată, a acestui domeniu al ideilor. Deși, cum se arăta în dezbaterea din revista „Esprit", dogmele și disputele teologale nu mai figurează pe frontispiciul societății contemporane, ele reușind doar să reamintească teologilor vremi nostalgice, spiritul religios, ca atare, continuă să rămînă o formă de exprimare a condiției umane, iar studierea lui, la nivele variate ale abordării științifice, se impune ca o dimensiune importantă a cunoașterii contemporane.

2. Pe linia unor confruntări ascuțit polemice în domeniul filozofiei religiei, revista americană „Philosophy Today" [2] a publicat, sub semnă-

[2] Etienne Gilson, *The Idea of God and the Difficulties of Atheism*, vol. XIII, 3—4, 1969, p. 174—206. În continuare, trimiterile la acest studiu vor fi date în textul articolului.

tura prestigiosului filozof francez Etienne Gilson, un studiu vast, intitulat destul de semnificativ : *Ideea de dumnezeu şi dificultăţile ateismului*.

Activitatea filozofică îndelungată şi numeroasele sale scrieri larg răspîndite în întreaga lume fac de prisos o amplă prezentare a acestui reprezentant de seamă al neotomismului francez. Deşi cu merite deosebite ca istoric al filozofiei medievale, Etienne Gilson este cunoscut, de un public mai larg, îndeosebi ca discipol al filozofiei lui Toma d'Aquino (1225—1274), ca reprezentant al curentului neotomist în cadrul mai larg al filozofiei catolice. În ce priveşte fizionomia generală a acestei filozofii, ea a fost amplu disecată şi caracterizată încă demult de diferiţi reprezentanţi de prestigiu ai raţionalismului. În excepţionalele sale analize teoretice, profesorul D.D. Roşca demonstra, încă în deceniul al treilea, inconsistenţa metodologică şi lipsa de perspectivă a teoriilor neotomiste, potrivit cărora gîndirea lui Toma ar fi „... nu o filozofie apărută în anumite împrejurări, o filozofie a evului mediu, ci o doctrină situată dincolo de contingenţele spaţiului şi ale timpului" [3]. „E copilăresc — adaugă D.D. Roşca — să pretinzi că sf. Toma, oricît de mare ar fi fost, a găsit, acum şase sute de ani, soluţii pentru toate problemele filozofice, sociale, politice etc. ce le pune veacul nostru" [4]. În realitate, acest curent filozofic, ce-şi propune o irealizabilă întoarcere la origine, „nu va putea vărsa puteri proaspăte în viaţa religioasă intimă a credincioşilor acestei biserici. Şi nu va face nici restauraţia metafizică pe care o promite"[5]. Printre concluziile valoroase ale gînditorului român, privind neotomismul în general, şi în special lucrările lui Maritain şi Massis, expuse pe parcursul mai multor zeci de pagini, reţine atenţia şi următoarea, ce ni se pare deosebit de semnificativă pentru neotomism şi relevantă pentru raţionalismul luminos al lui D.D. Roşca în retrospectiva deceniilor ce ne despart de data la care a fost formulată : „Scopul teoretic urmărit de neotomişti nu este un scop filozofic propriu-zis. Formulele lor filozofice sînt în fond concepţii teologice... Natura însăşi a discuţiei deschisă de ei în toate dimensiunile este teologică, şi nu filozofică... Ceea ce neotomismul vrea să inaugureze este, în esenţă, o concepţie teologică a lumii şi a vieţii ..."[6].

Eşecul originar al acestei filozofii, epigonică şi apologetică este astăzi amplu comentat chiar de către gînditori ce nu pot fi bănuiţi de concepţii materialiste şi ateiste. În cadrul amintitei dezbateri filozofice găzduite în paginile sale de către „Esprit", unul dintre participanţi remarca : „Această mişcare (neotomismul — *n.n.*), care a reuşit să fie mult timp o adevărată corvoadă pentru studiul seminariştilor, apare acum ca un eşec cultural. Singura sa reuşită a fost, datorită unor oameni ca Maritain şi Gilson, să provoace un interes mai mare pentru gîndirea medievală, mult timp rău cunoscută. Dar, realmente, tomismul n-a reuşit să se impună ca o filozofie care să fie integrată în gîndirea modernă" [7].

---

[3] Vezi studiul *Neotomism şi neotomişti*, publicat în „Viaţa românească" între anii 1924 şi 1927. Citat după lucrarea D.D. Roşca, *Studii şi eseuri filozofice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 66.

[4] *Ibidem*, p. 110.

[5] *Ibidem*, p. 111.

[6] *Ibidem*, p. 112.

[7] Jacques J. Natanson, *Qui est notre Dieu? Athéisme, théisme, christianisme*, în „Esprit", nr. 364 din 1970, p. 479.

Care sînt principalele teze promovate de Etienne Gilson în studiul *Ideea de Dumnezeu și dificultățile ateismului*? Încă din primele rînduri desprindem un anumit mod de gîndire specific fideist privitor la așazisele dificultăți ale ateismului, insurmontabile potrivit concepțiilor neotomiste: „Am fost adesea întrebat — își începe studiul Gilson — dacă pot demonstra existența lui Dumnezeu. Dați-mi voie să vă mărturisesc că n-am fost niciodată prea pasionat de această problemă. Sînt sigur că există Dumnezeu, dar această siguranță nu se bazează pe o demonstrare a existenței lui. Mi se pare absolut sigur că există o realitate care mă transcende atît pe mine, cît și lumea, astfel încît perspectiva de a căuta dovezi pentru ceva de care sînt atît de sigur îmi pare ca o pierdere de timp. Tocmai siguranța mea, de fapt, mă și face curios în legătură cu motivele pe care le au ateii să creadă că nu există Dumnezeu. Pentru mine, neexistența lui Dumnezeu este întrebarea. De aceea vreau să verific cîteva din motivele invocate în favoarea ateismului" (p. 174).

Cum se poate ușor vedea, situarea în dilemă a ateismului (și nu a fideismului) se realizează de la început printr-un „argument" din afara filozofiei, a rațiunii, a inteligenței, printr-un dat infailibil al credinței, care nu ar avea nevoie de demonstrare. Se aruncă deci cugetării filozofice, de la început, ca disciplină spirituală, o sfidare prin punerea ei într-o alianță nefirească cu credința, cu pasiunea etc., cu toate acele aspecte și zone ale spiritului uman al căror conținut nu are funciar nevoie de demonstrare logică. Or, această conciliere a rațiunii cu credința, a discursului filozofic cu spiritul neconceptualizat conduce la concluzii care, oricît de strălucite ar părea, îndeosebi pentru cei care nu urmăresc să se convingă, ci să-și mențină fervoarea credinței, poartă amprenta echivocului și a duplicității originare, devenite surse ale gîndirii neotomiste. Căci, la urma urmelor, nu ar fi oare tot atît de îndreptățită, pe baza aceleiași scheme logice folosite de autor, o deschidere a problematicii în discuție în termeni inverși decît cei propuși? Cu alte cuvinte, girînd propozițiile: sînt sigur că nu există Dumnezeu; nu mai caut dovezi pentru ceea ce sînt atît de sigur; sînt curios în legătură cu motivele pe care le au cei care cred în ființe supranaturale ș.a.m.d.

Opțiunea inițială părtinitoare și de natură pasională, înflăcărată de zelul credinței, explică de la sine caracterul atît de intolerant și de agresiv al concluziilor lui Et. Gilson. Siguranța nedemonstrată a credinciosului într-o realitate transcendentă nu poate dobîndi însă un loc privilegiat în raport cu lipsa de credință a celui care este indiferent la problemele existenței lui Dumnezeu. Natura însăși a unor asemenea probleme este prefilozofică.

În demonstrațiile sale, Etienne Gilson solicită filozofia doar atunci și numai în măsura în care ea pare să nu contrazică concluziile sale fideiste, al căror „adevăr" îl declară deschis, așa cum s-a putut vedea clar, ca fiind înaintea și în afara oricărei filozofii, un adevăr „preexistent", izvorît din credință. În ce privește construcția teoretică a discursului său critic, de fapt o pledoarie speculativă despuiată de orice tendință investigatoare, ea se desfășoară în trei etape. *Mai întîi* observă că esențialul pentru destinul religiei și al ateismului îl constituie ideea existenței lui Dumnezeu. *În al doilea rînd* urmează argumentarea acestei idei care — important de reținut! — este considerată ca adevărată încă înainte de a fi demons-

trată. („Există — conchide el — o precogniţie a lui Dumnezeu, anterioară dovezilor" (p. 187)). În sfîrşit, intervine *partea finală*, concluzia surpriză pentru orice cititor cu judecată lucidă, ce refuză să se supună speculaţiilor fideiste : „Atei adevăraţi — conchide E. Gilson — nu sînt nici măcar cîţiva ; ei pur şi simplu nu există, pentru că un adevărat ateism — adică absenţa completă şi finală a noţiunii de Dumnezeu — este nu numai dificil, ci şi imposibil" (p. 201).

Într-o lume răscolită de schimbări sociale uriaşe, ce antrenează pe calea unor esenţiale reexaminări lumea valorilor şi impune profunde reconsiderări ale însăşi condiţiei umane, neotomistul Gilson propune ca supremă definire a omului : „anima naturaliter religiosa". Or, a demonstra *filozofic* simţul religios înnăscut al omului înseamnă a reduce din nou filozofia la rolul de *ancilla theologiae*. Trecînd cu dezinvoltură peste cîteva secole de raţionalism, peste întreaga istorie modernă a filozofiei, Gilson caută să reintroducă în panteonul raţiunii filozofice, măcar şi temporar, ceea ce a mai rămas din imaginea triumfală, de altă dată, a metafizicii teologice.

3. Într-o ripostă pe care o dă lui Nietzsche, parafrazîndu-i una din sentinţele filozofice, Gilson scrie : „Dumnezeu va fi într-adevăr mort, cînd nimeni nu se va mai gîndi să-i nege existenţa. Pînă atunci, moartea lui va rămîne un zvon neconfirmat" (p. 179). Iată o afirmaţie care, contrar scopurilor fideiste care o animă, exprimă un adevăr profund, în contrast cu ansamblul sentinţelor teologice din acest studiu. Religia este pusă în dependenţă de cauze care o transcendă, de natură social-umană şi este implicată recunoaşterea faptului că problema metafizică a existenţei lui Dumnezeu (îndeosebi istoria argumentului ontologic), la care, de regulă, reduce Gilson destinul social al religiei, nu epuizează problematica ei. Cadrele metafizice ale ideii de Dumnezeu pot prinde viaţă numai atunci cînd există o conştiinţă individuală şi socială propice şi numai atît timp cît această conştiinţă nu este încă pregătită „să uite" ideile religioase.

O asemenea deschidere de idei ocupă însă un loc nesemnificativ în studiul lui Gilson, pentru care existenţa lui Dumnezeu rămîne o problemă pur logică, fără contingenţă cu istoria reală. Ascuţişul criticilor sale vizează şi pe acei teologi care atentează la integritatea argumentelor ontologice (teologia americană a „morţii lui Dumnezeu", curentele teologice demitologizante etc.), căci, scrie Gilson, „cel mai periculos aspect al prezentei crize a bisericilor constă în faptul că mentalitatea ştiinţifică a inundat nenumărate minţi cu totul inocente ca cunoaştere şi formaţie ştiinţifică. Iar cînd această mentalitate se află în minţile slujbaşilor bisericii, cum se întîmplă adesea, pericolul devine şi mai mare şi este şi mai rău cînd aceşti slujbaşi se îndreaptă spre scientism pentru a găsi un remediu efectelor destructive pe care acesta le are asupra umanismului, teologiei şi religiei" (p. 202).

Desigur, în majoritatea marilor religii, ideea de Dumnezeu ocupă un loc central, atît în ideologia religioasă, cît şi în spiritualitatea credincioşilor, ea constituind, îndeosebi pentru sociologii religiei, un criteriu esenţial în determinarea tipologiei religioase. În viziunea fideiştilor acest fapt real dobîndeşte însă semnificaţii cu totul speciale. Astfel, la Gilson, explicarea religiei în dependenţă directă şi exclusivă de demonstrarea ideii de Dumnezeu situează întreaga problematică pe un plan logic specu-

lativ, jalonat de faimoasele cinci căi acquiniene (argumentele ontologice tomiste) de dovedire a existenței lui Dumnezeu : tezele primului motor, cauzei eficiente prime, ființei necesare în sine, adevărului absolut, finalității necesare. „Există în toate aceste dovezi — remarca încă Emile Bréhier — un evident efort de a face să nu intervină nici un sentiment religios, nici un elan al sufletului către Dumnezeu, nimic din ceea ce se referă la raporturile particulare ale omului cu Dumnezeu ... nimic decît noțiunile tehnice ale fizicii aristotelice ; de asemenea, de mult încă au existat critici care s-au întrebat dacă nu cumva valoarea acestor dovezi ar trebui considerată solidară cu aceea a fizicii lui Aristotel" [8].

Pe cît de inevitabil anacronică rămîne viziunea lui Gilson asupra rolului pe care îl deține — în investigarea și definirea religiozității —, ideea existenței lui Dumnezeu, lipsită de istorie și izolată de fluxul general al ideilor, tot atît de vulnerabile se prezintă, pentru omul contemporan, și argumentele cu care încearcă să demonstreze existența divinității, vitalitatea credinței și rolul ei în spiritualitatea de azi. Bruionul eclectic al argumentelor sale este facilitat de viziunea sa teologică, în cadrul căreia istoria umanității și a ideilor apare doar în ipostazele ei metafizic-religioase. Situînd în centrul ofensivei sale fideiste cele cinci dovezi ale argumentului ontologic, Et. Gilson înmănunchează, pe același sacru piedestal, alături de „probele" sfîntului Toma, dovada consensului universal, a ideii înnăscute de Dumnezeu, a „misterului inducției" ș.a. Intenția mărturisită a autorului este de a conecta produsele metafizicii celei mai elaborate, mai speculative, cu convingerile difuze ale spiritului, de o iluzorie imanență, în existența unor mistere care ar indica prezența divinității. Astfel, ceea ce însuși Toma d'Aquino săvîrșea — completarea cunoașterii raționale a existenței divine, cu anticipările spontane ale acesteia — devine o metodă elaborată în raționamentele lui Gilson.

El desființează *ipso facto* orice posibilitate de dialog sau polemică pertinentă cu gîndirea ateistă, adversă, pe care o consideră eșuată într-un ocean de dificultăți. „Vocea" misterelor este auzită, întotdeauna, în exclusivitate de către credincioșii cu o viață spirituală religioasă de înaltă și intensă exaltare și, prin însuși acest fapt, nu reprezintă un partener al dezbaterilor științifice sau filozofice, ci doar un obiect de studiu și de meditație.

4. Fără istorie și adăpostită între fortărețele argumentelor ontologice, problema divinității devine inerent sterilă, și, după cum este bine știut, criticismul kantian are meritul istoric de a o fi înlăturat de pe ordinea de zi a cugetării filozofice moderne. Redusă la schema nudă a argumentării fideiste, ea nu poate prezenta semnificații deosebite nici măcar pentru propria sa istorie doctrinală, căci istoria „dovezilor" existenței divinității, observată ca luptă ideologică între teologie și ateism, nu este o problemă închisă în sine, independentă de pulsul istoriei omenirii. Ea sintetizează și reflectă totodată, în planul istoric al filozofiei, evoluția sinuoasă a spiritului uman sub raportul formelor lui de alienare, ca și regăsirea propriei sale naturi, autentic umane.

Articulație fundamentală în polemica lui Gilson împotriva ateismului, ideea de Dumnezeu rămîne totuși, la o examinare critică și istorică

[8] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, Paris, Felix Alcan, p. 667.

elementară, lipsită de valoare metodologică în definirea însăşi a stării de religiozitate, fie sub aspectele ei conceptuale, fie ca psihologie umană, ca tipologie.

Oscilaţiile lui Voltaire între religie şi ateism, ca şi caracterul contradictoriu al concepţiilor sale despre divinitate, constituie unul dintre numeroasele exemple din istoria filozofiei, care demonstrează că problema existenţei lui Dumnezeu este, atît istoric, cît şi logic, conceptual mult mai bogată în conţinut şi mai complexă în relaţiile ei teoretice decît schema logică precară fundamentată de neotomişti. Într-un anumit sens şi îndeosebi în polemicile sale cu ateismul veacului, Voltaire era obsedat de argumentarea existenţei lui Dumnezeu, rămînînd totuşi, prin activitatea sa intelectuală de ansamblu, un spirit profund ireligios; la antipodul acestui exemplu îi putem situa (făcînd însă abstracţie, firește, de diferenţa covîrşitoare de valoare istorică) pe reprezentanţii de azi ai modernismului teologic, care, înlăturînd noţiunea clasică de divinitate, rămîn voluntari conştienţi ai spiritului religios.

Firește, cantonaţi în aria unei logici strîmte a problemei divinităţii, aşa cum procedează de regulă fideismul neotomist, se poate ajunge adesea la o răsturnare de termeni, devenind de neînţeles aspecte elementare din dialectica ideilor. Referindu-se, de pildă, la mişcarea teologică a „morţii lui Dumnezeu", Gilson îl citează cu entuziasm pe fideistul M.J. Adler, care în cartea sa *Dumnezeu, religia şi omul modern*, scrie :„... Toţi noii noştri teologi — teologii noştri ce vorbesc despre moartea lui Dumnezeu — sînt atei" (p.201). În acelaşi timp însă, în numeroasele sale referiri la Nietzsche, ceea ce urmăreşte Gilson este mai ales punerea sub semnul întrebării a ateismului acestui gînditor : după părerea sa, ideea de divinitate ar rămîne invulnerabilă în urma demersului teoretic profund antireligios al lui Nietzsche. Referindu-se, de pildă, la cele două teze fundamentale ale sistemului nietzscheian : „Dumnezeu este mort" şi „Eu vă învăţ ce este supraomul", Gilson comentează cu satisfacţie : „Sensul acestor cuvinte nu este totuşi foarte clar. Înţeles *ad-litteram*, ele semnifică faptul că o anumită fiinţă numită Dumnezeu a încetat în cele din urmă să existe. Astfel înţeleasă, propoziţia este fără sens, deoarece chiar grecii păgîni identificau noţiunea de „zeu" cu „fiinţă nemuritoare". A spune „nemuritorii" sau „zeii" înseamnă să spui acelaşi lucru, aşa cum pentru noi a spune „muritorii sau „oamenii" înseamnă folosirea a doi termeni practic sinonimi. Legătura dintre noţiunile de divinitate şi nemurire a devenit atît de strînsă, încît chiar pentru noi ideea că Dumnezeu poate muri este absurdă. Dacă a existat vreodată un Dumnezeu, el trebuie să mai fie încă, pentru că dacă el a murit n-a fost Dumnezeu. Nu există nici o cale de explicare a acestui truism, exceptînd faptul că se mai află încă prea mulţi oameni care se mulţumesc să repete anumite sloganuri fără să-şi dea seama că ele sînt, de fapt, lipsite de sens" (p. 176). În măsura în care poate fi vorba de ateism în opera lui Nietzsche, comentează în continuare Gilson, ne aflăm doar în prezenţa unui anticreştinism de substanţă morală.

Ne aflăm însă din nou şi în faţa unui notoriu formalism în argumentare. Neotomistul francez porneşte, fără îndoială, de la aspecte reale ale ateismului filozofic al lui Nietzsche. Cu tot caracterul violent al ideilor antireligioase nietzschiene, este vorba, de fapt, de un ateism inconsecvent,

în cadrul căruia negarea credinței religioase este incompletă, lacunară, subordonată unui ideal moral profund deficitar, acelui utopic „supraom", preluat și vulgarizat ulterior de ideologia fascistă. Aceste carențe filozofice reale nu sînt însă suficiente pentru a nega prezența ateismului în filozofia lui Nietzsche. Un ateism consecvent, integral, infailibil în fața religiei poate fi întîlnit de altfel extrem de rar în istoria filozofiei, chiar la filozofii materialiști. Istoria gîndirii ateiste, structura teoretică a ateismului de-a lungul istoriei prezintă fenomene mult prea complexe pentru a putea fi înțelese prin reducerea lor la integritatea și soliditatea argumentelor opuse tezei despre existența lui Dumnezeu.

Criteriile de apreciere promovate de neotomiști sînt cu atît mai precare cu cît sînt aplicate ateismului etic, specific prin excelență epocii moderne și contemporane. Căci, așa cum se știe, în cadrul acestor forme de ateism, problema ontologică a existenței lui Dumnezeu nu numai că nu mai constituie nucleul sistemului de argumentare, ci, foarte adesea, dispare pur și simplu ca problemă teoretică. Ontologia este înlocuită prin antropologie, iar a nu ține seama de acest fapt înseamnă a nu putea discerne specificul celor mai importante forme moderne și contemporane de ateism.

Ateismul lui Nietszche, eminamente etic, se înscrie tocmai în această perspectivă antropologică. „Dumnezeu este mort" — afirmația este o constatare irevocabilă a decesului și nu aduce efectiv nici un argument. Ceea ce provoacă indignarea lui Nietzsche este faptul că aspectul ontologic mai constituie sprijinul unui ideal moral. „Constatarea" este menită să provoace o revoluționare a tuturor valorilor morale și metafizice care se bazează pe ideea existenței lui Dumnezeu.

Demersul teoretic nietszchean demonstrează însă, totodată, că nu poate exista o ruptură efectivă, totală, definitivă a eticului de ontologic. Chiar dacă inițial planul ontologic este definitiv abandonat, concluziile oricărui ateism antropologic vor dobîndi în final și o valoare ontologică. Referindu-se la ateismul lui Nietzsche, Henri Arvon, autor al unor lucrări de istorie a ateismului, remarcă justificat: „De îndată ce moartea lui Dumnezeu a lichidat, prin chiar acest fapt, fundamentul moralei și sensul universului, transmiterea valorilor se referă nu numai la interpretarea vieții umane propriu-zise, ci și la interpretarea cosmosului golit de suflet. Dumnezeu, fiind deposedat de rolul său de creator al lumii, devine imposibilă înscrierea istoriei între un început absolut și un sfîrșit absolut, între geneză și păcatul originar, pe de o parte, și judecata din urmă și mîntuirea, pe de altă parte" [9]...

5. Nu o dată spiritualiștii au definit ateismul ca o metafizică inversată, negativă a fideismului, ca o erezie filozofică legată organic de religie, ca un *alter ego* destructiv al teologiei. Pornind de la o calchiere a unor structuri primare ale religiilor, în primul rînd a relației de acțiune dintre principiile binelui și răului, gînditorii teologizanți situează de obicei filozofiile ateiste undeva la remorca teologiei, ca forme denaturate ale acesteia, rezervîndu-le un loc secund în raport cu credința religioasă (după unii, această existență subordonată teoretic și istoric a ateismului ar fi necesară în procesul de perfecționare a spiritualității religioase). Astfel,

[9] Henri Arvon, *L'Athéisme*, Paris, P.U.F., 1967, p. 113.

izvoarele ascunse ale permanentei rivalităţi a ateismului s-ar afla în tenebrele principiului răului şi ale agresivităţii acestuia împotriva credinţei religioase. Toată această acerbă competiţie s-ar reduce, în cea mai mare parte, la validarea sau negarea adevărurilor credinţei, războiul ideologic desfăşurîndu-se în principal în jurul ideii de divinitate.

Deşi pornesc de la elemente reale, asemenea scheme „explicative" maschează de fapt istoria gîndirii ateiste şi îndeosebi conţinutul curentelor ateiste contemporane. Căci, fără îndoială, a existat întotdeauna o contradicţie funciară între religie şi ateism, dar derularea structurilor pur logice ale acestei contradicţii reprezintă doar o parte, un aspect al problemei, insuficient pentru concluzii generale privind religia sau ideea de Dumnezeu şi în nici un caz nu poate constitui sursa determinărilor esenţiale pentru destinul istoric al credinţei sau al necredinţei.

Raţionamentele filozofice ale lui Etienne Gilson suferă, tocmai din această cauză, de un viciu fundamental. Reducerea întregii problematici a religiei la ideea de Dumnezeu are consecinţe aparent paradoxale. În pofida tonului vehement şi a stilului caustic, lupta teoretică cu ateismuli zilelor noastre este în cea mai mare parte absentă. Infirmarea ideii de Dumnezeu ocupă un loc atît de infim în cadrul curentelor ateiste contemporane (un fapt ale cărui cauze şi explicaţii le vom analiza mai tîrziu), încît, efectiv, Gilson se întîlneşte foarte sporadic, în cruciadele sale teoretice, cu gîndirea ateistă.

Incursiunile pe care le face în domeniul istoriei filozofiei, fie că este vorba de selectarea argumentelor *pro domo sua*, fie de admonestarea filozofilor atei, se caracterizează, din păcate, prin arbitrar şi subiectivism în analiză, printr-o dureroasă mutilare a acelor pagini din istoria gîndirii asupra cărora îşi apleacă privirea, înflăcărată de credinţă, dar şi de o vădită şi nedreaptă părtinire faţă de tot ceea ce pare, cît de cît, a concede credinţei o infailibilă autoritate. Acest aspect este cu atît mai regretabil cu cît este vorba de un domeniu al activităţii intelectuale în care Etienne Gilson a excelat nu o singură dată. Dar îmbinarea rezultatelor raţiunii cu cele ale misterului pîndeşte în mod esenţial orice demonstraţie fideistă, chiar pe cele care îşi propun să rămînă în mod riguros în cadrele logicii.

Dacă pentru raţionalist şi ateu discursul teoretic se desfăşoară în planul cunoaşterii logice, demonstrabile, pe acest traseu desfăşurîndu-se atît capacităţile, cît şi limitele raţiunii, pentru fideist există întotdeauna un refugiu : misterul, miracolul. Vorbind despre miracol, Toma d'Aquino scria în a sa *Summa theologiae* : „Spunem miracol despre un fapt ce ne provoacă o completă uimire pentru că tuturora le este ascunsă cauza sa. Or, această cauză este Dumnezeu. Deci lucrurile făcute de Dumnezeu în afara cauzelor cunoscute de noi sînt tocmai miracolele" (I, 105, art.7). Iar miracolul, potrivit însăşi acestei definiţii, poate surveni adesea şi poate fi invocat oricît de des de către fideişti în argumentele lor, căci ce ne-ar putea opri, într-un moment sau altul al demonstraţiei, să declarăm existenţa unei cauze ascunse, inaccesibilă prin însăşi natura ei raţiunii umane, şi să o interpretăm apoi drept începutul şi esenţa miracolului?

În demersurile sale teoretice, Etienne Gilson recurge adesea la asemenea subterfugii fideiste. Iată o mostră în faţa căreia doar gîndul la prestigiul său de reputat istoric al filozofiei poate opri, pe buzele citi-

torului, un involuntar zîmbet de uimire : „Atingem aici — scrie Gilson — un punct pe care nu pot să nu-l găsesc misterios. O anumită noțiune există în capul multor oameni, fără să cunoaștem pentru ea un model în practică. Faptul că toți oamenii au o anumită noțiune a Soarelui, a Lunii, a Pămîntului cu munții săi, cu rîurile, cu pădurile și cu toate animalele ce trăiesc pe el, nu este ceva misterios. O noțiune a soarelui se găsește peste tot, pentru că Soarele există și toți oamenii îl pot vedea. Prima problemă ridicată de prezența noțiunii de Dumnezeu în mintea omului este de a ști de unde vine, pentru că nici un om viu nu l-a văzut încă nici pe Dumnezeu și nici măcar pe un zeu. Nu știm încă cum arată ca să ni-l putem reprezenta ca în realitate" (p. 186).

Greu de crezut ca Etienne Gilson să aștepte într-adevăr un răspuns detaliat din partea gînditorilor materialiști de azi la asemenea modalități naive de a discuta problema existenței lui Dumnezeu ! Căci, la urma urmelor, dacă la nivelul bunului-simț este firesc să te întrebi cum se poate ajunge la credința într-o ființă supranaturală, de vreme ce ea nu există, în cazul unei dezbateri științifice nu mai putem face abstracție de cuceririle fundamentale ale cunoașterii umane (ale logicii, psihologiei etc.), punînd la îndoială chiar elementele de bază ale cunoașterii raționale. Decît a demonstra că este posibilă existența unei idei pentru care nu există un model de practică, problemă de nivelul unui manual comun de logică și psihologie, mai important ni se pare a observa modul în care autorul studiului încearcă să interpreteze" în sprijinul „misterelor" însăși istoria filozofiei.

Printre multe alte cugetări pe care le dorește verosimile, Gilson declară : „Dacă îl strîngi cu ușa pe un metafizician, va fi silit în cele din urmă să fie de acord că există ceva misterios în cunoașterea de către noi a principiilor" (p.196). Sau : „Chiar în lumina naturală a intelectului există o urmă a misterului care înconjoară divinitatea" (*ibidem*). Și, în sfîrșit : „Cele cinci căi ale lui Toma d'Aquino constituie cinci argumente inductive, și aceasta probabil pentru că ele pornesc de la experiența senzorială. Există aici ceva misterios în legătură cu inducția. Nimic misterios nu există în deducție, deoarece concluziile ei sînt deja conținute în premise ... Cum, în virtutea cărei puteri ajunge intelectul, pornind de la cunoașterea senzorială, la aceste concluzii înalte, atît de diferite de punctul lor de plecare? (este vorba de cele cinci căi. — *n.n.*). Aceasta nu este o întrebare numai pentru Toma d'Aquino. Ea a fost deja o întrebare pentru Aristotel și mai este încă pentru toți filozofii. Să o numim misterul inducției. În multele lucrări conținute în *Organonul* său, Aristotel a spus totuși foarte puțin despre acest subiect. Întotdeauna volubil și sigur de sine în tratarea operațiunilor deductive ale intelectului, Aristotel a dedicat numai 20 de rînduri problemei inducției — mai precis, problemei procesului inductiv prin care, pornind de la percepția senzorială, ne ridicăm la cunoașterea principiilor" (p. 194—195).

Ne aflăm, evident, în fața unei exaltări religioase, căci Etienne Gilson ajunge să descopere ceva misterios în însuși faptul că Aristotel a scris relativ puțin despre inducție [10]. Trecînd cu vădită ușurință și, firește,

[10] Referindu-se la acest aspect, Ath. Joja relevă justificat : „...Capitolul inducției n-a fost suficient dezvoltat de Aristotel și, în condițiile epocii, nici nu putea fi. Aristotel a scris un organon al raționamentului deductiv ; în ce privește teoria sa asupra inducției, deși a sesizat

nu din ignoranţă peste ceea ce predomină în filozofia aristotelică a *noûs*-ului şi este integrat în temelia culturii moderne, Gilson dovedeşte o ciudată înclinaţie spre descoperirea unor asemenea „mistere" în cuprinsul *Organonului*. Pe bună dreptate, cititorul se poate întreba : oare consideră într-adevăr neotomistul francez că *Organonul* nu dă nici un răspuns la întrebarea cum şi în virtutea cărei puteri poate intelectul ca, pornind de la cunoaşterea senzorială, să ajungă la concluzii radical diferite de punctul lor de plecare, la concepte fără model real? Pot oare constitui, pentru omul modern, suficiente dovezi raţionale sau de ordinul misterelor, în favoarea ideii existenţei lui Dumnezeu, cele cîteva locuri din *Organon* care sînt fie obscure, fie apte de interpretări diferite? Mai mult decît atît : chiar dacă s-ar accepta provocarea neotomistă în interpretarea textelor aristotelice, s-ar ajunge inevitabil la reproducerea secularelor confruntări dintre linia raţionalistă şi materialistă, pe de o parte, şi cea idealistă, culminînd cu cea religioasă, pe de altă parte. S-ar contura, în acest fel, liniile unor înfrîngeri ireversibile ale gîndirii teologice, căci progresul cunoaşterii umane care a înglobat tot ce a fost preţios în filozofia acestui geniu al Eladei, atît de controversată de-a lungul veacurilor, reprezintă, cu tot aspectul său contradictoriu, sinuos, cu opacităţi şi limite istorice, o categorică ascensiune a raţiunii, a cunoaşterii raţionale.

Ceea ce se dovedeşte, pare-se, specific neotomismului este tocmai tendinţa de a nu vedea sau de a nu recunoaşte existenţa unor trăsături generale ale cunoaşterii umane, ca istorie, evoluţie ; de aici, probabil, extazierea reprezentanţilor acestei gîndiri în faţa unor momente sau aspecte din istoria filozofiei universale care par să dezică existenţa unei evoluţii în gîndirea filozofică. Este de fapt o altă formă de exprimare a spiritului religios în interpretarea istoriei doctrinelor filozofice (pentru care istoria nici nu poate exista într-un sens plenar, ideea de istorie opunîndu-se esenţial ideii de adevăr absolut şi omnipotent, infailibil şi deasupra timpului, adevăr pe care şi-l arogă orice filozofie religioasă).

6. Pentru ilustrarea acestor fisuri de metodă în interpretarea marilor doctrine filozofice din trecut, poate şi mai convingător decît exemplul lui Aristotel este viziunea neotomistă a lui Gilson asupra lui Descartes.

Nu este nici pe departe ceva neobişnuit ca, în argumentaţiile lor menite să demonstreze existenţa lui Dumnezeu, fideiştii să invoce adesea autoritatea ştiinţifică a unor personalităţi de seamă ale culturii. Este drept însă că această metodă e considerată, pare-se chiar de ei înşişi, ca nefiind dintre cele mai temerare şi avînd o valoare preponderent propagandistică, astfel încît este de mirare că un gînditor de talia lui Gilson apelează la asemenea false retorisme filozofice [11]. Investigînd istoria filozofiei pentru a descoperi dovezi în sprijinul ideii de divinitate, el recurge şi la argu-

exact natura ei, el manifestă şovăieli şi tatonări, şi, în loc să acorde primul loc inducţiei incomplete, l-a acordat riguroasei, dar rar întrebuinţatei inducţii complete. Limitele ştiinţei antice explică cu prisosinţă această lipsă, care, pentru a fi împlinită, trebuia să aştepte dezvoltarea furtunoasă a ştiinţei moderne" (*Studii de logică*, vol. I, p. 166).

[11] Deşi metoda se realizează în forme variate ca grad de intelectualitate, structural nu există nici o deosebire între variantele cu un conţinut etic elevat şi cu o reală forţă emoţională şi acele forme primare, cu rol vulgarizator, adresate unor minţi habotnice. Un astfel de fideist, de pildă astronomul francez André Giret, se întreabă în cartea *L'Astronomie actuelle et la notion et Dieu :* „De ce există astronomi care cred în divinitate de îndată ce aceasta nu există?" Şi tot el răspunde : „Dacă există astronomi care cred raţional în Dumnezeu, aceasta se întîmplă doar pentru că Dumnezeu există" (Paris, Librairie Paillard, p. 135).

mente de acest gen : „Nu se poate înțelege altfel cum un asemenea geniu științific ca Descartes și-a putut imagina că prezența în noi a ideii de Dumnezeu constituie o bază solidă pentru dovedirea existenței sale" (p. 188) și, referindu-se în continuare la *Meditații*, adaugă : „Așa cum bine se știe, Descartes a considerat această noțiune ca o idee înnăscută. Unii cred, ca John Locke, că această poziție poate fi pur și simplu respinsă, stabilind că nu există idei înnăscute. Dar chiar dacă oponenții săi ar avea dreptate, Descartes ar putea încă să-i întrebe : dacă ideea de Dumnezeu nu este înnăscută în mine, atunci cum s-a format ? Pentru că acesta este sensul adevărat al noțiunii carteziene al caracterului înnăscut al ideii de Dumnezeu. Acest caracter înnăscut nu poate fi despărțit de puterea de a o forma... Obiecția lui Locke și a empiricilor că elementele ideii sînt date de experiența senzorială nu schimbă faptul că ideea în sine nu are nici un model în realitatea interioară sau exterioară" (p. 188). În altă parte a studiului său (p. 192 — 193), Gilson reia apoi argumentele lui Descartes privind inseparabilitatea noțiunilor de Dumnezeu și existența reală.

O polemică cu neotomismul în jurul dualismului cartezian ca izvor de argumente în favoarea ideii de Dumnezeu și-ar găsi o justificare doar în măsura în care referirile la această filozofie ar depăși caracterul incidental. Ceea ce nu este cazul în studiul lui Gilson. Referirile sale la filozofia carteziană suferă de două neajunsuri de metodă fundamentale : în primul rînd, neotomistul francez apelează la Descartes ca la o autoritate infailibilă în problema existenței lui Dumnezeu, care nu se mai cere demonstrată ; în al doilea rînd, sînt puse pe același plan ideile carteziene despre existența divinității și restul „argumentelor" pe care Gilson le consideră demne de a fi expuse. Or, a reduce la același numitor pe Aquino, credința spontană a oamenilor în ființe supranaturale, pe Descartes etc., înseamnă nu numai a nu ține seama de specificul unor sisteme de gîndire și a gira un gen de eclectism metodologic, ci, totodată, a promova un gen de omologare sui-generis a argumentelor (argumente apărute în epoci și în contexte ideologice diferite), care, prin chiar acest fapt, le anulează valoarea, făcînd imposibilă constituirea unei analize filozofice autentice.

Fondator al raționalismului și inițiator al spiritului modern în filozofie, Descartes înglobează în concepțiile sale, așa după cum bine se știe, principii care vor deveni fundamentale pentru cugetarea filozofică ulterioară, alături de aspecte nu numai contradictorii, ci chiar esențial vulnerabile ; limite provenite din caracterul idealist al metodei sale, ce postulează semnificații funciar idealiste privind natura și rolul subiectului în cunoaștere, ca și din dualismul filozofiei sale, din acel compromis teoretic prin care Descartes plătea tribut epocii sale și prin care, printre altele, deschidea drum religiei în panteonul cugetării filozofice. Universalitatea operei lui Descartes — acest genial metafizician al secolului al XVII-lea [12] — nu trebuie deci să ne împiedice a vedea, cu toată obiec-

[12] Vorbind despre specificul metafizicii în acel secol, Marx scrie : „Metafizica secolului al XVII-lea (vezi Descartes, Leibniz etc. mai avea un conținut *pozitiv*, profan. Ea făcea descoperiri în matematică, în fizică și în alte științe exacte care păreau a fi indisolubil legate de ea. Dar chiar la începutul secolului al XVIII-lea această legătură aparentă a fost distrusă. Științele pozitive s-au separat de metafizică și și-au delimitat domenii de sine stătătoare. Toată bogăția metafizicii se limita acum numai la esențe ale gîndirii și la lucruri cerești, și

tivitatea ştiinţifică, limitele filozofiei carteziene în raporturile sale cu religia, fapt de altfel remarcat de majoritatea istoricilor şi a comentatorilor filozofiei moderne din Europa [13].

Acum cîteva decenii, în binecunoscuta sa lucrare *La Philosophie et les Mythes*, gînditorul francez Georges Politzer polemiza cu o serie de interpreţi fideişti ai cartezianismului, printre care şi cu Gilson, reproşîndu-le în principal tocmai încercarea de a încetăţeni în analiza acestei filozofii o optică îngustă, deformată, care nu pune accentul pe „deschiderea istorică", operată de Descartes, pe „raţionalismul în mişcare" [14] al acestuia, ai cărui continuatori vor fi materialiştii din veacurile următoare.

7. În studiul lui Gilson, ateismul este redus, de regulă, la negarea existenţei lui Dumnezeu. Or, după opinia neotomistului francez, ideea de Dumnezeu neputînd fi negată, urmează logic că ateismul de fapt nici nu există. Şi el specifică : „Dacă reflecţiile noastre ne duc la concluzia că ateismul nu există, acest lucru se înţelege în sensul că ateismul nu există ca concluzie filozofică" (p. 176).

Caracterul speculativ al unor asemenea raţionamente este cît se poate de vizibil : existenţa ateismului, implicit a acelui marxist, este negată din punctul de vedere al gîndirii neotomiste. Că ateismul se încăpăţînează să fiinţeze în afara filozofiei tomiste, atît ca concept, cît şi ca psihologie, ca formă existenţială depistabilă la nivelul sociologiei, aceasta nu-i mai interesează, pare-se, pe veteranii sau neofiţii acestei filozofii. Din simplul fapt că ar fi demonstrat imposibilitatea existenţei, pe plan logic, a ideii de adversar, ei conchid asupra triumfului poziţiilor lor filozofice. Satisfăcut de acest imaginar triumf, Etienne Gilson exultă : „Problema nu este deci dacă există sau nu Dumnezeu, acest lucru nepresupunînd dubii : problema este ce sau cine este Dumnezeul nostru? *Ideea că poziţia contemporană a problemei este nouă este o iluzie*" (p. 200).

Fără îndoială că ideea de ateism implică, cum de altfel însăşi etimologia cuvîntului o indică, negarea existenţei unor sau unei fiinţe supranaturale. A investiga însă ateismul doar la acest nivel este egal cu a încerca să înţelegi conţinutul filozofiei contemporane oprindu-ţi gîndul la sensul primar, etimologic la conceptul de filozofie, atît de îndepărtat de natura şi funcţiile actuale ale cunoaşterii filozofice. Şi dacă totuşi neotomiştii forţează această cale, la capătul căreia ateismul devine o schemă logică sterilă (mai mult, o adevărată bizarerie pentru omul de azi), ei sînt îndemnaţi în această direcţie de însăşi filozofia lui Toma d'Aquino.

Ateismul nu a însemnat însă niciodată pe plan conceptual filozofic o simplă negare a existenţei divinităţilor (după cum, în limbajul comun, cu o încărcătură de sensuri predominant morale, termenul de ateu semni-

---

aceasta tocmai într-un timp cînd esenţele reale şi lucrurile pămînteşti începeau să concentreze asupra lor tot interesul" (K. Marx şi F. Engels, *Sfînta familie*, în idem, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 142).

[13] Această caracteristică a filozofiei carteziene este analizată cu claritate nu numai în lucrările istoricilor marxişti, ci şi în ale marilor gînditori raţionalişti contemporani. În a sa *History of Western Philosophy*, Bertrand Russell remarcă, printre numeroase observaţii critice asupra concepţiilor lui Descartes despre divinitate, şi aceea că „dovezile lui Descartes despre existenţa lui Dumnezeu nu prea sînt originale, în general ele provin din filozofia scolastică..." (p. 550).

[14] Georges Politzer, *Ecrits 1*, în *La Philosophie et les Mythes*, Paris, Editions Sociales, 1969, p. 209—236.

fică nu atît negarea ideii de Dumnezeu, cît mai ales o stare morală, psihologică, proprie celui care este sau a devenit ateu în convingerile sale).

Sursele aristotelice-tomiste ale concepţiilor sale despre divinitate şi ateism îl situează pe Gilson, principial şi consecvent, pe poziţii teoretice conservatoare, dogmatice. Metafizica lui Toma d'Aquino, în care Dumnezeul biblic îşi găseşte resursele argumentative în gîndirea metafizică de inspiraţie greacă, creează greutăţi insurmontabile neotomiştilor de îndată ce sînt nevoiţi să transforme adevărul *în sine* al argumentelor existenţei lui Dumnezeu într-un adevăr *pentru sine*. Căci, pentru a exista religie şi ateism, devine cu totul insuficient planul logic, abstract, metafizic al demonstrării sau negării existenţei lui Dumnezeu. Nu numai la nivelul comportamentului uman religios sau ateu asemenea *afirmări* sau *negări* nu sînt acte pur logice, lipsite de orice conţinut nemetafizic, ci chiar la nivelul metafizicii argumentele existenţei lui Dumnezeu sau ale negării acestuia constituie doar suprastructuri, vîrfurile (este drept, uneori numai acestea vizibile pentru cercetător) ale acelor „realităţi" ideologice, sociale, comportamentale etc. mult mai complexe pe care le reprezintă religia sau ateismul. De aici ambiguităţile stridente, printre care înaintează, de-a lungul studiului lui Gilson, însuşi conceptul de ateism care, uneori, se identifică cu *lipsa de credinţă* în divinitate a oamenilor (vizînd în această perspectivă probleme care intră în competenţa unor ştiinţe ca psihologia, sociologia ş.a.), iar alteori (s-ar putea spune de cele mai multe ori) vizează doar negarea argumentelor raţionale ale existenţei divinităţii, negarea noţiunii de Dumnezeu. Această claustrare a discuţiei în turnul de fildeş al argumentelor doctorului Angelic are urmări nefaste incalculabile, căci, prin fidelitatea lor neclintită faţă de dogmele filozofice străbune, neotomiştii procedează la o izolare a filozofiei lor religioase de spiritualitatea veacului, la lărgirea continuă a prăpastiei dintre doctrina lor şi cultura contemporană.

Sfidarea lumii profane, anistorismul ce se degajă din raţionamentele neotomiste în general, şi cu deosebire din modul de a interpreta ateismul ca fenomen cultural şi social, se prezintă în studiul lui Gilson în cel puţin două ipostaze principale : ca o negare a istoriei profane a filozofiei şi ca o negare a dimensiunii social-istorice a esenţei umane.

Este de mirare cum un istoric reputat al filozofiei medievale operează atît de arbitrar în dialectica istorică a dezvoltării ideilor. De pildă, în contrast cu concluziile unanim admise ale filozofiei moderne, E. Gilson reduce imensa însemnătate — directă, dar mai ales prin repercusiuni — — a criticismului kantian în problema religiei la ideea că, totuşi, ... Kant a crezut în Dumnezeu : „... De ce continuă profesorul Kant să creadă în ea (în divinitate. — *n.n.*) chiar pînă la punctul de a-i demonstra necesitatea într-un mod nou, etic, după ce el însuşi a stabilit că este o iluzie transcendentală a raţiunii" (p. 199). Faptul că, într-un anumit consens interior cu tendinţele antropocentrice ale teologiei protestante, Kant a demonstrat, în *Critica raţiunii pure*, imposibilitatea raţiunii speculative de a demonstra existenţa unei fiinţe supranaturale — demers teoretic, asemuit de majoritatea istoricilor filozofiei cu o adevărată revoluţie copernicană, prin valoarea şi consecinţele sale în istoria modernă şi contemporană a filozofiei — — reprezintă pentru Gilson un loc minor, lipsit de însemnătate. Deşi tocmai aici se află izvorul filozofic principal de la care purcede — îndeosebi

prin Hegel, Feuerbach şi Marx — ateismul contemporan ca doctrină filozofică, pentru Gilson important este însă că filozoful Kant „a făcut acest lucru cu regret şi fără să adauge calificări la răspunsul său" (p. 198). Iar fundamentarea etică dată de Kant ideii de divinitate, ca postulat al caracterului imperativ al datoriei morale, este înfăţişată într-un sens pur apologetic, fără să se urmărească rezonanţele sale în cîmpul istoriei filozofiei. Aşa cum recent remarca în acest sens un comentator lipsit de orice simpatii faţă de ateism, între Kant şi marii filozofi germani care-i urmează există o filiaţie directă pe linia criticii în domeniul religiei: „Deja cu Kant se poate discerne tendinţa de a goli mesajul creştin de tot ceea ce este supranatural, pentru a nu reţine din el decît aspectul etic. Dacă omul conferă conţinut religiei, trebuie să considerăm religia ca o expresie a conştiinţei de sine a omului. În religie însă, conştiinţa se înfăţişează ca altceva decît ea însăşi. Trebuie depăşită deci religia în filozofie, transcriind reprezentările religioase în concepte filozofice. Teologia devine un fel de antropologie inconştientă : omul vorbeşte aici despre el însuşi şi despre opera sa, crezînd că vorbeşte despre o altă fiinţă decît acest el însuşi" [15].

Studierea tendinţelor filozofice din teologia contemporană relevă caracterul insolubil al problemei divinităţii atît în perspectiva ontologică, unde excelează neotomismul, cît şi în perspectiva existenţială, proprie îndeosebi orientărilor filozofice protestante. Într-adevăr, spre deosebire de încremenirea dogmatică a neotomiştilor, alte orientări filozofice teologale (în primul rînd, curentul demitologizării) încearcă o reevaluare a specificităţii omului contemporan, a acelor atribute prin care acesta devine un produs al culturii şi civilizaţiei actuale. Aşa cum adesea s-a remarcat însă, o asemenea poziţie filozofică, aplicată consecvent, ar duce nu atît la modernizarea religiei, cît mai ales la autodesfiinţarea ei ideologică, stadiu surprins în formula des uzitată în S.U.A. de „ateism religios". Aceste tendinţe teologice modernizatoare sînt, firește, uşor vulnerabile în faţa unor critici temeinice şi ele constituie ţinta unor atacuri susţinute şi din partea neotomiştilor, implicit a lui Gilson [16].

8. Poate părea paradoxal faptul că, pe de o parte, ateismul marxist este considerat ca fiind forma teoretică actuală cea mai radicală de negare a religiei şi cu implicaţiile filozofice şi sociale cele mai extinse, iar pe de altă parte unii critici ai marxismului consideră, dimpotrivă, că un asemenea ateism nu există. Ei au însă în vedere, fără îndoială, o imagine schematică a acestui ateism, făurită în cursul unui îndelungat proces de vulgarizare şi care sugerează ideea că Marx ar fi elaborat şi construit teoretic un „a-

[15] Trân van Toàn, *La Critique de la religion par Marx*, în „Revue philosophique de Louvain", t. 68, 1970, p. 57. În ce priveşte raporturile Kant-Hegel pe linia filozofiei religiei prezintă un interes deosebit studiul recent apărut al lui Claude Bruaire, intitulat *Hegel et l athéisme contemporain*, în „Revue Internationale de philosophie", nr. 91, purtînd titlul *Présence de Hegel*.

[16] În studiul mai amplu *Teme în filozofia contemporană a religiei*, apărut în revista catolică americană „The New Scholasticism" (nr. 4 din 1969), Louis Dupré face o incisivă critică acelor concepţii moderne despre divinitate care pun pe primul plan subiectivitatea umană. El critică filozofia lui Kierkegaard, de interiorizare a religiei, dar mai ales concepţiile lui Jaspers din cartea *Credinţa filozofică şi revelaţia*. În această lucrare, Jaspers respinge revelaţia ca comunicare directă cu Dumnezeu în spaţiu şi timp deoarece, pe de o parte, ea ar distruge libertatea iar, pe de altă parte ar implica o determinare ontologică a divinităţii, îndeosebi ca prezenţă imanentă istoriei, ea însăşi de neconceput. După Louis Dupré, asemenea concepţii au darul de a nemulţumi atît pe filozofi, cît şi pe teologi, iar izvorul lor trebuie căutat în compromisul pe care Jaspers încearcă să-l instituie între agnosticismul kantian şi tendinţele lui Kierkegaard de a descifra relaţia *interioară*, în afara unor adevăruri obiective, a omului cu transcendentul.

teism ştiinţific" inaderent la o recreare şi reluare a problematicii, o reţea conceptuală încremenită, o disciplină teoretică cu o arie conceptuală şi un status epistemologic definitive şi ireversibile. O asemenea imagine de esenţă dogmatică, ce desparte substanţa cognitivă de conţinutul existenţial al ateismului, este contrazisă de exegezele autentice, nedeformatoare ale gîndirii marxiste. Dacă unii gînditori anticomunişti sînt tentaţi, pentru a-şi facilita „analizele critice", să-l identifice pe Marx cu o carte marxistă de popularizare, de pildă, ea însăşi adesea neizbutită, asemenea operaţiuni se situează de la sine în afara unui demers teoretic real, efectiv.

Etienne Gilson — fără să facă nici el întotdeauna distincţia necesară între textul clasic marxist şi alte lucrări ulterioare (broşuri, manuale de filozofie etc.), între gîndirea ateistă originară a lui Marx şi unele concluzii stîngace despre ea, venite din partea unor discipoli mai puţin inspiraţi — — face parte dintre cei care neagă existenţa ateismului marxist în general ca teorie filozofică. Acest ateism nu ar fi, după părerea sa „nici filozofie, nici teologie în esenţă" (p. 175), deoarece, adaugă el, „ateismul lui Marx nu e o problemă pentru filozofie şi nici pentru filozofi" (p. 189). Marx ar fi fost, după Gilson, nu atît un doctrinar, cît mai ales un tactician al ateismului, căci „ateismul marxist este justificarea speculativă a hotărîrii politico-practice" (p. 189). Reluînd afirmaţia lui Heinrich Heine despre filozoful Kant ca despre un Robespierre al teologiei naturale (pornind de la celebra sentinţă a revoluţionarului francez dată lui Ludovic al XVI-lea : „Nu sîntem aici să-l judecăm, ci să-l condamnăm"), neotomistul francez spune : „Ceea ce a spus Heine despre Kant este mult mai adevărat în legătură cu Marx — prima sa intenţie a fost într-adevăr de a-l omorî pe Dumnezeu. Dar Marx a fost în esenţă un revoluţionar, întreaga sa doctrină a fost dominată de ideea de exerciţii practice (praxis). Ca şi pentru unii teologi, gîndirea pentru el era permisă doar ca mijloc de acţiune..." (p.188).

Asemenea opinii, şocante prin insolit şi sfidare, sînt strîns legate de încercarea lui Gilson, lipsită de motivaţie şi argumentare, de a desfiinţa dintr-o singură trăsătură de condei filozofia lui Marx în general, caracterul filozofic al ateismului acestuia în special. Există totuşi şi aici, dacă cercetăm îndeosebi premisele acestei critici, dorită atît de incisivă, semnificaţii filozofice interesante, chiar dacă nu sînt cele intenţionate de autor. De cele mai multe ori, ele se constituie ca adevărate mutilări ale modului istoric-logic de a pune problema, ca fundături spre care împinge gîndirea spiritul teologic, în confruntările lui cu cunoaşterea contemporană, raţionalistă şi materialistă în esenţa sa.

Etienne Gilson porneşte în analiza ateismului contemporan de la anumite tipare, de esenţă declarat teologică, şi tot ce nu corespunde lor este respins cu o brutalitate care aminteşte uneori de intoleranţa religioasă a unor veacuri apuse. Ateismul marxist, de pildă, este confruntat cu o schemă extrem de rigidă a ceea ce ar însemna, după opinia sa, ateism. De altfel, prin diatribele sale la adresa marxismului, Gilson se distanţează enorm de majoritatea exegeţilor nemarxişti ai acestei filozofii, care, fie că o critică, fie că o aprobă într-o anumită măsură, încearcă să-şi fundamenteze poziţiile pe analize pertinente ale operei lui Marx, pe construirea unor argumente.

E. Gilson trece complet cu vederea originile filozofice ale ateismului marxist şi falsifică cu o ireverenţioasă plăcere conţinutul acestuia. Pentru

a vedea cît de bizare au devenit astăzi asemenea poziţii teoretice (profesate în trecut cu regularitate de ideologii anticomunismului), vom confrunta „opiniile" sale privitoare la ateismul marxist cu cîteva alte opinii ale unor exegeţi *nemarxişti*, care critică şi ei ateismul lui Marx. Iată ce scrie, de pildă, Trân van Toàn despre un anumit specific al concepţiilor ateiste ale lui Marx, legat de originile sale filozofice : „Se constată că aceşti autori (Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach ş.a.) au vorbit despre religie în interiorul unui postulat idealist, în sensul că nu există nimic în afara subiectului. *Ei au renunţat deci de a mai pune problema existenţei lui Dumnezeu*. Refuzul de a examina această problemă a fost considerat de la sine înţeles. Iar cînd Marx a ajuns să abordeze problema religioasă, exista deja întreagă această tradiţie, cu caracteristicile sale evidente" [17]. Iar teologul italian Giulio Girardi, unul dintre participanţii cunoscuţi la dialogul marxist-creştin, scrie : „Argumentul ontologic de dovedire a existenţei Fiinţei Necesare a cedat locul argumentului axiologic... Cerurile nu vor mai vorbi de gloria lui Dumnezeu ci de gloria omului" [18]. În aceeaşi problemă se pronunţă şi un alt binecunoscut marxolog francez, F. Chatelet : „Marx s-a debarasat de polemicile abstracte în jurul ateismului ca doctrină filozofică. El a acceptat în esenţă critica lui Feuerbach. A mers însă mai departe..." [19].

Refuzînd să discute efectiv cea mai importantă formă de ateism contemporan : ateismul marxist (cum de altfel trece cu vederea şi ateismul existenţialiştilor), Etienne Gilson dovedeşte incapacitatea neotomismului de a discerne ceea ce este contemporan în problema raportului : om-religie. De altfel, aşa cum întreg studiul demonstrează, dificultăţile sînt nu ale ateismului, ci ale fideismului neotomist.

---

[17] Trân van Toàn, *La critique de la religion par Marx*, în „Revue philosophique de Louvain", t. 68, 1970, p. 58 (subl. ns.).

[18] Giulio Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, Citta della Editrice, p. 40.

[19] François Chatelet, *La Question de l'athéisme de Marx*, în „Les Etudes philosophiques", 1966, nr. 3, p. 378.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

DIN ISTORICUL ETICII ŞTIINŢIFICE *

Apărută în colecţia *Mica bibliotecă etică*, lucrarea lui Stelian Stoica se opreşte asupra unui moment extrem de important din istoria eticii. Este vorba de direcţia scientistă pe care şcoala sociologică durkheimistă a iniţiat-o în domeniul studiului moralităţii în primele decenii ale secolului al XX-lea.

Etica durkheimistă, datorită apropierii în timp de epoca noastră, precum şi problematicii abordate, soluţiilor şi sugestiilor, multe dintre ele foarte actuale, nu este unul din acele momente istorice care pot interesa doar pe istoricii unei ştiinţe. Dimpotrivă, cercetătorul de astăzi are multe de învăţat de aici, în special sub raport metodologic. Şi dacă avem în vedere influenţa pe care teoriile lui Durkheim, şi mai ales cea despre anomie, au avut-o în Statele Unite, realizăm o dată mai mult actualitatea şi importanţa temei dezbătute. De aceea, un prim merit al autorului este tocmai alegerea inspirată a acestui subiect, care prin sine prezintă un interes teoretic deosebit.

Punctul de plecare al ideilor etice ale lui Durkheim, precum şi al cărţii discutate este conceptul de *anomie*. Anomia desemnează lipsa normelor. Nu este vorba, desigur, decît de o lipsă relativă de norme, căci absenţa lor totală ar face cu neputinţă fiinţarea societăţii. Starea de anomie defineşte momentele de instabilitate socială, de prefaceri, de trecere de la o formă de organizare la alta. Acesta este, pentru Durkheim, cazul societăţii contemporane lui, caracterizată printr-un proces de rapidă industrializare. Innoirile implicate de acest proces, precizează sociologul francez, au aruncat societatea într-o stare de *criză morală* cu urmări deosebit de grave pentru coerenţa sa. Starea anomică, cauză a dezorganizării sociale în concepţia sa, trebuie înlăturată pentru a reda societăţii sănătatea. Văzînd cauzele dereglărilor sociale în disfuncţiile conştiinţei sociale, sociologul francez va căuta soluţii care să acţioneze la acest nivel. Astfel, printre mijloacele de depăşire a stării anomice, Durkheim consideră de primă importanţă o *„ştiinţă a moravurilor"*, care să cerceteze cu mijloace *ştiinţifice* realitatea morală în vederea unor soluţii ameliorative concrete. Această ştiinţă urmează să fie întemeiată cu mijloace sociologice şi va avea ca obiect realitatea morală concepută ca fenomen *neprivilegiat*. Prin introducerea şi teoretizarea acestei viziuni asupra obiectului eticii — fenomen neprivilegiat, observabil şi analizabil la fel ca fenomenele fizice, de exemplu —, Durkheim inaugurează o etapă nouă, hotărîtoare pentru destinele eticii. Este momentul în care latura normativă încetează să se mai confunde cu etica şi în care latura de *cunoaştere* (descriptivă şi explicativă) începe să cîştige teren. De asemenea

* Stelian Stoica, *Etica durkheimistă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

Rev. filoz. 18, 2, p. 221–224 Bucureşti 1971

de acum înainte normativul nu mai poate fi enunţat speculativ, ci se cere întemeiat pe o cunoaştere ştiinţifică prealabilă a fenomenului moral real.

Importanţa istorică a momentului nu este, cred, îndeajuns subliniată de autor. Stelian Stoica insistă prea mult asupra idealismului concepţiei sociale a lui Durkheim, de altfel real, şi mai puţin asupra pozitivităţii metodologiei *strict etice*, pe care gînditorul francez o avansează şi care constituie de fapt obiectul interesului său. Această insuficientă accentuare derivă şi din faptul că autorul nu a considerat necesară prezentarea stadiului de dezvoltare a eticii imediat premergător şcolii sociologice franceze. Referirea la diferitele teorii filozofice asupra valorilor făcută în legătură cu concepţia durkheimistă despre acest subiect nu poate înlocui un tablou complet al mişcării etice a timpului. În felul acesta, direcţia nouă iniţiată în etică de şcoala sociologică franceză apare ca un *în sine*, şi cititorul nu are la dispoziţie un criteriu de comparaţie la care să se raporteze şi care ar putea face sensibil progresul realizat de Durkheim şi discipolii săi.

Dacă eliberarea eticii de sub tutela speculaţiei este la Durkheim doar schiţată, ea devine la Lévy-Bruhl *obiectul unei teoretizări programatice*.

Bun cunoscător al istoriei filozofiei, Lévy-Bruhl va realiza în cartea sa *La morale et la science des moeurs* un aspru rechizitoriu al eticii de obedienţă filozofică. Toate doctrinele morale care s-au născut în cadrul unui sistem filozofic nu sînt ştiinţifice şi nici nu pot aspira la acest titlu. Ele sînt doctrine normative preocupate să prezinte o imagine ideală a realităţii — ceea ce ar trebui să fie —, şi nu s-o cunoască aşa cum este. Ca şi fizica aristotelică, morala teoretică (normativă, speculativă) a ţinut locul ştiinţei, dar la fel ca fizica aristotelică ea trebuie să facă loc adevăratei ştiinţe. *Ştiinţa moravurilor* trebuie să ia locul moralei teoretice. Preocupările ei nu vor mai viza stabilirea unei ierarhii de valori sau prescrierea de reguli de conduită, ci, pornind de la premisa că fenomenul moral se află într-o strînsă legătură cu celelalte aspecte ale vieţii sociale, descrierea modului în care anumite condiţii sociale generează un anume tip de moralitate.

A. S. Bayet, un alt elev al lui Durkheim, acordă o deosebită grijă distincţiei metodologice a punctului de vedere teoretic de cel practic. Latura cunoscătoare şi cea practică — ameliorativă — au în etică obiective distincte şi confundarea lor este dăunătoare în special primei.

Obiectul ştiinţei moravurilor este şi pentru el „studierea realităţilor morale ... a faptelor morale şi a legităţilor lor" (p. 115). Pentru el însă, ştiinţa despre morală se află abia la începuturile sale. În această primă etapă, ea îşi va concentra eforturile spre *cunoaştere*, care nu-i epuizează însă posibilităţile. Latura cunoscătoare care urmăreşte descoperirea treptată a legităţilor moralităţii se va numi *„etologie"*.

Prin natura sa, ştiinţa moravurilor nu poate interveni direct în vederea modificărilor realităţii morale. Singurul lucru care-i stă în putinţă este de a pronostica asupra şanselor de reuşită a anumitor principii şi norme din perspectiva cerinţelor sociale concrete. De aceea, cea de-a doua latură a sa este *previziunea* morală.

Noua concepţie metodologică nu a fost pentru Durkheim şi continuatorii săi un scop în sine, ci urma doar să deschidă drumul unei etici ştiinţifice. Caracterul de ştiinţificitate trebuie să decurgă din analiza *sociologică* a faptului moral. Orice principiu, normă rezultă din factori sociali determinaţi. La fel, valorile sînt produse ale unor condiţii sociale date. Înţelegerea neokantiană a valorilor — domeniu transcendent fără legături cu realitatea socială — îi apare lui Durkheim ca nefundamentată.

Funcţia faptului moral este examinată din aceeaşi perspectivă. În condiţiile unei extinse diviziuni a muncii, moralităţii îi revine sarcina de a realiza coeziunea, solidaritatea socială. Ea transformă „îngrămădirea haotică de indivizi într-un agregat social determinat, care posedă maniera sa specifică de a simţi şi a gîndi" (p. 43). De aici decurge şi criteriul moralităţii: este

moral tot ceea ce contribuie la crearea şi menţinerea solidarităţii.

Cînd se ocupă de originea faptului moral, Durkheim încearcă să adauge perspectivei sociologice pe cea istorică. Bazat pe material documentar de natură etnologică, sociologul francez afirmă originea religioasă a moralităţii, şi chiar dacă concluzia sa este eronată — St. Stoica pune în evidenţă confuzia dintre forma de manifestare (religioasă) a unui fenomen social şi originea lui reală (necesitatea socială) —, direcţia de cercetare pe care o indică Durkheim este în sine pozitivă şi se va dovedi fructuoasă. Şi în analiza specificului faptului moral — obligativitate şi dezirabilitate totodată — şi a idealului moral întîlnim raţionamente de o reală intenţionalitate ştiinţifică, chiar dacă rezultatele sînt de multe ori discutabile.

Aceeaşi pozitivitate a analizelor fenomenului moral o întîlnim la Paul Fauconnet, unul dintre cei mai fideli elevi ai lui Durkheim. Cercetarea pe care o întreprinde asupra *responsabilităţii* este un model de gîndire ştiinţifică. Ca punct de plecare, Fauconnet ia ideea originii sociale a responsabilităţii. Întreg efortul său se îndreaptă în direcţia determinării elementelor constitutive ale responsabilităţii pe care el le numeşte *„fapte de responsabilitate"*. Prin aceasta, unul din conceptele esenţiale ale eticii este scos din vagul speculaţiei. Primul element constitutiv sînt *„judecăţile de responsabilitate"*, care conţin aprecierea celor care le efectuează asupra calităţii morale a unui fapt dat. Criteriul care ghidează emiterea acestor judecăţi sînt normele morale în vigoare şi pe care Fauconnet le numeşte *„reguli de responsabilitate"*. Un al treilea element îl reprezintă *„sentimentul responsabilitate"*, care desemnează atitudinea subiectivă, interioară faţă de responsabilitate. Supunînd în continuare judecăţile de responsabilitate unei analize amănunţite, gînditorul francez evidenţiază următoarele atribute: judecăţile de responsabilitate sînt judecăţi de valoare, sînt judecăţi sintetice, sînt apriori şi au un caracter de obligativitate, atribute pe care Stelian Stoica le găseşte întemeiate, deşi incomplete. *Funcţia* responsabilităţii este de a asigura coerenţa socială. Ceea ce caracterizează fără deosebire analizele concrete ale şcolii durkheimiste, subliniază St. Stoica, este slabul interes pentru individ. Acesta apare subordonat în mod absolut socialului, se identifică cu el şi nu are în sine germenele opoziţiei. Falsitatea acestei concepţii apare în special în legătură cu teoria lui Fauconnet despre responsabilitate. O responsabilitate comandată exclusiv social sfîrşeşte prin a se anula pe sine, căci ea poate fiinţa cu adevărat doar în condiţiile libertăţii de alegere individuală.

Distingînd cu grijă latura teoretică, de cunoaştere a fenomenului moral, de cea practică, de ameliorare a lui, Durkheim şi discipolii săi au acordat o deosebită importanţă ultimului aspect. *„Arta morală raţională"*, cum numeau ei disciplina care urma să se ocupe cu perfecţionarea vieţii morale trebuia să fie încununarea eforturilor metodologice şi de cunoaştere ale „ştiinţei moravurilor". Arta morală raţională era văzută ca unicul remediu al stării de criză în care se afla societatea occidentală, întrucît impulsul acesteia era de natură morală. Desigur, etica durkheimistă se află aici în eroare şi ideea care întemeiază arta morală raţională este una dintre cele mai puţin valoroase pe care şcoala sociologilor francezi le-a pus în circulaţie. Autorul insistă critic asupra idealismului şi caracterului iluzoriu al soluţiei durkheimiste, carenţe care sînt puse şi mai bine în lumină de faptul că gînditorii analizaţi şi-au desfăşurat activitatea în condiţiile existenţei teoriei marxiste despre societate care rezolvase multe din problemele care lor le apăreau ca insolubile.

Gîndirea etică a şcolii sociologice franceze a găsit în Stelian Stoica un exeget competent şi fidel, preocupat de fiecare dată să sublinieze actualitatea unora din sugestiile avansate de Durkheim şi elevii săi. Dacă adăugăm la aceasta şi stilul adecvat al expunerii — claritate şi simplitate, care conferă textului accesibilitate —, avem tabloul meritelor lucrării. O singură obiecţie serioasă din partea noastră: *modalitatea criticii*. Este de fapt o chestiune de accentuare. Deşi obiectul cărţii este *etica* şcolii durkheimiste,

autorul acordă un spaţiu exagerat de mare obiecţiilor făcute gîndirii sociale de ansamblu a lui Durkheim. Ceea ce ar trebui să se afle în prim plan — sublinierea *meritelor* concepţiei etice propriu-zise şi, mai ales, a meritelor metodologice — trece astfel într-un plan secund, accentul căzînd de multe ori asupra idealismului teoriei despre societate.

Apoi, modul în care Stelian Stoica alternează, în analizele sale, latura *descriptiv-expozitivă* cu cea *interpretativ-critică* duce la pierderea cursivităţii, a receptării coerente a gîndirii durkheimiste. Prin acest procedeu, însăşi critica este păgubită, pierzîndu-şi consistenţa pe care ar fi avut-o fără alternarea şi fragmentarea discursului critic.

Lucrarea lui Stelian Stoica rămîne însă o lectură utilă pentru cititorul interesat în cunoaşterea unuia din momentele cele mai importante din istoria eticii moderne.

Vasile Dem. Zamfirescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de Filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF 49, — DM 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:
  - — SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - — SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - — SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - — SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES
  - — SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub. red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P.P. NEGULESCU, **Serieri inedite, I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G.W.F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G.W.F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C.I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. III 1970, 322 p., 18,50 lei.

PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare și urbanizare. Schela Boldești**. Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub. red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE:

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

REV. FILOZ. 18, 2, P. 117 – 224, BUCUREȘTI, 1971

I.P.I. c. – 2101 | 43.503 | Lei 20.–

TOMUL 18, 3—1971

REVISTA DE FILOZOFIE

REVISTA DE FILOZOFIE

7972

TOMUL 18 1971

DIN SUMAR:

MOMENTUL TEORETIC ÎN CONDUCEREA VIEȚII SOCIALE
ANETA BUSUIOC

MUNCA SUB ASPECT AXIOLOGIC
EUGENIU SPERANȚIA

TREI NIVELE ALE TEORIEI SOCIOLOGICE
CĂTĂLIN ZAMFIR

INFORMAȚIA CA REFLECTARE A REFLECTĂRII
ION IRIMIE

VALOAREA METODOLOGICĂ ACTUALĂ A TEORIEI HEGELIENE A CONCEPTULUI
NADEJDA STAHOVSKI

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IUI. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responasbil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANUIL ANCUȚA

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — Libri", Căsuța poștală 134—135, (Calea Victoriei 126, București, România), sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București
Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 3 1971

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- ULU 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

ANETA BUSUIOC, Momentul teoretic în conducerea vieţii sociale 229
EUGENIU SPERANTIA, Munca sub aspect axiologic 235
CĂTĂLIN ZAMFIR, Trei nivele ale teoriei sociologice 249
ION IRIMIE, Informaţia ca reflectare a reflectării 261
NADEJDA STAHOVSKI, Valoarea metodologică actuală a teoriei hegeliene a conceptului. 269

DISCUŢII

ANDRÉ NIEL (Franţa), Elemente pentru o metodă de studiu a textelor utilizînd deopotrivă analiza structurală lingvistică a povestirii şi analiza fundamentală . . . 285

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

GEORGE EM. MARICA, Preocupări filozofice, psihologice şi sociologice la G. Bariţ. . 305

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

AL. TĂNASE, Cultură şi umanism (IV) 319

CRONICA IDEILOR

VASILE TONOIU, Filozofia deschiderii la experienţă. 329

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

MIHAIL CERNEA, Progrese metodologice în sociologia familiei 345

NOTE

ATH. JOJA, Un plagiat 349

Rev. filoz., 18, 3, p. 225–354, Bucureşti, 1971

12.875

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 3** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

АНЕТА БУСУЁК, Теоретические вопросы управления общественной жизнью 229
ЕУДЖЕНИУ СПЕРАНЦИЯ, Труд с аксиологической точки зрения 235
КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Три уровня социологической теории 249
ИОН ИРИМИЕ, Информация как отражение отражения 261
НАДЕЖДА СТАХОВСКАЯ, Современное методологическое значение гегелевской теории понятия 269

ДИСКУССИИ

АНДРЕ НИЕЛЬ (Франция), Детали для метода изучения текстов, используя одновременно лингвистический структурный анализ изложения и фундаментальный анализ 285

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ДЖЕОРДЖЕ ЭМ. МАРИКА, Философские, психологические и социологические занятия Г. Барица 305

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

АЛ. ТЭНАСЕ, Культура и гуманизм (IV) 319

ОБЗОР МНЕНИЙ

ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Философия открытости в опыте 329

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Прогресс методологии в социологии семьи 345

ЗАМЕТКИ

АТ. ЖОЖА, Один плагиат 349

Философский журнал, **18**, *3*, p. 225–354, Бухарест, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 3 1971

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

ANETA BUSUIOC, Le moment théorique pour la direction de la vie sociale . . . 229
EUGENIU SPERANȚIA, Le travail sous l'aspect axiologique 235
CĂTĂLIN ZAMFIR, Trois niveaux de la théorie sociologique 249
ION IRIMIE, L'information comme reflet de la réflexion 261
NADEJDA STAHOVSKI, Valeur méthodologique actuelle de la théorie hégélienne du concept 269

DISCUSSIONS

ANDRÉ NIEL (France), Eléments pour une méthode d'étude des textes utilisant également l'analyse structurale linguistique de la narration et l'analyse fondamentale 285

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

GEORGE EM. MARICA, Préoccupations philosophiques, psychologiques et sociologiques chez G. Barit 305

NOTES PHILOSOPHIQUES

AL. TĂNASE, Culture et humanisme (IV) 319

CHRONIQUE DES IDÉES

VASILE TONOIU, Philosophie de l'ouverture à l'expérience 329

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

MIHAIL CERNEA, Progrès méthodologique dans la sociologie de la famille 349

NOTES

ATH. JOJA, Un plagiat 349

Rev. filoz., 18, 3, p. 225–354, București, 1971

STUDII ŞI ARTICOLE

MOMENTUL TEORETIC ÎN CONDUCEREA VIEŢII SOCIALE

DE

ANETA BUSUIOC

Dezbaterile din ultima vreme asupra domeniului şi metodologiei ştiinţei conducerii societăţii socialiste[1] au scos în evidenţă complexitatea problemei. S-a relevat, pe bună dreptate, că ştiinţa conducerii cuprinde şi aspecte teoretice şi metodologice sau chiar tehnologice. Încadrîndu-ne în acest cerc de preocupări, vom încerca schiţarea unei perspective în care procesul de constituire a ştiinţei politice şi exercitarea funcţiei de conducere se integrează într-o tendinţă obiectivă a dezvoltării sociale.

În întreaga literatură marxistă se subliniază creşterea rolului factorului conştiinţă în organizarea şi conducerea activităţii sociale în general şi a celei politice în special. Acest fenomen reflectă caracteristica generală a acţiunii umane, pe care Marx a analizat-o în special sub forma activităţii de muncă. Specificul acesteia, arată el, constă în faptul că agentul elaborează înaintea acţiunii un plan, un proiect, un model al rezultatului muncii şi al căilor posibile pentru atingerea lui. De aici urmează că acţiunile umane, în general, sînt conştiente. În analiza critică a conştiinţei sociale şi a raportului său cu conştiinţa individuală, Marx şi Engels au relevat faptul că conştiinţa agentului este supusă, atît pe plan colectiv, cît şi pe plan individual, unor procese de mistificare ori de automistificare. El îşi poate închipui că acţionează din anumite motive şi urmăreşte anumite scopuri, cînd de fapt este determinat de alte motive şi urmăreşte alte scopuri decît cele fixate de el în mod conştient.

Această problemă foarte complicată, dar esenţială pentru analiza activităţii umane, este de cele mai multe ori neglijată în teoriile praxiologice.

Înlăturarea mistificării conştiinţei este o operaţie complexă, avînd drept condiţie o înţelegere, cel puţin în linii mari, a teoriei ştiinţifice a dezvoltării sociale, a forţelor motrice reale şi verificabile în mod obiectiv

[1] Dezbatere pe tema „Ştiinţa conducerii societăţii socialiste", publicată în „Lupta de clasă", 1970, nr. 9 şi 10.

Rev. filoz., 18, 3, p. 229–233, Bucureşti, 1971

ale activităţilor umane. Cu alte cuvinte, demistificarea conştiinţei colective şi individuale înseamnă scientizarea ei, asimilarea şi stăpînirea operativă de către acesta a datelor unei teorii ştiinţifice cu privire la structura şi la dinamica societăţii.

Se înţelege că procesul de scientizare a conştiinţei pe scara majorităţii populaţiei active va fi un rezultat tîrziu al progresului social. Aceasta înseamnă că există întotdeauna posibilitatea intervenţiei în atitudinile sociale a unor factori care nu concordă cu datele cercetării ştiinţifice asupra vieţii sociale. La aceasta se mai adaugă şi complexitatea extremă a vieţii sociale, care practic nu poate fi epuizată, la fel cum nici motivaţia individuală a activităţii nu poate fi redusă integral la criterii universale de raţionalitate. Motivele extraraţionale, afective nu vor înceta nici cînd să acţioneze. De altfel teoria marxistă nu pretinde ca fiinţa umană să fie redusă sub raport teoretic numai la raţionalitate. Dar problema care se pune nu este aceea a inventarierii tuturor factorilor dinamicii sociale, ci una practică, şi anume *stăpînirea prin cunoaştere şi prin activitatea practică* a factorilor decisivi accesibili analizei raţionale.

În acest cadru general şi nu într-un sens exclusivist şi unilateral se poate vorbi de scientizarea activităţii de conducere politică a sistemului social.

Dacă la nivelul activităţii individului şi în anumite activităţi rutinare colective acţiunea poate fi eficientă, conducîndu-ne în multe cazuri după bunul-simţ şi experienţa comună, în problemele complicate ale conducerii sistemelor sociale, şi cu atît mai mult ale construirii unui sistem social optimal fără precedent în istorie cum este cel socialist, aşezarea activităţii politice ca activitate de reglare coordonatoare centrală, pe baza unei teorii ştiinţifice a sistemelor sociale, pe baza unei teorii ştiinţifice a activităţii de proiectare, organizare şi conducere eficientă a acestora, devine inevitabilă.

Gîndirea marxistă creatoare a admis şi afirmă cu tărie necesitatea conducerii ştiinţifice a societăţii socialiste. „Conducerea operei de construire a socialismului şi comunismului devine o ştiinţă tot mai complexă, aş putea spune o ştiinţă hotărîtoare pentru victoria noii orînduiri.... Problema ştiinţei conducerii devine, în condiţiile noastre, problema esenţială pentru dezvoltarea cu succes a societăţii noi, problema hotărîtoare pentru triumful comunismului"[2].

În această perspectivă, „conducerea ştiinţifică" nu înseamnă, cum s-a crezut multă vreme, o vagă conformitate a actelor de decizie cu anumite principii şi legi generale ale teoriei marxiste despre dezvoltarea socială şi construcţia socialismului. În documentele partidului nostru şi în cercetările de specialitate, conducerea ştiinţifică are un alt conţinut. Ea pretinde că alternativele pe baza cărora se iau deciziile politice în primul rînd, dar şi cele din alte domenii sociale, să fie formulate în consens cu metodologia cunoaşterii ştiinţifice actuale în aşa fel, încît, în principiu, orice act de decizie să poată fi întemeiat pe luarea în considerare cît mai completă a alternativelor posibile într-o situaţie dată[3], iar alegerea uneia

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1970, p. 663 şi 664.

[3] Vezi, Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 563.

sau unora dintre alternative să se poată justifica în mod explicit cu date științifice verificate. De aici rezultă fără îndoială, așa cum de altfel s-a subliniat și în literatura de specialitate, printre alții și de G. Klaus[4], — ca actele de decizie politică să recurgă cît mai mult la tehnica informatică, la prelucrarea automatizată a datelor. Dar simpla prelucrare a datelor necesare deciziei politice cu ajutorul calculatoarelor și simpla formalizare a informației folosite nu sînt suficiente. Orice prelucrare a informației se bazează, cum se știe, pe un cod care ordonează datele după anumite criterii explicit formulate. În sociologia informației s-a arătat de către Jacques Ellul[5] că orice flux informațional socialmente organizat *alege* dintr-o mulțime dată de informații o submulțime anumită, după criterii de alegere (selecție) care nu se stabilesc numai după principii logice, ci pe baza unor motivații *umane, sociale*. Valorile acceptate sau propuse de clase sociale determinate, interesele etc. ale acestora intervin ca principii sau criterii de selecție, astfel încît informația socialmente utilizată reflectă nu numai datele problemei *logice* de decizie, ci și opțiunile ideologice ale sursei de emitere și de recepționare.

Ca atare, simpla analiză informațională a deciziilor politice, care privesc conducerea sistemului global, societate, nu relevă decît un aspect parțial al acestora. Ea trebuie întregită cu analiza complexă a criteriilor de evaluare a informației, ceea ce depășește cadrul teoriei matematice a informației și implică o analiză axiologică (sau pragmatică în sens semiotic).

La aceste considerente trebuie să adăugăm altele care țin de domeniul de aplicație a deciziilor politice. Actele de decizie politică, prin natura lor, vizează funcționarea întregului sistem social. Pentru ca rezultatele ei să contribuie efectiv la îmbunătățirea funcționării sistemului ca întreg, este nevoie ca datele pe care se bazează decizia să fie interpretate în lumina unei teorii generale a sistemelor, iar în cazul societății noastre a sistemului social socialist. Se știe că întreaga critică a societății capitaliste făcută de Marx se bazează pe ideea că aceasta, ca sistem social, nu se poate menține și perfecționa în mod nelimitat, ci produce cu necesitate contradicții care întăresc forța de acțiune a factorilor ce o dezagregă ca sistem : contradicțiile economice și politice, întruchipate în conflictele dintre clase. Socialismul, ca sistem social, este înțeles de Marx ca dispunînd de posibilitatea, dată prin însăși structura sa, de a se putea perfecționa încontinuu, nu reproducînd sau amplificînd contradicțiile sale, ci diminunîndu-le, respectiv rezolvîndu-le în sens constructiv. Ca atare, conducerea societății socialiste presupune elaborarea unei teorii a acestei societăți înțeleasă ca sistem social specific. Dacă ne propunem realizarea unei conduceri *științifice eficiente* a acestui sistem și a perfecționării sale, atunci teoria sistemului social socialist nu se poate formula în termeni vagi care nu permit o prelucrare operațională și, bineînțeles, cu atît mai puțin o prelucrare cu metodele informaticii. O teorie generală a sistemului socialist se cere formulată atît de exact, încît rezultatele ei să poată servi la elaborarea unor proiecte de acțiune cît mai eficiente, care se pot trata

---

[4] G. Klaus, *Cibernetica și societatea*, București, Edit. politică, 1966, p. 451 și urm.

[5] Jacques Ellul, *Histoire de la propagande*, Paris, P.U.F., 1967, cap. IV, par. 3, p. 123 ; vezi idem, *Propagandes*, Paris, A. Collin, 1962, cap. I și II, și *Information et propagande*, în „Diogène", 1957, nr. 18, p. 69.

şi calculatoriu. La acest aspect s-a referit Pavel Apostol atunci cînd a formulat necesitatea unei cercetări operaţionale generalizate ca metodologie a acţiunii de perfecţionare a sistemului socialist[6].

Într-adevăr, ca să se poată stabili gradul de eficienţă a unei măsuri de conducere politică, aceasta trebuie să fie raportată la o teorie a sistemului socialist. Dacă acesta din urmă poate fi caracterizat prin dimensiuni precis definite, corespunzătoare valorilor de comandă înscrise în structura sistemului şi prin care se pot determina condiţiile de funcţionare optimală a acestuia, atunci actul de conducere şi urmările sale pot fi caracterizate în termeni exacţi. De aceea considerăm că problema *conducerii ştiinţifice* a activităţii sociale la nivelul sistemului global în societatea socialistă trebuie să includă o teorie a sistemului social socialist. În această direcţie, investigaţia în domeniul ştiinţelor sociale şi politice se află deocamdată în faza de început a enunţării problemei.

Orice acţiune, deci şi acţiunea de conducere politică, poate fi eficientă numai dacă rezultatele ei pot fi comparate sau evaluate în raport cu anumite criterii, ştiinţific stabilite, de funcţionare optimală a oricărui sistem considerat. În acest sens este clar că o adevărată creştere ştiinţific organizată şi evaluată a eficienţei activităţii de conducere politică presupune progrese considerabile în domeniul teoriei sistemului socialist.

Fireşte, cercetarea operaţională obişnuită azi, care are în vedere funcţionarea unor unităţi ale sistemului social — instituţii, întreprinderi etc. — oferă o bază importantă pentru sporirea eficienţei activităţii sociale respective. Dar în forma existentă, ca teorie a unor componente individuale ale sistemului social, cercetarea operaţională — sau conducerea ştiinţifică, cum se spune în mod curent la noi — încă nu poate rezolva probleme privitoare la sistemul social *în ansamblu*. Or, după cum se ştie conducerea politică a societăţii priveşte tocmai sistemul în întregime.

Optimizarea unor activităţi sociale parţiale, oricît de perfecţionate ar fi în sine aceste activităţi luate separat, nu rezolvă problema hotărîtoare a *integrării* creative a acestor activităţi în funcţionarea sistemului social (potrivit ponderii lor *reale* în ansamblul activităţilor sistemului) şi, ca atare, nu oferă o bază suficientă pentru îmbunătăţirea sistemului global. Problemele pot fi puse şi soluţionate eficient numai întrucît se depăşeşte viziunea fragmentară, încadrînd activităţile într-un model teoretic al sistemului social global, al funcţionării sale şi al condiţiilor de optimalitate ale acestuia.

Prin urmare, înţelegerea activităţii politice ca activitate de conducere coordonatoare centrală a sistemului social global învederează faptul că *simpla conştientizare a condiţiilor, a tendinţelor şi a legilor generale poate fi oarecum suficientă la nivelul executării actelor de decizie, dar devine categoric insuficientă în e l a b o r a r e a actelor de decizie, a criteriilor de decizie,* fie la nivelul sistemului ca tot, fie la nivelul unităţilor politice ale sistemului, care şi ele trebuie să aibă în vedere nu numai condiţiile de eficienţă ale propriei activităţi, ci şi condiţiile de îmbunătăţire a funcţionării întregului sistem.

Realizarea aceste funcţii integrative a conducerii politice *impune*, aşadar, *o fundamentare a actelor de decizie pe plan teoretic*. Empiria obiş-

---

[6] P. Apostol, *Cibernetică, cunoaştere, acţiune*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 228-229.

nuită nu oferă nici criterii sigure, nici eficiente. „Astăzi sarcinile economice și sociale sînt de o asemenea complexitate, încît oricare activist de partid și de stat trebuie să aibă *cunoștințe temeinice în domeniul conducerii și organizării...*", impunîndu-se „o preocupare deosebită pentru reciclarea cadrelor, asigurîndu-se... participarea activului nostru de partid la cursurile de pregătire și perfecționare". Pentru că „în prezent munca este de așa natură, încît, dacă nu vom înțelege să renunțăm cu desăvîrșire la vechile metode și procedee și nu vom introduce un stil nou, o *practică nouă de conducere* ..., nu vom reuși să înfăptuim uriașul program ce ne stă în față..."[7].

Din acest punct de vedere, considerăm necesară afirmarea și chiar răspîndirea în masa agenților acțiunii sociale a ideii că organizarea și conducerea activității sociale necesită un efort de ridicare a conștiinței colective și individuale la nivelul teoriei sistemului social socialist. Aceasta în două privințe: în primul rînd, cercetarea științifică pe care trebuie să se sprijine actele de decizie este necesar să fie orientată spre a) abordarea problemelor în perspectiva unei teorii a sistemului social socialist și b) spre elaborarea sistematică a unei atari teorii pentru care elementele inițiale sînt indicate, dar care urmează a fi elaborată în ansamblu; în al doilea rînd, conștiința colectivă trebuie pregătită (formată) în vederea înțelegerii problemelor sociale în perspectivă sistemică. Cu alte cuvinte, *în condițiile actualei revoluții științifice și tehnice și în condițiile în care unele principii de bază ale teoriei sistemului social socialist sînt schițate, conducerea politică a societății trebuie să reflecte nu numai o creștere a factorului conștiință, ci și a factorului teorie.*

Teoria conducerii sistemului socialist nu este o teorie tehnologică fără implicații axiologice, ideologice. Ea cercetează și proiectează rezolvarea problemelor în cadrul unui sistem de valori prin care se exprimă opțiunea pentru idealul societății comuniste.

Deciziile conducerii, înfăptuirea acestora sînt necontenit evaluate în raport cu măsura în care ele servesc sau nu la pregătirea condițiilor de trecere de la socialism la comunism. Fiindcă știința conducerii societății socialiste este profund integrată în activitatea de construcție a unei noi civilizații și a unui nou tip uman, fapt datorită căruia toate momentele activității de conducere dobîndesc o semnificație și o valoare determinată. De aceea elaborarea teoriei științifice a conducerii societății socialiste necesită și o fundamentare axiologică. Sistemul de valori de referință care reflectă specificul modelului societății comuniste devine astfel criteriu de evaluare atît în teoria, cît și în practica conducerii societății socialiste.

---

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R. din 16 decembrie 1970*, în „Scînteia" nr. 8641 din 18 decembrie 1970 (subl. ns).

MUNCA SUB ASPECT AXIOLOGIC

DE

EUGENIU SPERANTIA

Numim „valoare" gradul de importanţă sau de atracţie pe care-l prezintă pentru mintea noastră un obiect sau un fapt (deci un conţinut al conştiinţei noastre). Există o strînsă relaţie între gradul de *valoare* şi măsura atenţiei pe care o acordăm lucrurilor sau faptelor. Cu cît un conţinut revine mai des şi se menţine mai îndelung pe primul plan al conştiinţei, cu atît el apare mai „important", deci ca o mai înaltă valoare pentru subiect. Pe de altă parte însă, în noţiunea de valoare intră şi caracteristica „preferinţei", deci ea presupune o comparaţie şi o alegere din partea subiectului. Valoarea implică apoi, mai mult ori mai puţin conturat, un criteriu, un model, un sistem de referinţă, faţă de care diversele conţinuturi de conştiinţă sînt evaluate, titrate şi ordonate ierarhic.

Afară de sensul de mai sus, afară de sensul psihologic, termenul „valoare" mai are şi o întrebuinţare „obiectivată". Numim astfel cu termenul valoare nu gradul de preferinţă acordat unui obiect sau unui fapt, ci însuşi obiectul sau faptul căruia i se atribuie importanţa.

În primul caz, în sens psihologic, lucrurile *au* valoare. În al doilea caz, în sensul obiectivat, lucrurile *sînt* valori.

Valoarea pe care o acordăm sau o recunoaştem implică procesul unei judecăţi, judecata evaluativă sau apreciativă. Ea se întemeiază întotdeauna pe fondul nostru tendenţional : pe direcţia tendinţelor, dorinţelor, înclinărilor noastre, fie primare, spontane, originare, fie dobîndite prin experienţă, prin reflexiune, prin contactul social, prin contagiune. Există deci o strînsă corespondenţă între „axiologie" şi „teleologie", între planul evaluării şi planul scopurilor sau finalităţilor.

Un scop este sau implică întotdeauna o valoare sau, mai corect, obiectul mintal privit ca scop este întotdeauna privit ca *avînd* o valoare.

Tendinţele noastre nu sînt ele însele valori, ci determină evaluări. Ele erijează la grad de valori (în sensul obiectiv) obiectele care le pot satisface, iar gradul de preferinţă pe care-l ataşăm unui atare obiect este valoarea lui psihologică.

Rev. filoz., 18, 3, p. 235–247, Bucureşti, 1971

Scopul este o valoare fundamentală, mijlocul este o valoare auxiliară, secundară. În măsura în care mijlocul servește scopul, valoarea auxiliară tinde să se identifice cu cea fundamentală. Astfel activitatea de *muncă* depusă în vederea obținerii hranei tinde să se identifice cu hrana însăși. Ceea ce dă lucrurilor și actelor o valoare este raportul lor cu tendințele noastre. Relativitatea valorilor e determinată de existența diferențelor de tendințe de la persoană la persoană. Dar cum unele tendințe ne sînt comune, e posibil un acord axiologic pe toată raza lor.

Totuși, chiar dacă intervin deosebiri axiologice între unele persoane, ele nu pot refuza unei activități calitatea de muncă dacă ea urmărește creațiunea unor valori neadoptate similar. Ar fi o mare greșeală și o sursă de absurde disensiuni, de controverse și de dușmănii nerecunoașterea calității de muncă unei străduințe omenești pe motivul că valorile pe care le urmărește nu sînt pe gustul nostru, tot așa cum ar fi o greșeală să considerăm că n-ar fi muncă veritabilă activitatea care n-a dat roadele dorite. Indiferent dacă a dus la rezultatele plănuite, indiferent dacă a reușit să creeze valori pe care le adoptăm sau nu, indiferent dacă sîntem de acord cu criteriile de valoare care călăuzesc sforțările active ale cuiva, *ceea ce aduce îndreptățirea de a conferi numele de muncă unei activități oarecare este intenția autorului ei de a mări printr-însa suma și gradul valorilor în lume.*

Ar putea să fie cineva înclinat să creadă că numai atunci activitatea este muncă veritabilă cînd creează valori recunoscute de societate. Dar au fost atîtea cazuri în care societatea n-a fost în stare să înțeleagă și să aprecieze decît după lungă trecere de vreme aportul unei munci grele, îndelungate și penibile. Atîția inventatori și descoperitori au fost ironizați, desconsiderați sau persecutați de colectivitatea ambiantă, dar activitatea lor n-a încetat nici un moment de a fi muncă veritabilă. Ar fi absurd să admitem că n-a fost decît agitație sterilă cînd n-o prețuiau *alții* și că a devenit muncă după decenii sau secole, cînd cei ce au prestat-o nu mai erau pe lume.

Problema consensului *altora* întru acordarea calității de *muncă* se pune însă efectiv cînd este vorba de răsplată. Recompensa morală și retribuția materială țin de factori social-economici și politici bine precizați de cercetările de specialitate. Privită însă ca proces intenționat, exclusiv în împrejurările ei interioare, spirituale, munca poate face obiectul unei speciale judecăți axiologice. Este vorba de cele trei mari coordonate spirituale, de cele trei moduri de normațiuni pe care omul care muncește le aplică propriei sale activități : insistăm deci că este vorba de evaluarea activității și nu a efectelor ei, nici de răsplata care are să se adreseze autorului. Intervin aici considerațiile asupra celor trei tipuri de apreciere axiologică după care se conduce activitatea, oricare ar fi genul de muncă și oricare ar fi rezultatele pe care urmărește ea să le înfăptuiască.

★

Toate tipurile de evaluare și de normațiune de care e capabilă gîndirea noastră pot participa la activitatea de muncă, toate pot solicita întreprinderea ei și pot contribui la desfășurarea ei. Sînt însă trei direcțiuni axiologice fundamentale care, în măsuri variabile, sînt implicate în oricare muncă privită ca valabilă, merituoasă, indiferent de „utilitatea" pro-

duselor ei. Fiecare dintre ele, în sensul său propriu, subliniază locul şi importanţa muncii în ,,lumea omenească". Tot cum dimensiunile spaţiale, în sensul celor trei coordonate ale geometriei euclidiene, certifică realitatea corporală a lucrurilor, astfel cele trei coordonate axiologice fundamentale decid situarea muncii şi a produselor ei ca aparţinînd planului mintal. Ele sînt : coordonata logică, cea estetică şi cea etică.

1. Gîndirea logică, gîndirea logiceşte valabilă, gîndirea călăuzită de normativul valabilităţii logice, este o primă condiţie pe care o implică munca. Ingerinţele ,,logicului" în muncă sînt multiple. În primul rînd, munca, fiind o activitate voită şi presupunînd *intenţia*, presupune şi ,,scopul" prealabil conceput, gîndit, deliberat. O activitate fără plan, fără direcţie pregătitoare n-ar putea fi o veritabilă muncă, ci ar fi ori un reflex, ori un gest instinctiv, ori un joc al fanteziei, dacă nu o simplă agitaţie fără sens, produs al delirului, al unei stări morbide. Elaborarea unui plan cere amestecul logicii şi al autocontrolului logic. Logicitatea e pentru oricare fiinţă raţională criteriul şi garanţia acordului planului cu realitatea şi deci garanţia convertibilităţii lui în acţiune. Ceea ce e logiceşte absurd ne apare ca trebuind să fie practiceşte imposibil sau zadarnic.

În al doilea rînd, munca este întotdeauna prelucrarea unui ,,material" dat, chiar dacă acel material s-ar reduce la un ansamblu de concepte sau, cum e cazul creaţiunii poetice, la un ansamblu de elemente reprezentative şi afective. Cum planul nu e decît formă vidă în care urmează să fie turnat un conţinut brut (fie lipsit de orice formă determinată, fie lipsit numai de forma dorită), materialul solicită o prealabilă aplicare a funcţiunilor cognitive pentru ca să i se poată descoperi şi indica tratamentul cel mai adecvat scopului. Bronzul, de pildă, nu se lucrează după aceleaşi procedee ca lutul sau ca gipsul, pentru că însuşirile lor diferă profund, iar măsura în care pot fi ele modelate sculptural e determinată de aceste însuşiri, care deci trebuie să fie cunoscute, gîndite şi logic racordate.

Într-al treilea rînd, aplicarea mijloacelor tehnice, adică fie întrebuinţarea uneltelor, fie urmarea unor norme de procedare, constituie momente care nu lipsesc niciodată din procesul muncii, oricît ar fi ele de simple sau de primitive. Dar şi ea implică cunoaşterea analitică a uneltelor, cunoaşterea clară şi expresă a proprietăţilor lor, cunoaşterea oportunităţii şi eficacităţii procedeelor. O întreagă cazuistică se poate clădi în jurul principiilor de bază ale funcţionării şi întrebuinţării sculelor unui electrician, ale unui pictor sau ale unui chirurg. Şi ceva similar se poate afirma şi despre aplicările metodei de fabricare sau de tratare a unui ,,material". Cînd este vorba de o operaţie industrială care profanilor poate să le pară foarte simplă cum ar fi extragerea zahărului din plante sau fasonarea obiectelor de sticlă, experienţa îndelungată acumulează atîtea detalii şi ipoteze ale circumstanţelor care pretind şi ele, paralel, atîtea acomodări ale conduitei, încît numai o minte bine iniţiată, cunoscînd toate trucurile şi subtilităţile specialităţii minuţios exercitate, poate conduce acţiunea spre scopul ei cu un maximum de succes şi un minimum de jertfe. Această ştiinţă practică pretinde însă o organizare logică a tuturor elementelor, o perspicacitate şi o ,,tactică" pe care numai logicitatea justă şi punctuală a unei minţi bine ordonate o poate oferi.

În fine, în al patrulea rînd, tot activitatea logică este cea chemată spre a-şi da un verdict întru aprecierea rezultatului final. Pentru o asemenea apreciere însă, nu numai o judecată subiectivă, ci şi o riguroasă critică obiectivă este indispensabilă în tot cursul activităţii de muncă spre a se supraveghea astfel realizările fiecărui pas şi conformitatea cu planul de ansamblu. Numai o logică dreaptă poate conduce munca în mod ireproşabil. Nici o deficienţă logică nu rămîne fără ecou în ampla desfăşurare a procesului unei munci complicate, tot cum cea mai mică tremurare a braţului unui vînător imprimă proiectilului o deviaţie cu atît mai gravă, cu cît mai mare e distanţa pînă la ţintă.

2. Gîndirea estetică nu pare, la prima vedere, să fie direct implicată în oricare muncă. Această neutralitate s-ar putea presupune că e foarte de aşteptat în munca de producţie economică, pur utilitară. Esteticul, prin natura sa, presupune o clipă, cel puţin o clipă, de sustragere din cîmpul exigenţelor fiziologice, directe sau indirecte. Esteticul poate să ne fie oferit oricît de mult împletit cu alte tipuri de evaluare, dar nu-l percepem şi nu-l gustăm decît dacă ştim să-l izolăm, oricît de fugitiv, de ceea ce-i e străin. Nu putem toţi în aceeaşi măsură şi nu putem totdeauna să ne refugiem, măcar pentru durata unui fulger, spre a contempla efectul unei simetrii, al unei metafore sau al unei mici unităţi melodice atunci cînd truda muncii şi a luptei, cînd arşiţa pasiunilor sau a nevoilor ne stăpînesc tiranic. Îţi trebuie o mare aptitudine de contemplaţie, o mare putere de abstragere din „pragmatic" pentru ca, în toiul unei încordate sforţări de muncă, în toiul unei discuţii înverşunate sau al unei aprige lupte pentru apărarea unui interes „vital", să fii în stare să observi, de pildă, că în faţa ochilor tăi orizontul a luat sub vraja apusului o feerică înfăţişare. Neguţătorul care tocmai atunci caută să convingă pe un client gata să-i scape ar fi probabil dezarmat cînd mintea sa ar suferi o asemenea deviere într-un moment atît de critic, iar vînătorul şi-ar rata cu siguranţă iepurele. Dar, fără o atare dezertare momentană din făgaşul „afacerilor", esteticul nu poate fi perceput şi trăit. Căci afacerile se pot extinde oricît, revărsîndu-se peste intervalele de efectivă activitate, direct utilă. Mintea multora dintre noi e continuu înnodată în mrejele complicate ale preocupărilor interesate, ale planurilor şi ale problemelor ofensive şi defensive care constituie relaţiile noastre fiziologice cu „lumea". De aceea esteticul, momentul estetic, cere totdeauna o jertfă : cere jertfa unui mic procent din potopul de energie pe care-l cheltuim pentru profituri, directe sau indirecte, de ordin animal (şi uneori cu repercusiuni sufleteşti).

Jertfa aceasta i-o închinăm totuşi cu mult mai mult şi mai des decît s-ar părea. Ustensilele, uneltele, aparatele, maşinile au (şi chiar li se pretinde) un minimum de frumuseţe în aspectul, în forma, în confecţionarea lor. Omul cel mai simplu şi mai modest în exigenţele sale, cînd alege din grămada vaselor de vînzare o ulcică, o strachină, va căuta, desigur, ca ea să fie durabilă, de mărimea şi de forma cea mai adecvată destinaţiei ei utile, dar dintre două exemplare care corespund la fel scopului practic sînt nouăzeci şi nouă la sută şansele că el va lua exemplarul care-i pare mai „frumos". Iar pentru aprecierea lui sub acest raport va trebui să facă în acea scurtă clipă abstracţie de orice alt criteriu şi de oricare altă funcţiune a obiectului spre a-l contempla *sub specie inutilitatis*. Şi cred că nu e exagerat

de fel cînd afirmăm că sînt mulţi cei care uneori ar fi înclinaţi să aleagă exemplarul care prezintă chiar unele mici inconveniente de ordin practic, dar în schimb ispiteşte mai mult printr-un chenar reuşit, printr-o floricică plasată cu gust.

Oricare muncă, oricare activitate producătoare de valori implică o *tehnică*, iar coordonata estetică intră în componenţa oricărei tehnici.

Fireşte, tehnica nu aparţine numai lumii maşinilor şi aparatelor: există o tehnică proprie fiecărei arte: tehnica picturală, tehnica muzicantului executant, distinctă pentru fiecare instrument şi distinctă de tehnica specială a dirijorului şi a compozitorului. Despre importanţa coordonatei estetice în desfăşurarea acestor moduri de activitate e de prisos să insistăm aici: în activitatea de producere a valorilor artistice, ea reprezintă principalul aport; în tot cazul, celelalte coordonate pot să apară aici uneori atît de irelevante, încît produsul artistic să se prezinte ca unidimensional (din punct de vedere axiologic).

Alături de munca artistică, strîns învecinată ei, dar mai mult ori mai puţin colorată de utilitate, stă munca de confecţionare în unele branşe, cum e arhitectura sau frumosul vestimentar, în care esteticul deţine incontestabil proporţii remarcabile. Orice casă sau orice haină pretinde imperios o oarecare participare a judecăţii artistice în dirijarea muncii care le înfăptuieşte.

Dacă orice artist este într-o măsură un meseriaş, orice meseriaş trebuie să fie într-o măsură artist. Aceasta nu pentru că frumosul artistic implică necesarmente utilitatea, ci pentru că satisfacerea utilităţii pretinde o mînă de ajutor din partea frumosului şi pentru că fiinţa vie, simetrică în configuraţia ei şi trăind o multiplicitate de ritmuri inevitabil asociate cu desfăşurarea vieţii, îşi imprimă în tot ce face ea ritmul şi simetria, uneori mai vizibil, alteori mai discret.

Ingerinţa esteticului în muncă se confirmă la toate etajele şi în toate ramurile ei.

Istoria tehnologiei ne arată în această privinţă că primitivul e încă şi mai exigent decît „civilizatul". Armele şi uneltele pe cale ni le-a cruţat trecerea timpului, precum, de exemplu, unele vîrfuri de lance sau de spade din epoca bronzului, revelează adeseori un rafinat gust estetic prin motivele ornamentale pline de graţie sau prin încîntătoare contururi în trăsături curbe. E adevărat că evoluţia tehnicii, stăpînită de tendinţa spre simplificare (corolar al legii paramoniei) şi de tendinţa treptatei disocieri a genurilor şi finalităţilor (iniţial însoţite şi confundate), impune o progresivă sobrietate în confecţionarea tuturor mijloacelor de muncă utilă. O severitate aproape încruntată se instalează astfel în aspectul dinamurilor, într-al aparatelor de sudat sau într-al cheii franceze, în figura turbinei sau într-a turboalternatorului, ca şi într-a unei piese de artilerie. Arma de foc portativă, în epoca apariţiei sale şi într-a iniţialei sale răspîndiri, e de obicei ornată copios. Pistoalele turceşti şi archebuzele din secolul al XV-lea purtau luxoase aplicaţii de fildeş sau de sidef şi erau artistic gravate cu arabescuri. Abundenţa ornamentală a confecţiunii primitive este un elocvent indiciu despre cerinţa naturală a sufletului uman, despre setea de frumos pe care judecata logică, pusă în serviciul unei ferme rigori a voinţei, o limitează, o comprimă, o înăbuşă progresiv.

Şi, totuşi, frumosul n-a dispărut şi nu poate să dispară total din produsul muncii umane, ci, alungat de stringenta nevoie de economisire a sforţărilor, el reapare, germinînd sub aspecte noi, chiar din această stringenţă. Nevoia de ordine, de măsură, de exactitate şi de precizie, nevoia de a economisi energia pentru a asigura un maximum de randament, toate aceste condiţii cer suprafeţe bine netezite, lustruite, cer piese tăiate în unghiuri drepte sau cu curburi perfecte, laturi rectiliniare, figuri geometrice simetrice. Strungul dă prin învîrtire forme circulare perfecte, iar învîrtirea nici nu se poate efectua ireproşabil dacă piesele nu sînt ireproşabil tăiate. Perforaţiile şi niturile care pretind între ele distanţe egale aduc aspectului ritmicitate, tot aşa cum piesele sau elementele multiple, repetate identic (spiţele roatelor, elementele galvanice cuplate, piesele unui acumulator, ale unui selector, cablajul, radiatoarele cu plăci etc.), apar ca nişte obsedante motive ornamentale, asemenea denticulelor, olivelor, fretelor de pe frizele edificiilor. Iată cum condiţiile elementare ale muncii mecanice şi ale construcţiei mijloacelor tehnice, fie chiar din scopuri utilitare, impun naşterea unei adevărate „estetici", care nu e decît traducerea fondului nostru vital, inseparabil de simetrie şi de ritmicitate. Minuţiozitatea pieselor componente, îmbinată cu dimensiunile uluitoare ale instalaţiilor moderne, au o incontestabilă înrudire cu măreţia catedralelor de odinioară, deoarece decorările de detaliu ale acestora, cu cizelări şi miniaturi, cu dantelări de piatră, cu rozacee de vitralii, cu *gargouilles* indefinit variate, dar unitar plănuite, emerg din aceleaşi ansambluri complexe ale muncii materiale şi spirituale. Desigur, nici Vitruvius, nici Robert de Cokcy dacă s-ar întoarce între noi şi ar fi introduşi într-o gigantică uzină contemporană, n-ar putea percepe aici „frumosul" sub nici o formă, ci privelişte li s-ar părea monstruoasă şi terifiantă. Este vorba de un nou gen şi de un nou stil al frumosului, cu care ochiul şi sufletul lor nu s-ar acomoda, pe care nu l-au putut pătrunde, ca noi, lent şi progresiv. Iniţierea într-o artă nouă poate ridica obstacole redutabile ; pe cînd noi, cei din secolul al XX-lea şi din pragul anului 2000, ne familiarizăm din copilărie cu aceste realizări, ne exercităm ochiul şi ne antrenăm treptat afectele şi mentalitatea, deoarece începem viaţa mînuind jucăriile care simulează maşina, visîndu-ne puşi la stăpînirea şi la dirijarea puterilor ei. Copilul modern iubeşte maşina ca maşină şi mecanismul pentru mecanism, desprins de categoria „utilului". Atitudinea aceasta se fixează în deprindere şi se prelungeşte persistent toată viaţa : iubirea maşinii, admiraţia pentru maşină ca tip de existenţă ce are o valoare în sine, este implicit o drenare spre planul esteticului. Satisfacţia de a pune şi a ţine în funcţiune maşina sau oricare mecanism mai mult ori mai puţin complicat, de a ţine sub ascultare forţele trepidante capturate în casete de oţel are o mare afinitate şi ea, cu emoţia pe care o dă contemplarea din loc sigur a unei groaznice furtuni, a unui peisaj cu abise spăimîntătoare. În delirul pe care-l savurează pasionaţii volanului şi ai vitezei, e prezentă o oarecare nuanţă de „sentiment al sublimului". După Lalo, viziunea sublimului e vertijul intelectual pe care-l resimte omul plasat între cele două infinituri ale lui Pascal. Mai didactic şi mai moderat, Th. Ribot distinge trei elemente afective ale acestei stări emoţionale : unul de nelinişte şi de nimicire, altul de avînt şi de exaltare, iar al treilea de securitate în faţa unei impetuoase puteri care ne depăşeşte. Credem că al treilea element este cel precumpănitor, cu rezerva că nu e necesarmente vorba de securitate.

ci de simpla omisiune a tendinței defensive, de simpla omisiune a voinței de „acțiune în replică", deci divorțul dintre impresia de origine externă și atitudinea pragmatică a minții. În sensul acesta poate fi valabilă formula lui J. Sully (pe care o citează și Ribot) : *l'élimination de la peur*. De fapt, o savoare a primejdiei, un element de teroare se cuprinde în emoția sublimului, dar o teroare inactuală, inoperantă, o teroare transpusă, cel puțin parțial, pe planul intelectual. Sublimul decurge din contemplarea pur mintală a ceea ce depășește ființa noastră și puterile noastre, dar dintr-o contemplare emancipată de orice efectivă nevoie de reacțiune defensivă. E tocmai cazul impresiei pe care ne-o dau „forțele oarbe" îngrămădite în mașină, forțe a căror dezlănțuire ne-ar nimici, dar pe care le știm total încătușate și supuse arbitrarului nostru. Contemplarea realului, abstras din orice eventualitate pragmatică, are întotdeauna caracter estetic. Cînd, pentru un motiv sau altul, considerarea „primejdiei" se dispensează de reacțiunea apărării, ea devine o contemplare de gen estetic și ține de estetica sublimului.

Estetica mașinii a fost total ignorată și neînțeleasă de Ruskin. Știe oricine aversiunea acestui mare pasionat împotriva „straniilor calamități care s-au abătut asupra celor mai iubite privelişti" : fumul fabricilor, furnalele monstruoase, zgura mașinilor. De altfel îi displace profund întreg „artificialul" care falsifică natura, înfățișarea cadaverică pe care o ia natura atunci cînd intervine pedanta pretenție științifică și toate măsurătorile și calculele matematice ce vor să înlocuiască autentica intuiție a frumosului natural cu fructul analizei și al examenului cu aparatele de precizie. E notorie aversiunea lui Ruskin împotriva locomotivei și vapoarelor, pe care le folosea, dar le detesta. Și, totuși, dacă un imens potențial de „frumos" nu s-ar ascunde și în aceste emanații ale ființei umane, în mecanismele pe care le creează și le animează și cărora ea le dă proporțiile aspirațiilor ei, cum ar fi fost oare posibilă poezia lui Verhaeren ?

Ceea ce pe Ruskin îl horipilează umple de înaripată inspirație sufletul poetului belgian cînd cîntă :

„*Le monde est trépidant de trains et de navires...*".

Cum s-ar explica fără acest potențial virtutea contagioasă a poeziei din care s-a inspirat un Marinetti și un Jules Romain ? Cum ar fi fost posibilă pînza renumită *The great Western railway* ? „*Dans la salle de la National Gallery* — descrie *Fr. Paulhan* această operă a lui Turner — ... *s'ouvre un univers surprenant et splendide ou un train de chemin de fer est montré terrible, admirable et mystérieux. Une vie radieuse, illimitée, sans forme précise mais vibrante et magnifique, s'échappe de ces toiles et s'insinue en nous...*" [1].

Dar problema nu e încă epuizată.

Ne-am referit mai mult la tehnica muncii și am găsit-o împletită în variate chipuri cu esteticul. Ne-am referit la estetica intrinsecă și statică a ustensilului, a armei, a edificiului.

Este însă de scos în evidență ceva mai mult.

Există în însăși desfășurarea muncii, în componența procesului activ un vector estetic care se poate recunoaște, se poate descifra și în

[1] Vezi Fr. Paulhan, *L'esthétique du paysage*, 1913, p. 166 și urm.

rezultatele finale ca imprimat în obiectul confecționat, în opera elaborată, în ogorul însămînțat după alinieri geometrice, dar nu se poate confunda total această frumusețe statică.

Orișicine își dă seama de deosebirea dintre munca depusă „cu tragere de inimă" și cea care n-a urmărit decît stricta și formala îndeplinire a unei obligații, cea efectuată de silă și „de mîntuială", cu simplul gînd de a termina cît mai repede și cît mai ușor.

Evident, legea parcimoniei, legea obținerii unui rezultat cît mai avantajos cu o cît mai redusă sforțare, este legea care domină însuși progresul muncii și al tehnicii. Dar se pune întrebarea : ce trebuie să se înțeleagă prin „cel mai avantajos rezultat"? Dacă munca e satisfăcătoare cînd atinge, ca rezultat final, utilitatea scontată, satisfacția e totuși un coeficient superior cînd, pe lîngă simpla utilitate, rezultatele ei marchează o anumită perfecțiune de execuție, cînd ea excelează prin acurateță, prin îngrijirea maximă cu care s-a desfășurat fiecare segment al ei și prin optima aproximare a unui proiect „ideal". Pentru un meseriaș mediocru, neglijent și fără „tragere de inimă", care nu urmărește decît o plată cît mai rapidă și obținută cît mai ușor, modul în care se îndeplinește lucrarea contează prea puțin : unicul scop este de a da clientului impresia că s-a executat ce a fost convenit, de a creea numai condițiile momentan favorabile pentru ca plata să fie cît mai promptă și, desigur, cît mai abundentă. Dar aici stă tocmai nota distinctivă cea mai bătătoare la ochi a omului de „vocație". Nu este vorba aici numai de probitate, care e una dintre componentele coordonatei etice sau morale. Și, iarăși, nu este vorba numai de plăcerea acțiunii pentru acțiune, care este o față a unuia dintre „resorturile psihologice fundamentale" ale evoluției umane. Acestea au și ele partea lor de afinitate cu esteticul, dar nu se pot confunda cu el. Este vorba de dragostea pentru opera mîinilor și a ostenelilor noastre, pentru obiectul pe care-l confecționăm și-l cizelăm, pentru situația nouă, pentru aspectul nou pe care vrem să-l dăm lucrurilor, societății, vieții sau lumii.

Întîlnim această rîvnă la oameni de toate categoriile, nivelurile și atribuțiile. O dovedește adesea simplul meseriaș, simplul pantofar care nu restituie obiectul reparat pînă nu-l știe fără defect și pînă ce nu-i dă o înfățișare cît mai strălucită. O întîlnim la croitor și la bucătar, la legătorul de cărți și la instalatorul electrician, la fotograf și la ucenicul de băcănie care se străduiește să-ți lege pachetul cît mai ireproșabil.

Cu atît mai mult se va întîlni rîvna aceasta în munca în care predomină mînuirea de idei, în elaborarea de „conținuturi spirituale". Dorința de desăvîrșire și de construcție armonică, scrupulozitatea cu care sînt urmărite și înlăturate erorile, echivocurile, trăsăturile fruste, omisiunile, neglijențele, îndoielile în opera unui om de știință, este tot ceea ce face pe medicul de vocație să se ocupe cu stăruință de toți pacienții săi, pentru că întotdeauna și la fiecare îl interesează „cazul". Onorarul vizitei rămîne un lucru secundar și este gata să facă vizite gratuite suplimentare numai pentru a-și vedea opera desăvîrșită. La fel avocatul, juristconsultul care se pasionează pentru „cauză", însușindu-și-o ca pe o cauză a sa proprie (și care, evident, refuză să pledeze pentru pozițiile în care nu se vede dreptatea).

În toate aceste atitudini trebuie să recunoaștem o comportare de artist și, în toate cazurile cînd munca se desfășoară cu pasiune, rezultatul poartă vizibil trăsăturile unei opere de artă.

În fine, o ultimă apropiere care cere să fie menţionată. Afară de emoţia mai mult sau mai puţin învecinată de aceea a frumosului sau a sublimului, produsul muncii, ca întrupare materială a voinţei şi a cugetării noastre, purtînd în el deci amprenta individualităţii omeneşti şi pe aceea a colectivităţii din care s-a născut şi în care „trăieşte", înfăţişează şi particularitatea de a se preta cu toată docilitatea şi chiar cu un fel de predestinaţie operaţiei mintale de „personificare". E foarte uzuală expresia care designează opera, fructul muncii ca pe un „copil" al autorului ei. Şi realizărilor materiale, şi celor conceptuale sîntem obişnuiţi să le căutăm paternitatea" şi ne face plăcere să ne-o atribuim cînd este vorba de valori eminente de orice gen ar fi ele. Această înclinare revelează însă afecţiunea pe care o dăruim operelor închegate prin străduinţele noastre. Dar cînd mintea contemplă esteticeşte un obiect, ea îl conturează ca pe o unitate vie ce există *în sine* şi *pentru sine*, cu soarta şi finalităţile ei proprii distincte de finalităţile subiectului contemplator. Iar contemplarea consistă tocmai în încercarea de a transpune subiectul în palpitarea vieţii obiectului. De aceea însăşi maşina, care funcţionează prin transpoziţia vieţii noastre, se pretează unui tratament antropomorfic şi sociomorfic. Foarte des întîlnim şi în lumea reală, şi în literatură figuri de oameni ataşaţi maşinii cu care lucrează şi de care par a-şi lega întreg destinul. Aceste sentimente atenuează asprimea muncii şi încălzesc sforţările ei. Numeroase reflectări ale acestei înfrăţiri şi „intelecţiuni" se întîlnesc în artă, în poezie :

„*J'aime ces trains mouillés qui passent dans les champs...*", spune Henri Bataille. Dar nu este vorba aici de o simplă delectare vizuală, nu e o simplă variantă a „pitorescului". E ceva mai mult. E o solidarizare, e o atitudine de *sym-pathie*, căci îi descoperă o interioritate sufletească :

„*Les trains rêvent dans la rosée, au fond des gares...*"

„*Une machine est là, qui sussure et somnole...*"

„*Le train qu'on croise et qui vous dit qu'il souffre...*".

Întreagă această poezie, dar şi întreaga afecţiune a fiecăruia dintre noi pentru uneltele şi ustensilele ce ne sînt familiare, naşte dintr-o metaforă. O metaforă deci, o atitudine de conştiinţă poetică, artistică, vine des să se insinueze în raporturile noastre cu mijloacele activităţii practice. Şi atunci putem descifra un suflu de poezie amestecîndu-se cu forţele care conduc mîna. E o afirmare în plus a potenţialului estetic pe care orice muncă îl cuprinde şi îl pretinde.

3. În ceea ce priveşte coordonata a treia, coordonata etică, lămuririle pe care le credem indispensabile trebuie să se refere în primul rînd la conţinutul noţiunii de „etic". Gîndirea modernă, ridicată pe un eşafodaj multisecular, posedă atîtea distincţiuni şi încercări de caracterizare, atîtea moduri de a concepe şi defini „eticul", încît fie chiar numai o expunere critică rezumativă ne-ar pretinde un spaţiu cu mult disproporţionat înăuntrul prezentului studiu. De aceea ne vom limita la o simplă enunţare a punctului de vedere la care ne-au dus propriile noastre reflexiuni, aşa încît, chiar dacă nu vom reuşi să convingem pe cititor, dorim ca poziţia noastră să fie măcar înţeleasă.

Aprecierea etică, prestaţie a unei funcţiuni raţionale, este de aproape înrudită, pe de o parte, cu cea logică, pe de altă parte cu cea estetică. În

oricare „caz de conştiinţă", în elaborarea oricărui verdict de condamnare, de absolvire, de aprobare sau de elogiere a unei acţiuni, din punct de vedere moral ne aflăm în plină operaţie silogistică. Ne sprijinim întotdeauna pe unele principii *imperative* şi căutăm conformitatea dintre ele şi faptele concrete omeneşti. Afirmarea conformităţii echivalează cu decretarea valorii morale, iar constatarea inconformaţiei constituie decretarea nonvalorii.

Gîndirea etică se înglobează total în cea logică, pentru că înainte de orice ea pretinde o integrală consecvenţă, o consecvenţă inflexibilă, intransigentă. Adevăratul eroism, adevăratul martiriu, adevărata virtute sînt toate culminaţii ale *consecvenţei* spiritului şi conduitei faţă de unele principii sau convingeri, faţă cu unele sentimente, faţă cu unele poziţii adoptate deliberat, indiferent dacă au fost arborate cu ostentaţie ori nutrite discret în fundul sufletului. Nu există veritabilă „moralitate" fără o convingere clară şi neclintită despre obligativitatea unei *norme* şi nu există veritabilă moralitate cu contraziceri, compromisuri şi echivocuri. Contrazicerea în conduită este ea însăşi defectul moral; ea este „viciul", ea este „păcatul", ea este „demeritul", deci nemernicia. Constatarea şi reprobarea ei de către propria noastră conştiinţă este remuşcarea, este căinţa, este osîndirea şi ruşinea „eului" faţă cu sine însuşi. Această autodezavuare şi decretare a inferiorităţii axiologice a propriei conştiinţe este cea mai cruntă dintre suferinţele sufleteşti care pot lovi pe un om. A nu mai valora nimic în proprii tăi ochi înseamnă a se simţi de prisos în lume. O atare sentinţă dată de tine însuţi, cînd are caracterul irevocabil, echivalează cu eliminarea formală a fiinţei tale. Toate sinuciderile pregătite şi consumate cu deplină luciditate constituie variante ale aceluiaşi sentiment de irevocabilă anulare a valorii „eului". Iar într-o bună parte a cazurilor această anulare porneşte dintr-o autodezavuare şi autocondamnare. Consecvenţa cu sine însuşi, ca primă condiţie a valorii morale, ca prima regulă morală, e imperativul fundamental al unităţii şi al continuităţii „eului", e condiţia generală şi indispensabilă a afirmării „eului" ca „personalitate" precis conturată şi permanent identică cu sine însăşi. O viaţă interioară în care atitudinile succesive nu au a se acorda logiceşte între ele, ci apar ca emanaţii discontinue, disparate, lipsite de orice direcţie de ansamblu, n-ar constitui decît o sumă de stări psihice dezarticulate, iar nu o unitate spirituală. O atare unitate e apanajul omenesc, pe care nu-l putem atribui nici unei alte vieţuitoare. Dar cu fiecare inconsecvenţă viaţa interioară se îndreaptă spre propria sa pulverizare în stări incoerente, de felul celor ce alcătuiesc psihicul inferior al animalelor.

Acest prim imperativ etic nu aparţine în mod exclusiv moralei sociale : în mijlocul societăţii celei mai rigide sau în plină singurătate robinsoniană, el e o regulă de viaţă de o invariabilă obligativitate. Datoriile morale ale „eului" faţă cu sine însuşi şi ale „eului" faţă cu „alter" sînt în egală măsură subordonate acestui imperativ fundamental al oricărei etici.

Dar un al doilea imperativ, aceasta caracterizînd şi animînd în mod precis morala socială, este acela al „alterităţii", acela al considerării lui „alter" ca fiind în mod normal echivalent cu „ego" şi comportînd deci un tratament identic. Acea lege morală kantiană conform căreia omul nu trebuie niciodată să fie tratat numai ca mijloc al altcuiva, ci totdeauna şi ca „scop în sine", este o exprimare a aceluiaşi al doilea imperativ, dar accentuat în obiectivele lui teleologice. Postulatul egalitar, postulatul

egalității universale a tuturor oamenilor este un corolar fie politic, fie juridic, fie axiologic al aceluiași imperativ. Prin el judecata etică se înrudește strîns cu cea estetică. Esteticul presupune contemplarea „unității" unui conținut de conștiință, considerat în destinul și în finalitățile lui proprii, distincte și independente de finalitățile pragmatice ale celui ce contemplă. Eticul și esteticul contemplă deci lucrurile la fel, printr-o interiorizare a conștiinței noastre în ele, prin acel *Einfühlung* sau „intropatie" caracteristică, deosebirea stînd în aceea că esteticul se adresează unității de existență obiectivă a unui lucru, pe cînd eticul se referă la unitatea personalității, la unitatea sufletească a cuiva, la unitatea existenței sale subiective. Astfel putem spune că eticul este un caz special al esteticului, și anume tratamentul estetic al persoanei lui „alter", după cum putem spune și viceversa că esteticul este extinderea eticului de la persoane la oricare alte „obiecte" ale percepției sau ale concepției noastre, obiecte cărora li se aplică, așadar, un fel de tratament de tip etic.

Odată relatate aceste considerații minimale și fundamentale, putem păși la examinarea celor ce vor servi de premise unei etici a muncii.

De la început avem de constatat că munca poate fi *muncă pentru sine* (pentru cel ce o execută), dar poate fi și *muncă pentru altul*. De asemenea ea poate fi muncă *solitară*, după cum poate fi și *colectivă*. Cele două feluri de subdiviziuni, combinate între ele, dau următoarele varietăți posibile ale muncii:

a) munca pentru sine, depusă solitar;
b) munca pentru sine depusă colectiv;
c) munca pentru altul, depusă solitar;
d) munca pentru altul, depusă colectiv;

La prima vedere s-ar putea să ni se pară că aceste distincțiuni pot procura delimitări foarte precise. Dar și aici, ca și în întreaga sferă a „vieții", rămîn întotdeauna treceri gradate de la o poziție la alta, așa încît compartimentele nu sînt decît relativ separate între ele, nu sînt perfect „etanșe", deci nu comportă definiții absolute.

Legea etică fundamentală căreia trebuie să i se conformeze activitatea de primul tip (a) este aceea a consecventei unități a spiritului cu sine însuși. Stăruința, hotărîrea, înfrîngerea inerției sau a lenei, dar și evitarea delăsării arbitrare a scopului (prin peregrinarea fără noimă de la o finalitate la alta), constituie componentele acestui imperativ sau, mai corect, formele pe care el le îmbracă: cînd mintea (deci rațiunea) a emis verdictul că munca, o anumită muncă, *trebuie* efectuată, toți factorii care i se împotrivesc *trebuie* reprimați, exact în aceeași măsură și pentru același motiv care a determinat verdictul. Orice înfrîngere sau insucces în lupta contra acestor factori constituie decretarea unei scăderi a valorii „eului".

De fapt, modul acesta de muncă, extrasocial, e un caz pur ipotetic.

Am putea teoreticește să imaginăm, de pildă, pentru epocile primitive ale originilor omenești un individ care își procură unele „valori" sau le confecționează exclusiv prin propriile sale mijloace, fără ajutorul direct sau indirect al „altuia", fără brațul sau forța altuia, fără îndemînarea, fără inventivitatea și fără experiența altuia. Pentru ca un asemenea caz să fi putut exista, ar trebui să-l considerăm pe acel individ ca izolat de orice contact intermintal, de orice împărtășire a experienței și acțiunii altora. Nu numai că o asemenea conjunctură e cu totul improbabilă, dar individul care s-ar afla în astfel de împrejurări ar trăi o viață care n-ar

mai corespunde definiției omului. El ar fi trebuit ca din pruncie, chiar din momentul nașterii sale, să se fi găsit total în afara spațiului social, în afara tuturor acelor neîncetate și veșnice variate sugestii, în afara țesăturii complexe de corelații care transformă individul într-un rezonator al grupului, într-un produs colectiv. Omul care crede că poate munci în modul robinsonian, trebuie să adopte în prealabil mijloacele și procedeele colectivității, dar însuși obiceiul, dacă nu cumva și însăși simpla intenție de a munci, presupune îndemnul și exemplul societății.

Dacă munca absolut solitară nu e de conceput, dacă oricum munca este „mai mult sau mai puțin" colectivă după proporția contribuției „celorlalți", prezenți sau anteriori, tot atît de greu e de găsit o muncă din care să profite în mod exclusiv numai cel ce o depune. Oricît de egoiste i-ar fi intențiile, oricît de mărginite orizonturile minții, niciodată nu e total înlăturată posibilitatea ca din munca unuia să profite ceva și un altul, mai curînd ori mai tîrziu, direct sau indirect : fie din chiar produsul acelei munci, fie din experiența cîștigată cu prilejul ei, fie măcar din repercusiunile ulterioare ale profitului egoist. Ar trebui altfel ca acela care a muncit exclusiv pentru sine să trăiască într-adevăr fără nici un contact posibil cu alții și fără posibilitatea ca alții să întîlnească cîndva urma trecerii lui prin viață. Munca pentru sine nu poate deci nici ea să aibă un caracter absolut. Ea poate fi mai mult sau mai puțin pentru sine, dar în mod fatal va fi totodată mai puțin sau mai mult pentru alții.

În sensul acesta relativ, munca pentru sine depusă solitar este cea în care intenția egoistă predomină și în care numai sforțarea productivă aparține celui direct interesat. Cel ce, tăind un lemn, folosește un topor confecționat de altul nu face decît să continue acțiunea celuilalt. Sînt acțiuni în care soluția de continuitate între faze este mai greu de indicat : croitorul continuă munca celor ce au țesut stofe, a celor ce au confecționat ațe, a celor ce au fabricat acul. Iar munca șoferului prelungește nu numai pe a celor care au contribuit la construirea mașinii, dar și pe a celui care a inventat-o. Singurul mod de a identifica pe cel ce muncește „pentru sine" constă în a ține în considerare numai simpla lui subiectivitate, numai ceea ce constituie scopul său și ceea ce știe el despre mijloacele și consecințele muncii sale. Dar acestea sînt tocmai ceea ce e necesar pentru a-i putea contura și obligațiile sale morale, deoarece ele sînt în primul rînd atîrnate de *scopul* urmărit, dar în subsidiar și de mijloacele folosite, ca și de consecințele voite sau știute. Astfel, oricît de personale ar fi scopurile muncii cuiva, ele pot interesa și pe altul, mai ales cînd ar fi îndreptate *împotriva* lui (cu sau fără știință). Dacă ea transgresează imperativul alterității, nu poate pretinde evaluarea morală, nu poate constitui un titlu lăudabil sau un merit. Dacă un hoț pătrunde cu dibăcie într-un edificiu greu accesibil prin mijloace ingenioase activitatea sa este, desigur, o muncă, dar e o muncă desfigurată, mutilată, degenerată prin eludarea condițiilor valorii morale. Dacă înfrîngerea legii morale se comite într-o activitate de „muncă pentru sine", osînda este tot atît de unanimă și definitivă cît de definitivă și unanimă este admirația pentru cazurile de devotament.

În ceea ce privește „munca pentru altul" depusă ori solitar, ori colectiv, s-ar putea crede că ea este o manifestare umană relativ tîrzie. S-ar putea conjectura că ea a apărut pe lume o dată cu sclavajul, spre a trece apoi prin formele atenuate, prin forma servajului și apoi a muncii salariate.

Totuşi aici este o eroare : a servi pe ,,altul'' e o funcţiune instinctivă, congenerată cu sociabilitatea noastră. Ea se regăseşte în forme primordiale nu numai cu actele de protecţie ale descendenţilor de către ascendenţi, ci cel puţin la unele animale, în unele acte de protecţie reciprocă a sexelor sau congeneraţiilor. E greu de făcut o distincţie netă între *a apăra* pe altul, *a-l servi* şi *a munci* pentru el. Munca ,,pentru altul'' nu e întotdeauna şi exclusiv concretizată în confecţionarea unui ,,obiect'' material, Fritz Giese face distincţie între *Leistung* şi *Werk*. El observă că sînt prestaţii care nu se cristalizează în ,,opere'' solide, cu contur spaţial. Aşa este, de exemplu, serviciul unei surori de caritate, parcursul pe linie al unui mecanic de locomotivă sau informaţiile pe care le procură un amploaiat al agenţiei de voiaj. Orice serviciu prestat este ,,o muncă pentru altul'' (acel ,,altul'' putînd fi singular sau plural, particular sau universal) [2].

Există însă o modalitate de dirijare a activităţii de muncă prin care ea poate dobîndi o înaltă strălucire etică : e munca determinată de iubirea persoanei sau persoanelor pentru care ea se efectuează. Şi valoarea intrinsecă a muncii creşte cu cît persoana destinatară are un caracter mai general, cu cît adică se apropie mai mult de umanitatea întreagă. Niciodată rezultatul sforţărilor nu poate aduce mai intense satisfacţii şi, totodată, niciodată nu poate îmbogăţi lumea şi viaţa într-o mai mare măsură ca atunci cînd sforţările decurg sub imboldul iubirii de oameni, de ,,spiritualitate omenească'' şi, simultan, sub imboldul voinţei de perfecţiune a operei.

[2] Fritz Giese, *Philosophie der Arbeit*, Halle, 1932, p. 166.

TREI NIVELE ALE TEORIEI SOCIOLOGICE

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

Există mai multe nivele ale teoriei sociologice, diferite din punctul de vedere al abstractității lor, la care sînt posibile dezvoltări teoretice complete.

Se poate detașa în primul rînd un nivel care ar putea fi numit în mod convențional *particular*. La acest nivel se constituie teorii sociologice ale unor sfere particulare ale vieții sociale : sociologia economică, politică, urbană, a artei, a religiei, a moralei etc., așa-numitele sociologii de ramură. La un al doilea nivel se formulează o teorie sociologică pe care o putem numi *globală*. Aici este luată în considerație multitudinea sferelor vieții sociale în specificitatea lor, evidențiindu-se relațiile lor structural-funcționale, interdependența lor reciprocă în cadrul sistemului social complex. Societatea este redată ca un sistem diferențiat, atît în complexitatea organizării și funcționării, cît și a dinamicii sale globale.

La acest nivel există o situație interesantă de natură a confirma teza lui Marx în legătură cu limitele impuse de o anumită structură socială cunoașterii dezvoltate în interiorul său. De pe poziții sociale diferite de cele ale societății capitaliste, Marx a reușit, cu mai bine de o sută de ani în urmă, să pună bazele unui sistem sociologic global. În teoria sa, fiecare sferă a vieții sociale era definită prin locul și funcția sa specifică în cadrul ansamblului societății, scoțîndu-se în evidență, pe baza unei analize speciale, rolul determinant al modului de producție în raport cu celelalte elemente ale vieții sociale. Așa cum evidenția Engels, întreprinzînd acest remarcabil efort teoretic, Marx nu a mai putut să supună unei analize comparabile și celelalte sfere ale vieții sociale și deci relațiile lor reciproce, determinabile în consecință. Analiza aprofundată a fiecărei sfere a vieții sociale (primul nivel) și completarea pe această bază a tabloului general de interrelații care constituie sistemul social (al doilea nivel) constituie direcția fundamentală de dezvoltare a sociologiei, ale cărei baze au fost puse de Marx.

În ceea ce privește cunoașterea sociologică dezvoltată în interiorul societății capitaliste, se petrece următorul fenomen : în ciuda dezvoltării

Rev. filoz., 18, 3, p. 249–259, București, 1971

impresionante a unor sociologii particulare cu rezultate fundamentale, a formulării unor metode şi tehnici remarcabile de analiză ştiinţifică a faptelor sociale concrete, atunci cînd se ajunge la închegarea unei teorii globale, sintetice a vieţii sociale, care să lege organic între ele sferele particulare, evidenţiind pe această bază dinamica societăţii în ansamblu, se resimte o greutate din ce în ce mai accentuată. Sintezele se încheagă cu greu sau sînt pur şi simplu amînate într-un stadiu viitor fără ca acest lucru să fie explicabil exclusiv prin lipsa unei acumulări suficiente de material cognitiv. Deşi în posesiunea unei lungi şi bogate tradiţii de cercetare sociologică şi de meditaţie teoretică, nu s-a reuşit pînă acum, de pe poziţiile implicite ale societăţii capitaliste, să se elaboreze o teorie globală a societăţii comparabilă cu teoria elaborată de Marx. Fenomenul reapare în atitudinea sociologilor occidentali faţă de teoria sociologică generală a lui Marx. Deşi i se acordă un respect abstract de către cei mai mulţi dintre ei, sociologia lui Marx nu este acceptată, dar nici respinsă pe baza unor obiecţii fundamentale. Este evident faptul că rezerva, caracteristică acestei atitudini, provine în mare măsură din implicaţiile social-ideologice ale teoriei marxiste, ca şi din considerarea unor realităţi social-politice ce se reclamă de la ea. Teoria sociologică globală aşa cum a fost definită aici, ale cărei baze au fost puse de Marx, pare a fi o limită absolută, de neatins, pentru dezvoltarea ştiinţelor sociale, care nu depăşesc cadrul societăţii capitaliste.

Cele două nivele schiţate, deşi în ele însele oferă dezvoltări teoretice potenţial complete, nu sînt singurele posibile. Chiar ele trimit la un nivel superior din punctul de vedere al abstractităţii. Este posibilă şi necesară totodată constituirea unei *teorii sociologice abstracte* care să surprindă, dincolo de specificitatea sferelor particulare ale vieţii sociale şi a relaţiilor lor reciproce, structuri şi funcţii abstracte generale ale vieţii social-umane. Astfel de elemente structurale comune sînt surprinse în concepte ca: acţiune, activitate, normă, valoare, instituţie, rol, statut, structură socială, funcţie, relaţie socială etc. În ciuda eterogenităţii existente la acest nivel este posibilă şi aici o dezvoltare teoretică coerentă. Constituirea acestei teorii sociologice *abstracte*, cum am numit-o provizoriu pentru a o distinge de celelalte, este inevitabil în funcţie de stadiul constituirii teoriei sociologice la primele două nivele şi în special a teoriei globale. Asupra nivelului abstract de constituire a teoriei sociologice mă voi opri în mod special în acest studiu.

Datorită unor complexe situaţii social-cognitive la care m-am referit mai înainte, sociologia occidentală, în contrast semnificativ cu penuria preocupărilor la nivelul teoriei globale, şi-a investit un efort susţinut în dezvoltarea teoriei sociologice abstracte. Inhibiţiile specifice nivelului global de constituire a teoriei sociologice vor apărea însă aici într-o formă transformată. Dezvoltînd ipoteza interdependenţei dintre nivele, se poate presupune că tentativele de elaborare a teoriei sociologice abstracte vor tinde să fie, într-un fel sau altul, compatibile cu fărîmiţarea cercetărilor la nivelele concrete, cu lipsa tot mai acut resimţită a unor sinteze generale a multitudinii sferelor particulare care compun viaţa socială. Pe de altă parte, se poate presupune că sistemul sociologic global elaborat de Marx implică la nivelul abstract o teorie sociologică solidară cu el şi complementară. Deşi Marx nu a încercat s-o schiţeze sistematic, în analizele sale sînt implicate elementele unei asemenea teorii.

În ultimele trei-patru decenii, T. Parsons a întreprins tentativa, cea mai sistematică, de elaborare a unei teorii sociologice abstracte. Teoria lui s-a bucurat de o mare influență, dominînd aproape fără contestare două decenii în America. Și, deși este supusă în ultimul timp unor critici din ce în ce mai insistente, ea apare dintr-un anumit punct de vedere ca reprezentativă. De aceea consider ca utilă în acest context analiza unor aspecte esențiale ale acestei teorii.

Deși impresionantă ca ambiție, ca logică și construcție, cu analize adesea deosebit de interesante, teoria lui Parsons cuprinde, după părerea mea, inconsistențe și neclarități fundamentale, care provin nu din modul de realizare sau din gradul de elaborare, ci din chiar punctul de plecare.

Parsons consideră că pentru crearea unui cadru teoretic referențial valabil pentru toate științele social-umane, conceptul de *acțiune* trebuie luat ca fundamental. Or, tocmai aici îmi pare a se afla sursa eșecului întreprinderii sale. Conceptul de acțiune s-a dovedit a fi un concept destul de confuz. Datorită însuși modului în care este definit conceptul de acțiune (realizarea unui scop de către un agent într-o situație) și rezonanței sale din limbajul natural, în ciuda efortului de definire strict analitică este evocat mereu un sens mai particular decît cel intenționat. Sensul particular evocat, care în fapt influențează folosirea conceptului în continuarea întregii teorii, este *acțiunea elementară, comportamentul* determinabil într-un cadru subiectiv (individual sau social) derivat : scopuri, modele comportamentale, valori etc. Dezvoltarea științelor sociale a sugerat tot mai insistent faptul că acțiunea este mai degrabă o secvență, un element dintr-un complex sistem de acțiuni, neconstituind deci *un element suficient de autonom*, definibil în sine. Definirea acțiunii prin scop și prin modele de comportare culturale nu este decît reflectarea unui nivel superficial, pentru că acestea nu sînt puncte absolute de plecare în constituirea acțiunii, ci verigi intermediare prin care acțiunea se integrează ca element component într-un sistem de acțiuni. Acest lucru îl simte și Parsons atunci cînd substituie tot mai insistent termenul de acțiune cu cel de sistem de acțiune, iar în ceea ce privește analiza sociologică conceptul fundamental folosit este acela de sistem social în sensul unui sistem de acțiune.

Această deplasare, care ar fi putut duce cercetarea pe un teren mai solid, nu redresează teoria, pentru că în determinarea sistemului Parsons continuă să folosească schema conceptuală sugerată de acțiunea ca element. Această tratare a sistemului cu conceptele forjate pentru acțiunea elementară pare a fi viciul fundamental al teoriei sale. Așa cum remarca Max Black, definirea unor formațiuni sociale mai complexe (activitatea economică, politică, organizațiile etc.) cu ajutorul conceptului de scop, care evocă o realitate mai particulară și mai individuală, nu este adecvată.

Principala deficiență a unei asemenea definiri a conceptului de acțiune constă în faptul că ea lasă nedeterminat tocmai elementul fundamental al constituirii oricărui sistem de acțiune, adică ceea ce în sistemul lui Parsons este denumit *scop*.

Sistemul oricărei acțiuni este determinabil în ultimă instanță, conform teoriei lui Parsons, la nivelul a patru cerințe funcționale fundamentale, dintre care una se referă la realizarea scopului, iar celelalte trei sînt legate de menținerea sistemului : a) obținerea mijloacelor de realizare a scopului ; b) menținerea integrată a sistemului cultural care fundează sistemul de

acțiune și c) menținerea indivizilor în cadrul sistemului și conservarea sistemului ca atare. Prima funcție, împreună cu obiectul său, scopul, rămîne cea mai nedefinită, accentul analizei deplasîndu-se pe ultimele trei funcții. Organizarea unui sistem, apariția, menținerea, transformarea sau dispariția sa depind de conținutul primei funcții : ce trebuie sistemul să facă, să realizeze, care este „scopul" său. Or, tocmai acest element fundamental pentru determinarea oricărui sistem particular și a societății în ansamblu rămîne nedeterminat la Parsons. De aici și orientarea puternică a teoriei spre descrierea echilibrului sistemului. După cum se remarca, teoria parsoniană răspunde la întrebarea hobbseană : cum este posibilă organizarea socială, adică, odată constituită, cum se menține ea ? Pe linia mecanismelor de menținere a sistemelor sociale, teoria conține elemente deosebit de interesante, dar aceasta este o problemă secundară sau partea a doua a problemei, prima fiind cum se constituie sistemele și cum se schimbă ele în ciuda mecanismelor de menținere.

În ceea ce privește determinarea „scopului", teoria lui Parsons rămîne extrem de imprecisă. Pe de o parte, el își însușește de la Weber ceea ce este denumit chiar de autor *postulatul voluntarist*, și anume teza că idealurile și ideile trebuie considerate într-o teorie a acțiunii ca variabile independente într-o măsură mai mare sau mai mică. În ultima sa lucrare, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, el introduce o „realitate ultimă", despre care ideile, ca obiecte culturale, sînt „reprezentări" simbolice (p. 8). Și, totuși, Parsons caută să facă mai maleabilă excluderea completă din știință a valorilor care stau la baza scopurilor, dîndu-le o nuanță mai socială : instituționalizarea culturală. Dar aceasta este doar o amînare a explicației. Mai există însă în teoria parsoniană o încercare de determinare a scopurilor, mult mai solidă, dar care nu poate fi decît parțială : explicația lor funcționalistă. Sînt sisteme sociale (subsisteme) al căror scop este realizarea unei cerințe funcționale din sistemul din care fac parte în calitate de elemente componente. Astfel, tratînd societatea globală (*Economy and Society*), el desprinde patru subsisteme componente, fiecare avînd ca „scop" realizarea uneia dintre cele patru cerințe funcționale fundamentale despre care s-a vorbit. În acest mod, trei dintre subsisteme își găsesc o explicație funcțională, și anume cele referitoare la realizarea stabilității sistemului social global, la menținerea sa. Prima însă, realizarea scopurilor colectivității, rămîne nedeterminată împreună cu aceste scopuri. Determinarea deci a „scopurilor" sistemelor sociale și cu aceasta a societății ca atare este doar parțial resorbită de interpretarea funcționalistă parsoniană, și anume numai a acelora care constituie replica cerințelor funcționale de menținere.

În acest punct intervine în teoria parsoniană un element empirist central. Scopurile ca elemente determinante ale sistemelor de acțiune, fiind cel puțin parțial nedeterminabile în cadrul teoriei, sînt considerate ca date. De aceea lor nu le corespund concepte determinabile în teorie, ci un fel de scheme conceptuale cu funcție descriptivă, vide în sine, care urmează a fi umplute cu conținuturi empiric sesizate, care nu sînt „de explicat" în cadrul teoriei. Aceste scheme conceptuale au funcția de a fi „intrările" empirice ale sistemului teoretic. Explicația intervine de aici încolo : cum funcționează, cum se menține mai precis un sistem constituit. Deci, în loc să ofere un sistem teoretic explicativ al fenomenului cercetat,

teoria acţiunii a lui Parsons oferă mai mult nişte scheme conceptuale de descriere sistematică a sistemelor sociale. Acest empirism fundamental antrenează ca o consecinţă logică conservatorismul teoriei, remarcat de toţi cercetătorii. În fapt deci teoria acţiunii descrie sistemele existente, funcţia explicativă intervenind numai în analiza proceselor de conservare şi de echilibrare a acestora. Prin însuşi modul în care îşi fundează teoria, Parsons nu poate explica constituirea şi transformarea sistemelor. O teorie sociologică abstractă completă ar trebui să explice în primul rînd tocmai punctul de plecare al constituirii sistemelor sociale, „scopurile" în limbajul lui Parsons, iar nu să le ia ca date. Încă Marx degajase această schemă de interpretare a vieţii sociale, considerînd-o idealistă în esenţă, pentru că determină acţiunile oamenilor prin scopurile, idealurile şi valorile lor. El cerea însă depăşirea acestei constatări superficiale şi, în fond, parţiale prin chestionarea asupra a ceea ce se află în spatele acestor forme subiective.

Empirismul implicat în chiar punctul de pornire al teoriei parsoniene este o caracteristică mai generală a teoriei sociologice occidentale.

În orice caz, pentru sociologie, centrul atenţiei nu a căzut niciodată asupra acţiunii sau a mulţimii de acţiuni, aşa cum este implicat în premisele teoriei parsoniene, ci asupra unor formaţiuni sociale mai complexe, evidente empiric, suficient de autonome, în raport cu care acţiunile participanţilor apar drept constituente derivate, determinate : familia, arta, religia.

Un punct de vedere oarecum diferit l-a adus o teorie mai particulară : *teoria organizaţiei* (*organization theory*), care în ultimele două decenii a cunoscut o dezvoltare spectaculoasă în Occident, cu rezultate deosebite mai ales dacă le raportăm la scurtul timp care a trecut de la naşterea sa. Pornind iniţial de la organizarea întreprinderilor economice, ea s-a generalizat rapid la orice tip de *organizaţie* : partide politice, organizaţii culturale, artistice, sportive, ştiinţifice, de educaţie etc., adică la orice activitate care prezintă un grad suficient de organizare formalizată şi instituţionalizată. Prin însăşi natura obiectului său, teoria organizaţiei a depăşit faza empiristă a descrierii culturale a sistemelor. Atenţia se concentrează pe *constituirea* organizaţiei şi pe *funcţionarea* sa. Modul de organizare formulat în statute, regulamente, în sisteme de valori şi de norme apare de astă dată ca un element structural-funcţional al organizaţiei, derivat, deci de explicat în cadrul acesteia. De la descrierea organizării, în cadrul acestei teorii se face trecerea la explicarea şi la previziunea constituirii şi funcţionării ei.

Teoria organizaţiei deschide însă, lucru care începe să se contureze tot mai clar, posibilitatea unei noi generalizări : abstracţie făcîndu-se de gradul de formalizare, se poate analiza orice sistem social-uman de activitate în calitatea sa de complex *organizat*. Proprietatea organizării este mult mai generală, fiind specifică şi fundamentală pentru orice tip de sistem social-uman. Organizarea formală este doar un tip de organizare social-umană. De exemplu, organizarea unei întreprinderi este o organizare formală. Economia capitalistă însă, aşa cum a demonstrat Marx, deşi nu are o organizare formală, nu este un haos pur, ci prezintă proprietatea unei organizări şi reglări spontane. Mai mult, teoria organizaţiei a demonstrat faptul că, chiar în cele mai înalt formalizate organizaţii, funcţionează extrem de multe modalităţi de organizare şi de reglare

spontană, neresorbite formal. În urma acestei generalizări poate lua naştere o *teorie a organizării*, în raport cu care teoria actuală a organizaţiei apare ca un caz particular. O asemenea teorie a organizării ar avea ca obiect analiza constituirii, organizării şi funcţionării, precum şi a transformării oricărui sistem social-uman. Punctul nou adus de teoria organizaţiei este faptul că acţiunile, comportamentele participanţilor din care se constituie organizaţia apar aici în mod clar ca fiind derivate. Ele nu mai pot fi determinate decît în cadrul organizaţiei. Cadrul subiectiv care le determină apare aici şi el ca derivat, fiind structurat în cadrul sistemului organizat într-un mod funcţional: manipularea motivaţiei, socializare, învăţare, sancţiune etc. O teorie a acţiunii, a comportamentului participanţilor apare aici în mod evident ca sprijinindu-se pe o teorie a organizaţiei.

Cu toate acestea, teoria organizaţiei are şi ea o limită fundamentală în chiar punctul ei de pornire, limită caracteristică şi teoriei lui Parsons. Teza centrală a teoriei organizaţiei este ideea că orice organizaţie este o activitate complexă organizată în vederea *realizării a ceva*, care în limbajul natural este desemnat prin cuvinte ca „scop", „scop comun" şi „obiectiv". Pentru construirea unei teorii complete a organizaţiei, determinarea explicativă a acestora ar trebui să fie punctul de pornire fundamental. Or, tocmai aici apare limitarea fundamentală a teoriei. Ca şi sociologia generală, nici teoria organizaţiei nu a reuşit să creeze un sistem teoretic explicativ pentru aceste componente fundamentale ale oricărei activităţi. Ele sînt prezente în teorie, ca şi în cazurile analizate mai înainte, mai mult sub forma unor scheme conceptuale vide, de umplut empiric, constituind intrarea empirică a sistemului, neresorbită explicativ. Aceste scheme teoretice mai menţin amprenta subiectivă determinată de reversul lor empiric (scopuri, obiective), deşi tot mai mulţi teoreticieni constată faptul că ele nu pot fi echivalente decît parţial cu formulările lor subiective, inclusiv cu cele formalizate în statute. În ciuda acestui punct de plecare nedefinit, datorită faptului că în organizaţiile formale de care se ocupă teoria organizaţiei, scopurile, obiectivele formulate la nivelul conţiinţei organizaţiei sînt cel mai adesea formulări suficient de adecvate, corespunzînd în largă măsură realităţii care le transcende (este mai ales cazul întreprinderilor economice), cercetarea s-a putut dezvolta cu rezultate satisfăcătoare, pornind de la aproximările empirice ale acestora, conţinute chiar la nivelul structurii formale a organizaţiei.

Este însă tot aşa de evident că, atunci cînd se trece la analiza unor organizaţii mai îndepărtate de cele economice şi cu atît mai mult la sistemele cu grad redus sau inexistent de formalizare, punctul de plecare nemaifiind exprimat într-o formă suficient de adecvată la nivelul conştiinţei participanţilor sau nemaifiind de loc formulat, această manieră empirică de a-l înregistra nu mai poate să fie de vreun folos. Dacă se analizează, de exemplu, o anumită organizaţie religioasă (biserica), nu se mai poate porni de la formulările explicite, formale, ale finalităţilor ca de la un punct suficient de adecvat.

Definirea teoretică şi nu empirică a punctului de pornire al organizării este deci vitală pentru o teorie generală a organizării, nefiind neapărat necesar ca pentru toate sistemele organizate să existe formulări empiric constituite ale acestora sau, în cazul în care ele există, nu este neapărat necesar ca acestea să fie suficient de adecvate finalităţilor reale.

O teorie care să analizeze orice sistem social-uman ce se bucură de proprietatea organizării şi nu numai pe cele cu un grad suficient de înalt de formalizare trebuie înainte de toate să-şi definească obiectul la care se referă, adică sistemul care este organizat. După cum am încercat să sugerez, termenul de „acţiune" tinde să vizeze mai mult un element component al sistemelor organizate. Este necesar de aceea a se găsi un termen care să vizeze într-o manieră mai precisă sistemul de acţiuni sau de comportamente, organizat în aşa fel încît să realizeze ceva (un produs, un obiectiv, o stare etc.). Un asemenea termen există dat în limba naturală, atît în limba română, cît şi în alte limbi. Este termenul de „activitate". Distincţia dintre termenii de „acţiune" şi „activitate", firesc netranşantă la nivelul limbii naturale, tinde să prezinte tocmai situaţia descrisă mai sus : la limită, acţiunea se referă la un comportament suficient de simplu, delimitat în timp, orientat de către un scop precis, element component al unui sistem mai larg. Dimpotrivă, activitatea se referă la sisteme mai complexe de acţiuni, de o durată mai mare, greu de delimitat, mult mai difuz determinate de scopuri, de intenţii subiective. Cîteva exemple : vorbim de activitatea unui partid politic cînd vizăm manifestarea sa în cursul întregii sale existenţe sau în cursul unei perioade suficient de largi de timp. Dimpotrivă, cînd ne referim la o anumită manifestare într-o împrejurare concretă, vorbim de *acţiunea* sa. Despre o întreprindere economică, care este un sistem complex de acţiuni, nu putem vorbi decît în termenii *activităţii*. Sferele componente ale vieţii sociale sînt şi ele desemnabile în termenii activităţii : activitate economică, activitate religioasă, activitate artistică, activitate ştiinţifică, activitate politică (a unei comunităţi, clase, individ). Desigur, limbajul natural, cu cunoaşterea cristalizată la nivelul său, nu poate fi un motiv suficient pentru introducerea unor concepte în ştiinţă, fiind necesară aici o definire analitică, riguroasă. Atunci însă cînd analitic căutăm denumiri pentru conceptele elaborate, trebuie să căutăm în limbajul natural termenii care eventual se apropie cel mai mult de acestea.

Deci, din punctul de vedere al organizării, conceptul de activitate desemnează un sistem de comportamente care constituie elementul cel mai simplu, indecompozabil al vieţii sociale, în timp ce conceptul de acţiune se referă la fenomene care compun sistemele organizate, fără a avea aici o semnificaţie autonomă. Semnificaţia sa este dată în sistemul organizat din care face parte, în activitatea al cărui element component este. Făcînd o analogie destul de exterioară cu biologia, se poate spune că aşa cum din punctul de vedere al organismului elementul cel mai simplu nu este molecula de materie organică, ci celula, tot aşa elementul cel mai simplu al societăţii, avînd o anumită autonomie relativă, este activitatea, şi nu acţiunea. Introducerea conceptului de activitate şi considerarea acţiunii ca determinabilă în contextul acesteia creează, evident, o nouă bază de constituire a sistemului sociologic abstract. Această linie este implicată în gîndirea sociologică a lui Marx. Cînd analiza viaţa socială, Marx o descompunea în diferite tipuri calitativ diferite de activităţi : activitate economică, politică, morală, juridică, religioasă, ideologică etc. Activităţile sociale sînt compuse din acţiuni particulare, dar nu sînt reductibile la ele.

Dincolo de aspectul calitativ diferit al fiecărei activităţi care compune viaţa socială şi deci, în planul ştiinţei, de teoriile speciale care analizează una sau alta dintre acestea, se poate detaşa o calitate comună, aceea de activitate social-umană, care poate constitui obiectul unei teorii abstracte, o *teorie a activităţii social-umane*. O asemenea teorie a activităţii social-umane, analizînd la un nivel abstract constituirea, organizarea şi funcţionarea, transformarea şi dispariţia activităţilor social-umane, ca şi relaţiile posibile dintre activităţi, oferă posibilitatea constituirii unui sistem teoretic complet, care să conţină toate elementele abstracte implicate în nivelul particular şi în cel global al teoriei sociologice. Prin aceasta, ea poate îndeplini funcţia de teorie sociologică abstractă.

După cum se vede, ceea ce am numit aici *teoria activităţilor social-umane* poate fi considerată ca fiind o teorie generală a oricărui tip de organizare social-umană (o *teorie generală a organizării social-umane*), în timp ce teoria organizaţiei (*organization theory*), aşa cum a început ea să se dezvolte în ultimul timp, este o teorie valabilă doar pentru anumite tipuri de organizare, şi anume cele care prezintă un grad suficient de înalt de formalizare.

În cele ce urmează voi încerca să schiţez pe scurt cîteva determinări conceptuale ale activităţii social-umane. Această dezvoltare teoretică porneşte de la o serie de elemente implicate în gîndirea lui Marx, dar şi de la o serie de dezvoltări teoretice contemporane : Merton în sociologie, H. A. Simon în teoria organizaţiei etc.

În primul rînd, trebuie determinat conceptual punctul de plecare al oricărei activităţi, acel ceva care îi orientează organizarea şi care, în limba naturală şi de aici şi în încercările de conceptualizare ce pornesc de la ea, a căpătat denumirea de scop, obiectiv etc., termeni cu un conţinut conceptual nebulos şi, în plus, conţinînd o trimitere subiectivă explicită. Tot în limba naturală se mai găseşte un termen care ar putea fi folosit aici cu aceeaşi funcţie, deschizînd însă o nouă perspectivă teoretică : termenul de ,,necesitate". O activitate oarecare se organizează în vederea realizării unei necesităţi sau a unei nevoi anumite. Necesitatea de hrană determină o activitate de producere a hranei, necesitatea de reglementare a relaţiilor dintre oameni creează activităţi de reglementare morale, politice, juridice etc. Conceptul de ,,necesitate" este, la rîndul său, un concept destul de nedeterminat. El implică ideea că ceva, un sistem în general, are nevoie pentru menţinerea sau pentru funcţionarea sa de ceva : organismul are nevoie de protecţie calorică, de hrană etc., personalitatea are nevoie de realizare, de securitate etc., o clasă are nevoie de putere etc. Cu aceasta termenul de ,,necesitate" nu a fost cîtuşi de puţin lămurit. Se poate considera necesitatea în termenii unei analize structural-funcţionale a sistemului, ea apărînd de data aceasta ca o ,,cerinţă funcţională", care urmează a fi definită mai clar în cadrul unei teorii generale a sistemelor. După cum remarca Merton în paradigma sa de analiză funcţională, termenul de cerinţă funcţională sau de necesitate este destul de nedeterminat teoretic, însă pe lîngă o anumită garanţie empirică are la nivel teoretic o forţă explicativă incontestabilă. Şi, totuşi între ,,cerinţă funcţională" şi ,,necesitate" există o anumită diferenţă, care explică, de altfel, inexistenţa în limba naturală a primului termen şi numai existenţa celui de-al doilea. Cerinţa funcţională, ca şi necesitatea,

este definită adesea ca ceva necesar pentru menținerea și funcționarea unui sistem. La nivelul conștiinței sistemului, această cerință funcțională este înregistrată, mai mult sau mai puțin exact, ca o necesitate, ca o nevoie, ca ceva care lipsește sau care trebuie realizat. Necesitatea este parțial un mod de conștientizare a unei cerințe funcționale, mijlocind astfel activitatea. Termenul de necesitate în limbajul natural este deci o schemă conceptuală vidă în care se conștientizează cerințele funcționale. Definiția ei la acest nivel este simpla „lipsă", „nevoie". Existența acestui termen în limba naturală desemnează deci un fenomen real : conștientizarea spontană a unor cerințe funcționale la nivelul sistemului. O noțiune parțial echivalentă cu cea de necesitate, fiind și ea reductibilă în ultimă instanță la cerința funcțională, este „interesul". Interesul implică în plus o orientare pozitivă către realizarea cerinței funcționale. De asemenea scopurile, obiectivele, țelurile etc. sînt formulări subiective ale cerințelor funcționale. Trebuie menționat în acest context doar faptul că relația dintre cerințele funcționale și scopurile, obiectivele, ca forme subiective, implică o relație de adecvare mai complexă, nu neapărat de tipul reflectării (adevăr sau fals).

Pentru determinarea unei activități se poate pleca de la conceptul de cerință funcțională (sau necesitate) a unui sistem. Activitatea se constituie în jurul unei cerințe funcționale, a unei necesități, *funcția sa* fiind de a o satisface, de a o realiza. Cele două concepte de cerință funcțională și funcție vizează același proces, dar din puncte de vedere diferite : din acela al sistemului a cărei cerință funcțională este și, respectiv, al activității (sistemului) constituite în vederea satisfacerii acestuia (funcția). Se introduce astfel un sistem obiectiv de determinare a organizării activității : o cerință funcțională determinabilă structural-funcțional la nivelul unui alt sistem.

Pentru a fi mai clar, voi lua cîteva exemple de asemenea determinări funcționale ale unui sistem de activitate de către un altul, fiecare sistem de activitate conținînd, la rîndul său, cerințe funcționale care sînt satisfăcute de alte sisteme de activitate fie în interiorul lor (subsisteme), fie în afara lor. Exemplele sînt intenționat luate din Marx, evidențiind și pe această cale prezența în gîndirea sa a acestor scheme teoretice abstracte. Nevoile de hrană, de apărare și de protecție a organismului, viitor uman, nemaiputînd fi satisfăcute de activități specific biologice, au declanșat o serie de activități sociale de satisfacere a lor : activități productive. Necesitatea de unelte a unei asemenea activități a generat, la rîndul ei, o activitate specială de producere a uneltelor. Necesitatea de reglementare a relațiilor dintre indivizi sau grupuri de indivizi, apărute în cadrul activităților productive sau, în general, al conviețuirii, a generat activități speciale de reglementare : politice, morale, juridice etc. Necesitățile de cunoaștere, implicate de orice activitate, generează activități de cunoaștere etc.

Al doilea element necesar pentru determinarea activității este ceea ce aș numi *posibilul comportamental-instrumental*. Cerința funcțională creează o tensiune orientată spre constituirea unei activități funcționale în raport cu ea (care s-o satisfacă). În alți termeni, se poate spune că proprietatea fundamentală a unei cerințe funcționale (necesități) este de a induce în spațiul comportamental intersectat o activitate funcțională.

Activitatea care se constituie este în funcție însă și de structura posibilului comportamental. Acest posibil are două elemente esențiale : a) capacitățile psihofizice ale subiecților individuali și colectivi și b) instrumentele materiale, social-instituționale și cognitive de care se dispune la un moment dat. În posibiluri comportamental-instrumentale diferite, aceeași cerință funcțională va forja activități organizate diferit. După cum se poate ușor observa, conceptul de posibil comportamental-instrumental este o abstractizare și o generalizare pentru cazul oricărei activități social-umane, al unui concept al lui Marx referitor la o activitate particulară : activitatea de producție. Modul de organizare a producției la un moment dat, relațiile de producție în limbajul lui Marx, este în funcție de forțele de producție, constituite din capacitățile oamenilor (forța de muncă) și din instrumentele existente (mijloace de producție).

Activitatea social-umană poate fi acum definită ca un proces de satisfacere a unei cerințe funcționale, constituit în cadrul unui posibil comportamental-instrumental dat. Luînd în considerație aceste două elemente, organizarea unei activități este saturat determinată. Organizarea activității se traduce la nivelul conștiinței participanților în forma valorilor și a normelor instituite cultural. Ceea ce era pentru activitate un cadru subiectiv constitutiv (scopuri și modele culturale de comportament) devine aici determinabil el însuși într-un cadru obiectiv.

Pe această bază se poate analiza mai departe nu numai organizarea și funcționarea unei activități social-umane, ci și relațiile abstracte care se pot stabili între două activități. Primul tip de relație, descris mai sus, este cel de *determinare funcțională*. Prin cerințele sale funcționale, un sistem determină funcțional sistemele care se constituie în jurul acestor cerințe. Un asemenea raport de determinare funcțională, analizat pe larg de Marx, de exemplu, este acela dintre sistemul activității productive și sistemul activității politice. În general, raporturile dintre bază și suprastructură sînt la Marx raporturi de determinare funcțională. Sau : un anumit sistem de activitate determină funcțional un sistem de activitate cognitivă. Determinarea este însă și în sensul invers, de alt tip, evident : satisfacerea funcțională. În ultimul caz, de exemplu, cunoașterea poate modifica posibilul comportamental-instrumental al activității care a generat-o, determinînd modificarea organizării acesteia (raportul mult discutat dintre modul de producție și știință ca element al forțelor de producție).

Un al doilea tip de relație care se stabilește între două sisteme de activități ar putea fi numit de *interferență, întretăiere*. Elementele componente ale unei activități au semnificații funcționale *laterale* pentru toate sistemele cu care interferează, modificîndu-le sau perturbîndu-le. Funcționalitatea laterală are o importanță deosebită pentru determinarea organizării și a funcționării activităților social-umane.

La nivelul acestor tipuri de relații dintre diferitele activități social-umane se poate explica în mod firesc și transformarea lor : atît modificările în cerințele funcționale și în posibilurile comportamental-instrumentale, care se transmit în lanț de la o activitate la alta, cît și perturbările care apar în interiorul fiecărei activități în parte, datorate multiplelor interferențe laterale.

Sistemul social global apare ca un sistem complex de activităţi social-umane, care se generează şi se întretaie una cu alta.

De asemenea, pe această bază teoretică se pot formula şi modalităţi de analiză a sistemelor complexe, multifuncţionale, prin separarea analitică a subsistemelor componente în complexa lor întretăiere şi determinare reciprocă. Astfel, sistemul vieţii de familie poate fi tratat ca un complex de activităţi mai simple, realizînd fiecare funcţii specifice, întretăindu-se şi deci modificîndu-se reciproc.

INFORMAȚIA CA REFLECTARE A REFLECTĂRII

DE

ION IRIMIE

Pentru a analiza raporturile dintre reflectare și informație se impune, mai întîi, precizarea termenilor cu care vom opera.

Ce înțelegem, așadar, prin *reflectare* ca proprietate generală a materiei? Prin ce se deosebește ea de alte atribute fundamentale ale materiei?

Răspunsul nostru pornește și continuă punctul de vedere al acelora care consideră că reflectarea în general este un act de „reproducere" a particularităților unui sistem (ale celui reflectat)în stări ale unui alt sistem (ale celui care reflectă). Acest punct de vedere, inițiat, după cum se știe, de filozoful englez M. Cornforth[1], a fost lărgit și adîncit mai ales de către filozoful sovietic B. S. Ukrainţev[2]. În publicistica noastră, el a fost promovat de I. Moraru[3] și de subsemnatul.

Pentru a elimina unele urme de fizicalism din definirea reflectării ca „reproducere" și pentru a da o formulare mai generală, care să poată cuprinde și acele forme de reflectare care nu sînt propriu-zis „reproduceri" (reflectările prin simboluri, metafore etc.), considerăm reflectarea ca un fenomen de expresie, ca relația în și prin care un sistem *„exprimă"* în sine prezența și laturi ale unui alt sistem.

În acest caz, urmează să înțelegem prin reflectare *proprietatea sistemelor materiale de a se exprima unele în altele, proprietatea a ceva de a fi în altceva, însușirea unui oarecare B de a traduce, de a fixa de a transpune în sine note ale unui oarecare A.* În modul acesta vom înțelege mai bine momentele *corespondenței* dintre reflectat și reflectant, *izomorfismul* particular pe care-l realizează actele reflectării. De asemenea ni se prezintă mai clar faptul că *structura* de fond a oricărui proces de reflectare conține

---

[1] M. Cornforth, *Dialekticeskii materialism*, Moscova, Izd. innost. lit., 1956, p. 315.

[2] Vezi B. S. Ukrainţev, *O susținosti elementarnogo otobrajeniia*, în „Voprosî filosofii", nr. 2/1960; *Informația i otrajenie*, în „Voprosî filosofii", nr. 2/1963.

[3] Vezi I. Moraru, *Reflectare, informație și relația dintre ele*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 1; *Reflectarea și formele ei*, în *Determinism și cunoaștere*, București, Edit. politică, 1967.

Rev. filoz. 18, 3 p. 261–267 București, 1971

în sine doi poli (A→B), care, intrînd într-o anumită relaţie, asigură prin aceasta un anumit *rezultat*, un produs de reflectare.

Definiţia astfel schiţată nu se deosebeşte în esenţă de aceea a lui Cornforth-Ukrainţev, ci apare doar ca o nuanţare a ei. De aici rezultă următoarele consecinţe mai generale :

a) Reflectarea e un *produs* al interacţiunii, fără a fi interacţiunea însăşi, sub toate laturile şi componentele ei.

b) Reflectarea este un *fenomen de relaţie* nu numai în sensul că apare din relaţia a doi poli (A şi B), ci şi în sensul că reflectarea există ca reflectare numai *în* şi *prin relaţie*, că ea este *sinteză*, că are valoare numai în virtutea *unităţii* lui A cu B şi a lui B cu A. Produsul de reflectare nu este nici A, nici B, deoarece el este şi A, şi B, este modul lui A de a fi în B, este B în virtutea lui de a fi A, de a-l conţine în sine pe A. În produsul de reflectare ca produs de sinteză nu avem nici un gram de substanţă şi nici o cuantă de energie nici din substanţa şi energia sistemului reflectat şi nici din a aceluia care reflectă. Reflectarea ca reflectare nu e nici materie, nici mişcare, nici substanţă şi nici energie. În acest sens, ,,reflectarea este reflectare", după cum pe bună dreptate afirmă B. S. Ukrainţev, extinzînd asupra reflectării modul în care N. Wiener surprinde raporturile informaţiei faţă de substanţă şi energie.

c) Reflectarea apare ca fiind *o altă coordonată a lumii*, un mod relativ aparte al existenţei, o linie specifică de mişcare, un univers ce completează universul materiei şi mişcării. Existenţa reflectării ca fenomen general, care are cel puţin o *dublă dependenţă* şi o *dublă opoziţie* faţă de materia în mişcare, introduce în lume prima mare dedublare, dedublarea care reprezintă *fondul* şi *rădăcina* dedublării în materie şi spirit. În lumina acestei situaţii, în teoria generală a existenţei, ca şi în teoria domeniilor fundamentale ale acesteia, trebuie să introducem cu consecvenţă ideea triadei : materie-mişcare-reflectare. În acest sens urmează să concepem mişcarea ca atribut al materiei, iar reflectarea ca derivat şi atribut al mişcării, adică drept un atribut al atributului.

d) Reflectarea ca proces şi ca sistem specific de produse este o *existenţă mijlocită*. Ea nu există ca ceva în sine şi pentru sine, cum ar spune Hegel, decît în măsura în care există în alţii şi prin alţii, în şi prin ,,bunăvoinţa" altora. Ca existenţă mediată, reflectarea şi produsele ei nu au o existenţă de sine stătătoare în timp şi spaţiu, nu au o spaţialitate şi temporalitate a lor şi numai a lor ; fenomenele reflectării există numai în timpul şi spaţiul sistemelor cu existenţă nemijlocită, adică ale celor care sînt obiect al reflectării şi ale celor cu loc şi rol de suport sau realizatori ai acesteia. În aceasta constau principala dificultate de surprindere a reflectării ca reflectare şi principala explicaţie a faptului că devine atît de greu obiect al investigaţiilor de ordin ştiinţific.

Se poate observa , credem, cu destulă uşurinţă de ce apreciem ca nesatisfăcătoare acele definiri şi caracterizări care se rezumă la a considera reflectarea ca fiind pur şi simplu ,,interacţiune" sau ,,rezultat" al interacţiunii" [4], ,,modificare" sau ,,stare internă deosebită"[5], sau ,,reacţie" a

[4] Vezi A. N. Riakin, *Ob otrojenia kak obşcem svoistve materii*, Kaluga, 1958.

[5] Vezi T. Pavlov, *Teoria otrajenia*, Moscova, 1949 ; vezi, de asemenea, *Informaţia otrajenia, tvorcestvo*, Moscova, Izd. Progres, 1967 ; vezi M. V. Medvedev, *Teoria otrajenia i eio estestvennonaucinoe obosnovanie*, Moscova, 1963.

sistemului care reflectă la acțiunile exterioare și reflectate etc.[6]. Aceste definiri și caracterizări nu surprind esențialul, nu indică notele reflectării ca fenomen de relație, ca produs de sinteză, ca existență mijlocită.

★

Cît privește noțiunea cibernetică de *informație*, opiniile sînt și mai diversificate. După părerea noastră, sînt mai aproape de adevăr cei care consideră informația ca fiind *un anumit tip al conexiunii între sisteme, conexiune prin semne și semnale, conexiune de transportare de la un sistem la altul a unui flux de mesaje, sensuri, semnificații*. De aici rezultă că definirea și caracterizarea informației sînt strîns legate de marea și complicata problemă a semnului.

Semnul e un fragment de substanță și energie care în mod esențial nu e substanță și energie. Raționea lui de a fi, modul de a funcționa, valoarea lui nu stau în proprietățile lui fizico-chimice, ci în ceea ce poartă cu sine, în mesaj, în semnificația pe care o transportă. În această caracterizare a semnului ni se pare demnă de reținut metafora hegeliană, după care semnul e ,,piramida'' în care zace ,,un suflet străin'' [7].

Semnele sînt semne nu oricînd și oriunde. Ele își dobîndesc propria natură, își îndeplinesc funcția de purtători ai informației numai în anumite contexte, în cele denumite în literatura de specialitate ,,situații semiotice''. Pentru indicarea momentelor și a conexiunilor fundamentale ale acestora, s-au propus, în literatura filozofică, logică, lingvistică, mai multe scheme. Vom prezenta una dintre ele, care ni se pare mai adecvată, mai generală și valabilă pentru orice gen de semne sau semnale.

În această schemă avem mai întîi un fragment de substanță și energie care devine semn. Notăm acest semn în devenire cu S. Dar numai cu un S nu putem realiza încă o comunicare. Un semn trebuie să se coreleze cu cel puțin încă un semn. De regulă, în orice fel de comunicare, în orice fel de alfabet abstract avem mai multe semne pe care le combinăm în diferite moduri. De aici apar conexiunile semnului cu alte semne. Notăm aceasta :

$$\begin{array}{ccccc} & & S & & \\ & & \downarrow\uparrow & & \\ S & \longleftrightarrow & S & \rightleftharpoons & S. \\ & & \uparrow\downarrow & & \\ & & S & & \end{array}$$

Avem indicată aici o lume finită de semne cu posibilități numărabile sau nenumărabile de combinații. În această lume se disting două domenii : cel al regulilor combinării semnelor sau al *sintaxei* și domeniul probabilităților cu care apar diferitele semne, adică domeniul *informației statistice*.

Lumea semnelor se raportează și trebuie să se raporteze la lumea obiectelor semnelor, la lumea care, existînd dincolo de semne, este exprimată și substituită în și prin ele. Notăm această relație :

$$O \longleftrightarrow S.$$

[6] Vezi E. A. Asratian, *Marksistska-leninskaia teoria otrajenia i ucenie. I. P. Pavlova o vișșei nervnoi deiatelnosti*, în ,,Voprosî filosofii'', nr. 5/1955.

[7] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, § 458, București, Edit. Academiei, 1966, p. 281.

Cînd vorbim în acest context despre „obiect", nu avem în vedere numai lumea obiectelor fizice, ci orice fel de „obiect" al semnului, orice componentă a lumii obiective, orice fapt de conştiinţă, orice semn sau sistem de semne. Aici, din acest sistem de conexiuni, se naşte lumea semanticii.

Ca reflectare a obiectelor lor, semnele, pentru a funcţiona ca semne, trebuie să mai intre în anumite raporturi şi cu destinatarii :

$$S \rightarrow D$$

Prezenţa destinatarilor este şi ea obligatorie în contextul situaţiei semiotice. Destinatarii apar ca prezenţe active, ca receptori şi, în unele cazuri, ca valorificatori ai semnelor. Destinatarii îşi pun şi ei pecetea lor asupra semnelor şi semnalelor. Ei intervin cu o anumită experienţă informaţională acumulată, cu un mod propriu de a folosi semnele ca semne. Numai prin destinatari, semnele devin purtători nu numai potenţiali, ci actuali, efectivi de informaţie. Din raporturile semnelor cu destinatarii se naşte latura *pragmatică* a universului informaţional.

Rezultă deci că momentele şi conexiunile fundamentale ale unei situaţii semiotice pot fi cuprinse şi exprimate în schema :

$$\begin{array}{ccccc} & & S & & \\ & & \uparrow & & \\ O & \rightleftarrows & S & \rightleftarrows & D. \\ & & \downarrow & & \\ & & S & & \end{array}$$

Se vede limpede că semnul, ca purtător de informaţie, este o realitate sintetică, reprezentînd chintesenţa unei structuri complexe, că natura şi valoarea lui se realizează numai în şi prin (cel puţin) triple conexiuni ; conexiunile semnului cu alte semne, cu obiectele lui şi cu destinatarii. Toate aceste momente şi legături apar ca necesare naşterii şi funcţionării universului informaţional.

Informaţia ne apare deci ca un tip al conexiunii dintre sisteme, conexiunea propriu-zisă de *comunicare*. În susţinerea acestui punct de vedere asupra naturii informaţiei sîntem în acord cu un cerc larg de autori care susţin idei similare [8]. Ne diferenţiem, totodată, de acei care au văzut şi văd în informaţie pur şi simplu o măsură a ceva : măsură a „ordinii" sau „dezordinii" [9], măsură a „distributivităţii materiei" sau a „distributivităţii mişcării" [10], măsură a reflectării [11] etc.

★

Încercînd să surprindem raporturile dintre reflectare şi informaţie, ne vom opri mai întîi, pe scurt, asupra unora dintre opiniile formulate

[8] Vezi L. Couffignal, *Information et Cibernétique, Les notions de base*, Paris, Gauthier-Villars, 1958 ; vezi *Le concept d'information dans la science contemporaine*, în „Cahiers de Royaumont", Paris, 1965 ; Vezi V. Săhleanu, *Legătura informaţională în cadrul interacţiunii dintre sistemele materiale*, în „Revista de filozofie", nr. 1964, 1 ; vezi Ion Angheloiu şi Eugen Oancea, *Informaţie şi semnal*, Bucureşti, Edit. militară, 1966.

[9] Vezi Jiri Zeman, *Signification philosophique de la notion d'information*, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, în „Cahiers de Rayaumont Philosophie", V, Paris, 1965, p. 235.

[10] V. M. Gluskov, *Mişlenie i kibernetika*, în „Voprosî filosofii", nr. 1/1963.

[11] Y. Novik, *Kibernetika, filosofskie i sotiologhiceskie problemî*, Moscova, 1963.

în literatura de specialitate. În acest sens, sîntem de acord cu afirmația de principiu că teoria reflectării este și trebuie să fie baza teoretică generală în elaborarea teoriei filozofice a informației, a naturii acesteia, a corelațiilor universului ei cu universul materiei și mișcării [12].

1. Acceptînd această teză de bază, unii autori înclină să considere că reflectarea se identifică cu informația. Dintre aceștia, F.P. Tarasenko merge pînă la a afirma categoric: „Noțiunea informației în cibernetică și noțiunea reflectării în filozofie sînt abstracții diferite ale uneia și aceleiași proprietăți a materiei" [13].

Chiar dacă orice reflectare conține în sine note sau momente informaționale și chiar dacă orice conexiune informațională nu poate fi concepută fără produse ale mișcării de reflectare, diferențierea lor este, după părerea noastră, necesară. Informația nu e numai un alt nume pentru un același fenomen, ea acoperă numai anumite situații ale fenomenului reflectării și apare numai în anumite cazuri ale mișcării de reflectare. S-ar putea constata, în cazul unei analize mai atente, că procesul informațional apare numai cu condiția unei anumite complicări a procesului de reflectare.

2. Alți autori consideră că informația, în relațiile ei cu reflectarea, apare ca „măsură" a acesteia, mai precis ca măsură a „reflectării ordonate" [14]. Acest punct de vedere este neconsistent cel puțin datorită faptului că nu depășește perspectiva cantitativă în indicarea raporturilor în cauză „Măsura", în accepția pe care o are aci, este o noțiune a universurilor cantitative. Ea nu e suficientă pentru a surprinde calitățile respective și pentru a indica raporturile dintre ele.

3. Alți autori (dintre ei figura cea mai proeminentă este aceea a filozofului bulgar T. Pavlov [15], care are merite incontestabile în domeniul teoriei materialist-dialectice a reflectării) consideră că informația, deși înrudită cu reflectarea, nu se identifică cu aceasta din simplul motiv că prima (adică informația) apare prin excelență ca un proces obiectiv, în timp ce reflectarea apare și ca proces subiectiv sau, spre deosebire de informație, are în mod evident perspectiva de a ajunge la conștiință, la reflectarea subiectivă a realității obiective. Din acest motiv, informația este întotdeauna altceva decît reflectarea.

Acest punct de vedere nu surprinde elementele continuității, notele trecerii reflectării în informație, nu surprinde faptul că informația apare ca un caz particular al reflectării. Noi nu putem izola teoria filozofică a psihicului, gîndirii, conștiinței nu numai de teoria reflectării, dar nici de teoria filozofică a informației. După părerea noastră, informația nu stă pur și simplu alături de reflectare, ci se naște în și din reflectare. Reflectarea devine, la un moment al evoluției ei, reflectare informațională [16], iar aceasta, la rîndul ei, prin evoluție devine, informație-gîndire, informație-conștiință. Gîndirea, conștiința sînt nu numai procese reflectorii, ci și procese informaționale.

---

[12] N. J. Jukov, *Informația, filosofskii analiz.*, Minsk, 1966.

[13] F. P. Tarasenko, *Cu privire la definirea noțiunii de informație*, în „Voprosî filosofii", nr. 4/1963, p. 80.

[14] J. Novik, *Kibernetika, filosofskie i sotiologhiceskie problemî.*

[15] T. D. Pavlov, *Informația, otrajenie, tvorcestvo*, p. 24, 97.

[16] Vezi I. Irimie, *Reflectare și informație*, în *Materialismul dialectic și științele naturii*, București, Edit. politică, 1965.

4. Punctul nostru de vedere se apropie fără a se identifica de poziţia acelor autori [17] care consideră că informaţia este reflectarea manifestată şi utilizată în procesele comenzii şi conducerii.

Dintre principalele teze ale modului nostru de înţelegere a raporturilor în cauză, menţionăm :

a) În lumina accepţiilor date de noi noţiunilor abordate, apare limpede că orice reflectare este o informaţie *potenţială*. Dacă B îl reflectă pe A, atunci B deţine o anumită informaţie despre cel reflectat. Numai din această perspectivă sfera de cuprindere a acestor două noţiuni se identifică.

b) Informaţia este însă un fenomen nu numai posibil, ci şi real; nu numai potenţial, ci şi actual. Pe noi ne interesează, înainte de toate, *această informaţie*, adică informaţia care interesează în conexiunile dintre sisteme, informaţia care lucrează, care *fiinţează* ca informaţie.

c) Informaţia ca informaţie apare numai atunci şi numai acolo unde reflectarea devine eficientă. În acest caz, pentru a avea de-a face cu un fenomen informaţional care să conţină în sine toate momentele (statistic, sintactic, semantic, pragmatic), reflectarea trebuie să se supună şi ea reflectării. Informaţia apare, în acest caz, din mişcarea care permite *reflectarea reflectării*. Informaţia este această mişcare a reflectărilor.

d) Pentru a avea de-a face cu fiinţarea unui fenomen informaţional, dintr-o mişcare în lanţ, a reflectării, este nevoie de un sistem capabil să reflecte reflectarea şi, mai mult, să o folosească ca atare, să o releve, să o valorifice, să transforme informaţia ei potenţială într-o informaţie eficientă. Numai cu această condiţie reflectarea din B devine semn sau semnal al obiectului reflectat, numai cu această condiţie se creează toate momentele situaţiei semiotice.

Deci nu orice reflectare a reflectării devine informaţie. Ea presupune şi prezenţa sistemului destinatar. Numai acel lanţ al reflectărilor devine lanţ al informaţiei care are la capătul final un *decodificator*, un *valorificator*, un sistem care să descifreze reflectarea, să-l folosească pe B în calitate de semn. Acest sistem final îl vom nota cu C. Desigur, acest C poate fi un organism, un om, o colectivitate de oameni, o maşină sau un sistem de maşini logico-informaţionale. Maşinile cu informaţie au, bineînţeles, în acest context, anumite particularităţi, asupra cărora nu vom insista aici.

e) Structura actului informaţional este mai complicată decît aceea a unui act de reflectare. În cazul informaţiei avem în mod obligatoriu nu două (A — B), ci *trei momente* (A—B—C). Momentul C apare aici ca sistemul care reflectă reflectarea din B şi care dă acestei reflectări o anumită „viaţă" şi destinaţie. În şi prin C, reflectarea dobîndeşte un rol important în interacţiunile dintre sisteme; în şi prin C reflectarea fiinţează şi funcţionează ca informaţie. Sistemul C intră în raporturi cu A, dar într-un mod mediat, prin intermediul lui B.

f) Momentele actului informaţional sînt mai multe, relaţiile devin mai complicate, mai mult — mediate. Informaţia ca reflectoare a reflectării este, în acest caz, un produs de şi mai mare *sinteză*, este *un fenomen relaţional de şi mai înaltă clasă*.

Pentru a explicita cele de mai sus, vom recurge şi la două exemple. Voin lua unul din lumea animală. Să ne gîndim la un oarecare organism,

[17] Vezi B. S. Ukrainţev, *Informaţia i otrajenie*, în „Voprosî filosofii", nr. 2/1963.

interesat în satisfacerea trebuințelor sale de hrană. Să presupunem că hrana ocupă locul obiectului reflectat, adică locul și rolul lui A. Să mai presupunem că prezența hranei într-un anumit punct al timpului și spațiului se reflectă în primul rînd în mediul odorizat pe care-l generează în jur pe o arie mai mult sau mai puțin întinsă. Acest mediu este altceva decît hrana, dar reflectă în sine prezența hranei. El ocupă și îndeplinește funcțiile lui B. Avem pînă aici A—B, adică B îl reflectă pe A. Dacă în acest mediu ajunge un animal interesat vital în hrana pe care o reflectă particulele odorizante ale mediului, prin reflectarea acestora în senzațiile olfactive ale animalului se realizează o reflectare a reflectării, o reflectare care-i semnalizează organismului prezența hranei și care stă la baza comportamentului de apropiere și de consumare a acesteia. În acest caz, senzațiile sînt reflectare care informează, care detașează conținutul informațional al reflectării lui A în B, care fac ca simpla reflectare să devină reflectare a reflectării, informația în sine să devină informație în sine și pentru sine, informație în sensul deplin și propriu al cuvîntului.

În lumea omului fenomenele de reflectare a reflectării sînt mult mai ușor de detașat și descris. Să ne gîndim, de pildă, la obiectul cosmic Neptun. Acesta, după cum se știe, datorită acțiunii sale gravitaționale, își exprimă prezența în perturbații ale mișcării lui Uranus. Aceste perturbații sesizate de astronomie, prelucrate într-un anumit mod, au permis reflectarea predictivă a prezenței lui Neptun. Această situație a fost posibilă datorită unei evidente mișcări de reflectare a reflectării, de explorare a perturbațiilor în cauză, în calitatea lor de purtătoare potențiale de informație. Detașarea acestei informații, actualizarea ei s-au făcut și aici printr-o trecere de la reflectarea directă, nemijlocită, la o reflectare mai complexă ca structură și natură, printr-o trecere de la reflectarea de tip energetic la reflectarea de tip informațional.

Vom reține deci, în concluzie, că 1) triada materie-mișcare-reflectare apare ca necesară atît în abordarea ontologică, cît și în aceea gnoseologică a lumii luate în ansamblu ; 2) trecerea reflectării în informație, considerarea informației ca reflectare a reflectării apar necesare și fac posibilă, după opinia noastră, o prezentare mai coerentă a raporturilor dintre reflectare și informație. Ceea ce ne permite să explicăm mai bogat și mai nuanțat natura și geneza celei mai adînci dedublări din colțul nostru de univers, dedublarea materie-conștiință.

VALOAREA METODOLOGICĂ ACTUALĂ A TEORIEI HEGELIENE A CONCEPTULUI

DE

NADEJDA STAHOVSKI

De obicei contribuția lui Hegel la *metoda dialectică* este apreciată mai ales în comparație cu aportul epocii anterioare în acest domeniu sau în raport cu realizările clasicilor marxismului. În articolul de față ne propunem să schițăm cîteva direcții de valorificare a acestei contribuții din perspectiva problematicii filozofice contemporane.

Chiar o privire superficială asupra lucrărilor în care se valorifică elementele dialectice din sistemul idealist hegelian arată că ele, de cele mai multe ori, se sprijină pe teoria ființei și esenței din *Știința logicii*. Teoria conceptului este valorificată în sensul sesizării atît a legăturii elementelor cunoașterii cu obiectivitatea, cît și a elasticității conceptelor, a „trecerilor lor unul într-altul". De fapt cheia metodei hegeliene, în semnificația ei pozitivă și negativă, se află tocmai în *teoria conceptului*, pentru că „ființa" și „esența" nu sînt altceva decît treptele genezei conceptului. Deci chiar și din acest considerent teoria conceptului nu poate să nu ne ofere elementele suplimentare substanțiale pentru înțelegerea metodei lui Hegel.

Din păcate, această teorie a fost tratată cu preponderență în cadrul problematicii logicii, ceea ce *a îngustat valențele ei metodologice, general-filozofice*. În cele ce urmează ne propunem valorificarea unor asemenea valențe.

Hegel a observat în mod profund că metoda filozofică nu este altceva decît „însuși edificiul luat în esențialitatea lui", adică ea cere reproducerea prin concepte a *legăturilor esențiale* ale ansamblului realității. Opera sa reprezintă o întreprindere grandioasă (cu atît mai spectaculoasă și dramatică, cu cît a fost elaborată de pe pozițiile idealismului) de *refundamentare* a metodei filozofice printr-o nouă înțelegere a structurii realității, a „tabloului lumii", ceea ce a atras după sine o altă viziune asupra cunoașterii în raport cu realitatea și asupra *subiectului față de obiect*. Aceasta a însem-

Rev. filoz., **18**, 3, p. 269–284 București, 1971

nat şi găsirea unei rezolvări noi a străvechii probleme a raportului dintre unitatea realităţii şi varietatea calitativă a lucrurilor sensibile. Principiile soluţionării ei le găsim în teoria hegeliană a conceptului.

I. FUNCŢIA ONTOLOGICĂ A TEORIEI CONCEPTULUI CA TOTALITATE

Hegel continuă punctul de vedere a lui Spinoza asupra substanţei [1] (la Spinoza ea reprezenta principiul unităţii, rămas însă abstract, transcendent, legătura dintre lucruri fiind realizată prin cauzalitatea de tip mecanic). Filozoful german preia ideea substanţei ca principiu al unităţii, ca „realitate absolută şi determinantă", o declară gîndire pură şi o pune în mişcare. Prin mişcare se instituie structura internă a realităţii, exprimată prin categorii. Lumea lucrurilor materiale şi spirituale „finite" nu este altceva decît manifestarea mai mult sau mai puţin adecvată a acestei structuri şi este diferenţiată după gradul de adecvare faţă de ea. Conceptul fiind ultimul stadiu, acela al împlinirii, al dezvoltării structurii existenţei absolute, în teoria conceptului se află cheia acestei structuri şi a raporturilor dintre lucrurile materiale. Prin expunerea succintă a teoriei conceptului ne propunem relevarea modului în care Hegel a înţeles structurarea realităţii obiective.

În *Logica* mică, Hegel defineşte conceptul astfel: „Conceptul este *liberul însuşi*, *puterea substanţială*, fiinţînd pentru sine şi este *totalitate*, în care *fiecare* dintre momente este *întregul*, care este conceptul şi este pus ca nedespărţită unitate cu el. Conceptul este astfel în identitatea sa cu sine, *determinatul în şi pentru sine*" [2]. Unitatea realului se conturează în definiţia conceptului ca integralitatea lui. Hegel însuşi delimitează punctul său de vedere asupra întregului de înţelegerea anterioară a substanţei: „Conceptul nu e abisul substanţei amorfe sau necesitate ca identitate *interioară* a unor lucruri sau stări deosebite unele de altele şi delimitîndu-se unele de altele, ci el este, ca negativitate absolută, principiu formativ şi creator..." [3]. Categoriile de substanţă, necesitate, cauzalitate şi acţiune reciprocă reprezintă punctul „genezei imediate" a conceptului, în raport cu care el apare ca principiu integrator. „Logica obiectivă care consideră *fiinţ a*şi *esenţa*—scrie el—constituie..., propriu-zis, *expunerea genetică a conceptului*. Mai precis, *substanţa* este deja *esenţa reală*, sau *esenţa* întrucît e unită cu *fiinţa* şi a intrat în realitate... *Mişcarea dialectică* a *substanţei* prin cauzalitate şi acţiune reciprocă este deci nemijlocită *geneză a conceptului*, prin care e înfăţişată *devenirea* lui" [4]. De fapt, dacă simplificăm ideea lui Hegel, această devenire este menită să arate, sub forma dialecticii categoriilor abstracte, cum ceea ce apare ca existenţă independentă (fiinţa), impasibilă, aflată în raport exterior, cantitativ cu „altul", parcurge procesul de dezvoltare, mijlocire, constituire a interdependenţelor, formînd un întreg cu o anumită structură—conceptul. Treptele devenirii sînt trep-

[1] Cf. G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, partea a II-a, secţiunea I, cap. 1.
[2] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea întîi, *Logica*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p. 287.
[3] Idem, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966.
[4] *Ibidem*, p. 573—574.

tele creşterii „puterii" întregului asupra existenţei de sine stătătoare, prin integrarea ei în întregul articulat.

Pe treapta conceptului ca *totalitate*, ca un întreg organizat, constituit, forţa dominantă, „formativă şi creatoare" a *întregului* iese în prim plan : „Fiinţa şi esenţa sînt deci momentele devenirii lui, iar el este *baza* şi *adevărul* lor, ca identitate în care ele s-au pierdut şi sînt conţinute. Aceste momente sînt conţinute în concept fiindcă acesta e *rezultatul* lor, dar nu mai sînt aici ca *fiinţă* şi ca *esenţă*; această determinaţie ele n-o au, întrucît n-au reintrat în această unitate a lor" [5]. Aşadar, conceptul este privit de către Hegel mai întîi din punct de vedere *genetic*, apoi din punctul de vedere al *structurii sale interne*, ca structură a unei totalităţi în care articulaţia s-a realizat într-un anumit tip de integrare a fenomenelor izolate.

Principiul *structurii* conceptului ca *totalitate* este *unitatea dintre universal, particular şi singular*. Universalul exprimă aspectul unităţii totalităţii, iar momentele prin care acesta se prezintă ca „determinat", structurat sînt *particularul* şi *singularul*. Această unitate este expresia forţei integrative a conceptului ca totalitate de tip superior faţă de fiinţă şi esenţă, care, de asemenea, sînt totalităţi. Hegel subliniază că la nivelul esenţei „universalitatea, particularitatea şi singularitatea sînt, luate abstract (adică în afara totalităţii lor, care este conceptul — *N.S.*), acelaşi lucru cu identitatea, diferenţă şi temei" [6]. El insistă asupra faptului că momentele conceptului nu pot fi luate în mod izolat; „fiecare din momentele lui poate fi înţeles în mod nemijlocit numai din celălalt şi împreună cu ele" [7]. Din acest punct de vedere, identitatea, diferenţa şi temeiul apar în concept ca universal, particular şi singular în următorul raport : „... Universalul este identicul cu sine *în mod explicit*, în *înţelesul că* în el este conţinut totodată particularul şi singularul; mai departe, particularul este ce s-a deosebit, adică determinaţia, însă în înţelesul că e universal în sine şi că există ca singular. Tot aşa, singularul este înţelesul de a fi *subiect*, fundament, care conţine în sine genul şi specia şi este el însuşi substanţial. Aceasta este inseparabilitatea *pusă* a momentelor în diferenţa lor..." [8].

Abordînd conceptul ca totalitate în mod concret, în structurarea sa, Hegel îl priveşte din două unghiuri de vedere : cel al formei, al conceptului ca atare (subiectivitatea) şi cel al conţinutului, al realităţii conceptului (obiectivitatea). Luată din punctul de vedere al conceptului ca *formă*, unitatea dintre universal, particular şi singular se realizează printr-o anumită structură dinamică a judecăţilor şi silogismelor.

Judecata din punctul de vedere al subiectivităţii apare ca un anumit tip de legătură între lucruri exprimat în categorii. Astfel, vorbind de judecată în planul conceptului *subiectiv* (şi în această calitate ea este o anumită formă a cunoaşterii), Hegel insistă : „Orice lucru este o judecată, adică lucrul este *un singular* — care este în el însuşi o *universalitate*, adică o natură interioară — sau un universal, care este *singularizat*; universalitatea şi singularitatea se deosebesc în lucruri, dar sînt totodată identice una cu alta" [9]. Judecata exprimă unitatea cu accentul pe relaţia deose-

[5] *Ibidem*, p. 573.
[6] Idem, *Logica*, p. 294.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*, p. 294.
[9] *Ibidem*, p. 296.

bitoare a momentelor sale, care sînt puse ca fiinţînd pentru sine [10]; datorită judecăţii, singularul, deşi este determinat de universal prin particular, adică este momentul întregului, apare ca avînd caracterul determinat, fiecare fenomen avînd specificul lui calitativ.

Universalul integrează aceste momente, determinînd comportarea lor, în aşa fel încît ele, prin propria dialectică, se transformă într-un *sistem* de silogisme, ceea ce se defineşte în următorul fel : „Realul este unul, dar tot astfel el este separaţia momentelor conceptului, iar silogismul este *circuitul mijlocirii momentelor sale prin care realul* se pune ca unu"[11]. Tocmai pentru că silogismul este un asemenea tip de relaţie care comunică întregului caracterul unităţii articulate, el este privit de Hegel ca *„temeiul esenţial a tot ce este adevărat"*. Specificul silogismului ca tipul de integrare a momentelor constitutive în întreg constă în aceea că prin el fiecare dintre momente este determinat de întreg în aşa fel, *încît exprimă modalitatea* întregului : *„Orice este un silogism.* Orice este *concept* şi fiinţarea lui în fapt este diferenţa momentelor acestuia, aşa încît natura sa *universală* îşi dă, prin *particularitate*, realitate exterioară şi se constituie în acest fel ca reflexia negativă în sine, *ca singular*. Sau, invers, realul este un *singular* care prin particularitate se ridică la *universalitate* şi se face identic cu sine"[12].

Insistăm asupra faptului că aici singularul nu trebuie identificat cu un lucru concret-sensibil. Singularul la Hegel este o categorie *relaţională* şi care poate să fie înţeleasă numai prin raportarea la întreg. Prin singular, universalul devine concret, determinat, totalitate concretă şi nu abstracţie goală ; prin el, „conceptul intră în realitate". În sfera conceptului subiectiv, această relaţie este exprimată printr-un sistem de silogisme. În sfera *realităţii* conceptului, a obiectivităţii lui, raportul singular-universal apare ca un anumit tip de relaţie înăuntrul obiectului. În tratarea „conceptului singular", Hegel încearcă să deducă şi un „unu" ca element al simplei multiplicităţi. Această deducţie aparţine acelei categorii de deducţii pe care Lenin pe drept cuvînt le considera drept cel mai bun mijloc de „a produce dureri de cap". Ea este expresia încercării de a produce lucrul material din totalitatea ideală, ca rezolvînd în acest mod, evident idealist, problema unităţii dintre integralitatea lumii şi varietatea calitativă a lucrurilor. O asemenea soluţionare a dat naştere la multiple contradicţii, a căror analiză depăşeşte însă obiectul studiului de faţă.

Conceptul ca *subiectivitate* s-a dezvoltat în sistemul de silogisme cu o anumită arhitectonică (integrînd momentul «diferenţei » singularului într-o totalitate) şi trece în realitate, care este *obiectivitatea sa.* (Aici apare în modul cel mai vădit legătura cu tradiţia idealistă în general şi cea platonică în special: sistemul de silogisme nu numai că realizează aspectul integralităţii conceptului, dar dă naştere realităţii sale, care este obiectivitate, realitate a conceptului şi poartă pecetea originii sale din concept : „Obiectul este *silogismul* a cărui mijlocire a fost realizată şi, drept urmare, a devenit identitate nemijlocită"[13]). Luat ca atare, obiectul este şi el o totalitate, lumea obiectivă în general ; „dar obiectul are, deopotrivă, în el diferenţa, se descompune în sine într-o multiplicitate nedeterminată

[10] *Ibidem*, p. 296.
[11] G. W. F. Hegel, *Logica*, p. 312.
[12] *Ibidem*, p. 311—312.
[13] G. W. F. Hegel, *Logica*, p. 325.

(ca lume obiectivă) şi fiecare dintre *singulari* este de asemenea un obiect, o fiinţă în fapt, în sine, concretă, împlinită, de sine stătătoare"[14]. Obiectul luat în abstracţia de concept ca „formă", care îi conferă acestuia caracter de totalitate organizată, apare ca „lume multiplă în nemijlocita ei fiinţă determinată"[15].

Conceptul luat din punctul de vedere al *obiectivităţii* apare ca totalitate dezvoltată, însă în aspectul caracterului său nemijlocit. De caracterul nemijlocit ţine şi elementul multiplicităţii, generată de concept în ipostaza sa de singular ; de aceea obiectul apare drept „contradicţia absolută a deplinei independenţe a multiplului şi tot atît de deplinei neindependenţe a celor deosebiţi"[16]. Conceptul, dezvoltîndu-se ca unitate a subiectivităţii şi obiectivităţii, s-a constituit ca o totalitate articulată care „s-a întors la sine" din obiectivitatea sa şi, în acelaşi timp, este determinată de aceasta şi s-a ridicat la nivelul ideii. Lăsăm la o parte motivele complexe care l-au determinat pe Hegel să ajungă la o asemenea construcţie artificială. Remarcăm doar că numai ridicîndu-se la nivelul ideii, unde el este „concret" cu articulaţia dezvoltată, *conceptul devine baza unor asemenea totalităţi* în lumea „lucrurilor finite", în existenţa înstrăinată a ideii, care *realizează* unitatea dintre universal, singular şi particular. În sfera naturii, după părerea lui Hegel, o asemenea unitate nu este realizată, de aceea ideea eliberează din sine natura ca aspect al nemijlocirii conceptului.

Aceasta este, expusă schematic, teoria conceptului, dezvoltată de Hegel în *Logica* sa. Este teoria unei existenţe ideale, aspaţiale, absolute, care are funcţia de a fi, după expresia foarte reuşită a lui Glockner, „un model al lumii"[17]. Întrucît conceptul, ca totalitate articulată, desfăşoară determinaţiile sale într-un proces (aspaţial şi atemporal), întreaga realitate născută din el *nu este altceva decît totalitate a configuraţiilor materiale şi spirituale.* Ele se deosebesc prin raportul dintre singular şi universal, dintre întreg şi elementele prin care el există ca întreg şi se desfăşoară în spaţiu (în domeniul naturii) sau în timp, în domeniul spiritului, adică al sferei vieţii sociale a omului şi a cunoaşterii.

II. FUNCŢIA METODOLOGICĂ A CONCEPTULUI CA TOTALITATE

Dezvoltarea posthegeliană (şi mai ales contemporană) a ştiinţelor şi filozofiei ne îndreptăţeşte să descifrăm în teoria hegeliană a conceptului nu doar un fundament al sistemului metafazic idealist, iar în concept un model aprioric şi absolut al universului. În teoria conceptului şi-a găsit o expresie specifică şi dezvoltată *încercarea de a elabora un nou principiu metodologic* de abordare filozofică a realităţii, principiu care prin Marx a dobîndit fundamentul filozofic ştiinţific şi aplicarea sa adecvată la sfera vieţii social-istorice, principiu care în epoca contemporană devine predominant în ştiinţele concrete ale naturii şi societăţii. În diferitele sale aspecte, acest principiu e discutat în cadrul unor curente ale gîndirii contemporane (structuralism, funcţionalism, teoria sistemelor), fără

[14] Idem, *Ştiinţa logicii*, p. 711.
[15] *Ibidem.*
[16] Idem, *Logica*, p. 238.
[17] H. Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen, 1924, p. 64.

a-şi găsi încă o expresie filozofică sistematică. Este vorba de principiul *analizei structural-istorice.*

În literatura marxistă, meritul lui Hegel—„dialecticianul" a fost redus adesea la sesizarea unor legi ale dialecticii (cum ar fi legea unităţii şi luptei contrariilor, a transformării cantităţii în calitate etc.) pe care clasicii marxismului le-au eliberat de învelişul sistemului idealist şi le-au aplicat în analiza naturii şi a societăţii. Această înţelegere o atestă şi modul de tratare a categoriei totalităţii (fundamentată de Hegel în teoria conceptului), fie în sensul principiului prea general al organicităţii, fie în sensul principiului schematismului speculativ, bază a sistemului metafizic. Cea de-a doua interpretare este mai răspîndită în discuţiile actuale din literatura filozofică franceză. Momentul totalităţii ca „principiu teologic" este opus astfel momentului contradicţiei ca moment dialectic, fapt care conduce la o concluzie mecanicistă şi neconformă cu ceea ce a făcut de fapt Hegel : *contradicţia* este considerată categoria centrală a *metodei* hegeliane, iar *totalitatea* este privită drept categoria centrală a *sistemului* hegelian.

Pornindu-se de la această concluzie, se consideră că depăşirea idealismului, transformarea unei dialectici speculative şi dogmatice într-o metodă de cercetare ştiinţifică, ar reclama o inversare a perspectivei, adică *punerea pe primul plan nu a totalităţii, ci a contradicţiei.* O asemenea soluţie denotă o înţelegere simplificatoare a modului specific în care Hegel, în cadrul idealismului, şi-a dezvoltat dialectica. Se impune să precizăm mai întîi două chestiuni (de ordin faptic) : 1) contradicţia hegeliană nu este numai exclusiv principiul lumii finite, pe care o conduce spre pieire, ci şi *principiul dinamic al constituirii totalităţii,* care conduce spre dezvoltarea arhitectonicii interne a acestei totalităţi ; 2) categoria de totalitate la Hegel nu se identifică întru totul cu schematismul sistemului său „desăvîrşit".

Totalitatea se referă la treptele dezvoltării ideii logice, la ideea logică însăşi, dar şi la *formaţiile* „puse", instituite de mişcarea ideii logice în sfera finitului. În acest sens, cele din urmă pot fi denumite *sisteme* sau *structuri* (deşi Hegel nu foloseşte termenul) dinamice spirituale şi materiale, fiind desfăşurate în coordonate spaţiale şi temporale. De altfel şi natura este privită de Hegel ca o formaţie structurală spaţială în care structurile (mecanismul, chimismul şi organismul) se deosebesc printr-un *anumit tip de raporturi* atît înauntrul, cît şi între momentele interne şi întreg. În această privinţă citäm un pasaj care arată extrem de clar cît de departe a fost Hegel de reprezentările contemporanilor săi asupra specificităţii obiectului diferitelor ştiinţe. În *Filozofia spiritului* el face paralela dintre filozofi, care nu înţeleg că, deşi filozofia se ocupă totdeauna de unitate, „fiecare treaptă în progresul ei este o *determinare* specifică a acestei *unităţi concrete*"[18], şi fizicieni, care, deşi ştiu că proprietăţile sensibile sau materiile „se află în raport unele cu altele", nu înţeleg că este vorba de un raport specific pentru fiecare domeniu. El scrie : „Întrebarea e însă de ce natură este acest raport, căci specificul şi întreaga diferenţă a tuturor lucrurilor naturale, neorganice şi vii, ţin numai de *felul deosebit în care e determinată această unitate.* În loc însă de a recunoaşte această

[18] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului,* Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 399.

unitate în modalităţile deosebite ale determinaţiei sale, fizica obişnuită (implicit chimia) ia numai una din modalităţi, pe cea mai exterioară şi mai rea, anume agregarea, compunerea, o aplică singură la întregul şir al plăsmuirilor naturii şi îşi face astfel imposibilă înţelegerea oricăreia din acestea"[19].

Şi statul la Hegel este o structură integrată într-o structură superioară, istoria universală, fără a mai vorbi despre artă, religie, filozofie, care sînt manifestări şi mai adecvate ale ideii logice ca totalitate articulată[20]. Problema este în ce măsură în aceste structuri sînt surprinse raporturi reale. Evoluţia ştiinţei ne oferă acest criteriu. Totalitatea nu este deci la Hegel numai principiul care încătuşează dialectica. Însăşi dialectica este *dialectica totalităţilor*, iar „legile dialecticii", despre care se vorbeşte curent în materialismul dialectic, sînt la Hegel legi ale *constituirii şi dezvoltării totalităţilor*, indiferent dacă atenţia este concentrată asupra „întregului" sau a raporturilor din interiorul lui, asupra „deosebiţilor". Pe acest fond este semnificativă definiţia dialecticii dată de Hegel în *Filozofia dreptului*: „Principiul care pune în mişcare conceptul care nu numai dizolvă particularizările universalului, ci le şi *produce*, eu îl numesc *dialectică* ... (să nu uităm că universalul la Hegel exprimă aspectul totalităţii! — *N. S.*). Dialectica mai înaltă a conceptului înseamnă a produce determinarea nu numai ca o pură limită şi un contrariu, ci de a scoate şi sesiza din ea conţinutul pozitiv şi rezultatul prin care numai determinarea este dezvotare şi progres imanent"[21].

Dar, simultan, categoria de totalitate are şi rolul de a fi baza sistemului şi a tot ce e „metafizic", antidialectic la Hegel. Acest rol ea îl are cînd totalitatea apare ca „formă" a conceptului, luat ca modelul universal aprioric şi spiritual al lumii, ca existenţă absolută. Funcţia filozofiei de a înfăţişa un model al universului a provocat dintotdeauna tentaţia de a-l „reproduce" în categorii, în totalitatea sa (ceea ce face ca infinitului să i se pună graniţe). Din punct de vedere metodologic, aplicarea la univers a categoriei de totalitate serveşte drept bază sistemului idealist şi metafizic, mai ales atunci cînd totalitatea conceptului ca esenţă ideală a lumii lucrurilor finite şi-a dezvoltat structura internă categorială. Dezvoltarea conceptului s-a încheiat: ultimul sistem (la Hegel filozofia)

[19] *Ibidem*, p. 400.

[20] Neavînd posibilitatea în cadrul studiului de faţă să desprindem toate aspectele acestui principiu dezvoltate de Hegel şi cu atît mai puţin implicaţiile lor largi, subliniem doar faptul că Hegel are o viziune istorică-genetică asupra mişcării structurilor; această viziune îşi trage seva din cunoştinţe autentic ştiinţifice. Astfel, de pildă, *principiul „suspendării"*, „depăşirii" nu este altceva *decît expresia idealist-speculativă a principiului dezvoltării istorice a structurilor*. Ar fi foarte interesantă analiza *Filozofiei naturii* sub acest unghi de vedere, chiar dacă în ea se neagă dezvoltarea. Ca ilustrare a celor de mai sus aducem un citat din *Logica mică*, unde el vorbeşte despre păstrarea raportului mecanic şi în formaţiunile superioare ale obiectului: „Nu este... nimic de obiectat dacă şi în afara domeniului mecanicii propriu-zise, ca, de pildă, în fizică şi fiziologie, privirea este îndreptată asupra acţiunilor mecanice... numai să nu se treacă cu vederea că înăuntrul acestor domenii legile mecanismului nu mai sînt factorul hotărîtor, ci că ele apar numai cu rol subordonat. La aceasta se adaugă... observaţia că, acolo unde în natură funcţiile mai înalte, cu deosebire cele organice, suferă într-un fel sau altul o tulburare sau o oprire în activitatea lor normală, îndată mecanismul, pînă aici subordonat, devine dominant... Şi în domeniul lumii spirituale mecanismul îşi are locul său, totuşi iarăşi numai subordonat" (*Logica*, p. 332).

[21] G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 56.

care reproduce adecvat această structură este ultima treaptă care încheie succesiunea totalităţilor „lumii lucrurilor finite", deci încheie istoria. Tocmai acest lucru credem că îl are în vedere D. D. Roşca cînd scrie : „Conceptul de totalitate organică, concept care răsfrînge perfect imaginea hegeliană a lumii luate în integralitatea ei şi, în consecinţă, una din ideile de bază ale doctrinei, postulează o totalitate închisă, încheiată"[22]. Aşa este cazul conceptului „concret" cu toate determinaţiile dezvoltate, „ideea absolută".

Faptul că în lumina ştiinţei contemporane structurile materiale — formele de mişcare ale materiei — care se dezvoltă, se constituie şi îşi epuizează posibilităţile pot să fie privite, *în anumite limite*, ca atingînd punctul organizării încheiate, cu variaţii neesenţiale, nu este acelaşi lucru cu universul ca totalitate. Conceptul hegelian ca model spiritual al lumii face ca ciocnirile dialectice să se desfăşoare într-un cadru limitat (impus de realizarea acestui model) şi să se desăvîrşească în imuabilitatea cunoaşterii absolute.

Din punct de vedere *gnoseologic, metoda hegeliană are acelaşi izvor ca şi „sistemul"*. Sesizarea faptului (cu rădăcini şi în progresul ştiinţelor, şi în practica socială) că *realitatea este constituită din sisteme structurate în mod diferit* (şi care se dezvoltă prin lupta contrariilor) *este baza metodei dialectice a lui Hegel*. Absolutizarea structurii unei sfere spirituale, cea a formelor logice de cunoaştere, smulgerea ei din contextul dezvoltării altor structuri materiale şi spirituale, transformarea ei în modelul aprioric al universului, face ca o idee rodnică să devină baza „sistemului" idealist-metafizic. Această absolutizare constituie rădăcina *gnoseologică* a formei specifice de idealism care este idealismul lui Hegel, şi face ca principiile metodei noi să apară într-o formă limitată şi plină de inconsecvenţe.

III. TOTALITATEA ŞI SUBIECTUL ACŢIUNII

Hegel este primul care nu numai a afirmat un principiu metodologic nou de abordare a existenţei naturale, sociale şi umane, ci a şi încercat să-l concretizeze, folosind datele ştiinţelor contemporane lui. Chiar luat în cadrul idealist al sistemului său, acest principiu i-a permis lui Hegel să obţină un progres substanţial în soluţionarea multor probleme de ordin general-teoretic. Vom încerca să arătăm acest lucru analizînd principiul rezolvării *raportului dintre subiect şi obiect*, aşa cum apare el în *Logică*, în capitolul „Teleologia". Cheia problemei raportului obiect-subiect, deci „modelul" de rezolvare a acesteia (de altfel ca a tuturor problemelor), se află în teoria conceptului.

Mai întîi menţionăm că în definiţia generală a obiectului acesta este **realitatea conceptului** *ca totalitate articulată, un sistem structurat* (facem abstracţie de teza idealistă că această totalitate este creată de conceptul subiectiv ca formă) : „Această *realizare* a conceptului, în care universalul este această totalitate *una*, reîntoarsă în sine, ale cărei diferenţe sînt şi ele, iarăşi, această totalitate şi care, prin suprimarea mijlocirii, s-a deter-

[22] D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 208.

minat ca unitate *nemijlocită*, este obiectul"[23]. În această definiţie abstractă obiectul nu este altceva decît „lumea obiectivă în genere", care are atît aspectul multiplicităţii, cît şi al unităţii, el este „unitate universală, conţinînd în sine nu doar diferenţe reale, ci pe acestea ca totalităţi"[24]. De fapt, obiectivitatea este acelaşi concept, *însă privită în funcţia sa ontică*. Definiţia amintită se concretizează în procesul *dezvoltării obiectului*, care reproduce dezvoltarea conceptului subiectiv.

Deci obiectul nu este ceva „dat", ci *se dezvoltă*. Dezvoltarea obiectului nu este altceva decît procesul devenirii sale ca sistem articulat care trece prin mecanism, chimism şi teleologie. Ca şi în cazul subiectivităţii, treptele de dezvoltare ale obiectului se deosebesc, după Hegel, prin faptul că ele reprezintă *raporturi diferite* între singular, particular şi universal (care, după Hegel, din punctul de vedere al formei, „nu sînt altceva decît diferite figuri ale silogismului"). Ca existenţă exterioară în care este întruchipată realitatea conceptului, mecanismul, chimismul ca obiectivitate (la care Hegel, în *Filozofia naturii*, va adăuga şi organismul ca trecere spre spirit) reprezintă sisteme ale naturii cu diferite tipuri de interacţiune între corpuri materiale[25] (aici apare în mod foarte pregnant funcţia conceptului-model, acesta fiind însă „reprodus" în mod neadecvat, în mecanism şi chimism). Comun acestor sisteme este, după Hegel, faptul că ele nu sînt capabile de autodeterminare şi că singularul nu exprimă modalitatea întregului universal.

Numai raportul teleologic realizează o structură a obiectului în care singularul exprimă în mişcarea sa universalul, structură care realizează unitatea subiectivului şi a obiectivului. „Raportul teleologic" este baza realizării „conceptului obiectiv" în sfera activităţii social-istorice a oamenilor, în acţiune şi cunoaştere. Obiectul apare aici în calitate de categorie social-istorică. În capitolul „Teleologia" la care ne referim, obscuritatea hegeliană pare să atingă culmea. Şi, totuşi, cîteva idei de valoare teoretică fundamentală se conturează. O idee de bază este aceea că, în sfera acţiunii şi cunoaşterii umane, obiectivitatea ca totalitate organizată, realitate de care ţine omul, este *produsul activităţii* social-istorice a oamenilor[26]. În capitolul în discuţie sînt abordate de fapt (făcîndu-se abstracţie de cadrul concret, social-istoric) *elementele fundamentale ale activităţii* prin care se creează *obiectivitatea* social-istorică. Obiectul aici apare ca rezultat al unei activităţi care presupune un *scop*, un mijloc şi care are drept rezultat *scopul* înfăptuit.

Dar aceste elemente sînt tratate în capitolul „Teleologia" pe două registre, din unghiul a două planuri : 1) la nivelul schematismului deducţiei, al categoriilor în sfera gîndirii pure, nivel esoteric, şi 2) cu referiri la sfera activităţii umane finite, la aspectul *exoteric* al conceptului. În primul plan, scopul urmărit este acela de a se trece conceptul ca totali-

---

[23] G. W. F. Hegel, *Logica*, p. 324—325.

[24] *Ibidem*, p. 326.

[25] Este interesant de remarcat faptul că felul în care Hegel vede obiectivitatea ca domeniu al naturii are asemănări cu felul în care concepe „structura" Claude Lévi-Strauss şi cum o înţeleg şi alţi gînditori, ca, de pildă, Gurvitch. Această asemănare, după părerea noastră, se explică, în esenţă, prin faptul că Hegel *neagă dezvoltarea naturii ca totalitate în timp*.

[26] Hegel nu va reuşi „să împace" teza aceasta cu teza preexistenţei, în sfera logică, a structurii realizate de oameni. În analizele concrete (din *Fenomenologia spiritului* şi *Filozofia istoriei*) apare în mod deosebit de flagrant contradicţia dintre aceste teze.

tate, nevătămat, prin obiectivitatea lucrurilor materiale finite, de a demonstra nimicnicia şi caracterul perisabil al acestora, ca şi puterea ideii (adică a conceptului ca totalitate, eliberat de obiectivitatea lucrurilor, a nemijlocirii sale) asupra obiectivităţii, caracterul determinant al acesteia. Scopul celui de-al doilea plan, este de a se afirma această totalitate ca integralitate în sfera activităţii finite a oamenilor, în istoria lor exotericâ. De fapt referirile la istoria exotericâ ne ajută să înţelegem rădăcinile pământene ale misterului speculaţiei de la nivelul esoteric.

Să vedem cum apar aceste elemente fundamentale ale activităţii umane în definiţiile abstracte de la nivelul *„esoteric"* al analizei hegeliene. Scopul este „conceptul însuşi în realizarea sa" şi, ca atare, „activitatea infinită în interiorul său", iar *mijlocul* este un obiect „determinat conform conceptului" sau mijlocirea scopului cu sine în obiect. Mijlocul este îndreptat, în procesul activităţii, împotriva „obiectivităţii exterioare, generale", iar rezultatul, adică scopul înfăptuit, este „suspendarea obiectivităţii prin obiectivitate"[27]. Influenţa deformatoare a schematismului sistemului se vădeşte în aceea că faptul obiectiv al unităţii dintre scop, mijloc şi rezultatul activităţii, în totalitatea socială, este prezentat ca fiind manifestarea unui raport între diferite figuri ale *silogismului*[28].

Definiţiile abstracte de mai sus se caracterizează la nivelul planului *exoteric* în următorul fel : oamenii cu scopuri finite subiective (sau „subiectul scopului") au în faţa lor o lume mecanică, chimică (obiectivitate generală, abstractă a lucrurilor materiale), faţă de care activitatea lor se comportă ca faţă de ceva dat. „Subiectul scopului", oamenii, intră în raport cu obiectivitatea naturii, pe care o face, prin activitate, conformă scopului (deci conformă caracterului determinat, intern al acestuia). Obiectul, transformat prin această activitate în mijloc, este îndreptat împotriva obiectelor naturii — obiectivitate îndreptată împotriva obiectivităţii. Este evident că drept model pentru categoriile de scop şi mijloc a servit *activitatea oamenilor cu unelte*. Hegel însuşi indică această legătură, vorbind despre superioritatea mijlocului faţă de scopurile subiective ale oamenilor : „Mijlocul este *superior* scopurilor *mărginite* ale finalităţii *exterioare*, plugul e mai demn de consideraţie decît sînt nemijlocit foloasele pe care el ni le procură şi în scopul cărora el există. Unealta se păstrează, în timp ce satisfacţiile nemijlocite trec şi sînt uitate. Datorită uneltelor sale are omul puterea asupra naturii exterioare, chiar dacă prin scopurile pe care le urmăreşte el este mai curînd atîrnător de ea"[29]. Prin aplicarea

---

[27] Cf. *Ştiinţa Logicii*, cap. „Teleologia".

[28] Lenin (studiind *Ştiinţa logicii*) atrage atenţia că ideea lui Hegel asupra raportului scop-mijloc-scop înfăptuit şi figurile silogismului nu este lipsită de sens în măsura în care figurile logice fixează raporturile constante ale activităţii umane : „Cînd Hegel se străduieşte — iar uneori chiar se încordează şi se opinteşte — să încadreze în categoriile logicii activitatea umană îndreptată spre un scop anumit, spunînd că această activitate este un « silogism » (Schluß), că subiectul (omul) joacă rolul unui « termen » în « figura » logică a « silogismului » etc., *în acest caz avem de-a face nu numai cu o interpretare trasă de păr, nu numai cu un joc. Aici este vorba de un conţinut foarte profund, pur materialist. Trebuie răsturnat...*" (V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 161). Dar „opintirea" în discuţie mai ascunde un aspect descifrabil, raţional : silogismul, precum s-a văzut, este, după Hegel, forma care realizează singularul în universal (totalitate) ; deci aici este implicată ideea că *raportul dintre mijloc şi scopul înfăptuit mediat de activitate se desfăşoară în cadrul întregului structurat.*

[29] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 749.

mijlocului împotriva obiectivității naturii are loc suspendarea acesteia (deci includerea momentului existenței de sine stătătoare a lucrurilor în totalitatea superioară). Acesta este sensul formulei „suspendarea obiectivității prin obiectivitate". Astfel Hegel scrie : „Conceptul, înainte de toate, s-a liberat pe sine spre a fi el însuși și și-a dat ca realitate numai *o obiectivitate abstractă*. Dar procesul ... cunoașterii și ... acțiunii finite face din această generalitate, inițial abstractă, totalitate, prin ceea ce ea devine obiectivitate completă"[30]. Hegel urmărea un țel foarte dificil : a deduce principiul integralității structurate ca entitate spirituală (și care reprezintă esența sferei sociale) din automișcarea ideii logice și, totodată, să prezinte această integralitate ca rezultat al activității oamenilor. De aceea, analizînd scopul înfăptuit, el deduce printr-o scolastică „întunecată" o suspendare dublă a obiectivității : întîi suspendarea obiectivității naturii, iar apoi suspendarea obiectivității materiale în general, adică a *materialității* „scopului înfăptuit", care este „obiectivitatea completă" a sferei sociale. Rezultatul celei de-a doua suspendări este spiritul ca esență a sferei social-umane.

Deci, în sfera exoterică, oamenii — cu ajutorul uneltelor — *creează obiectivitatea completă* (realitatea social-istorică). Dar aici oamenii urmăresc scopuri individuale, „subiective", iar rezultatul nemijlocit al activității fiecăruia are, de asemenea, forma lucrurilor materiale finite. Însă produsul de ansamblu al activității lor este o totalitate organizată, care se mișcă după legi proprii, adică, spune Hegel, are ca scop conceptul însuși ; ceea ce înseamnă dezvoltarea totalității însăși, respectiv „activitatea infinită" a conceptului, conform definiției sale de la nivel esoteric. Hegel merge foarte departe cu intuiția sa : ca element *integrator*, care „suspendă" caracterul subiectiv al scopurilor individuale dintr-un întreg (cu principiu propriu de mișcare), este indicat *tocmai mijlocul*. Contextul teoretic general de fundamentare este idealist, dar tot atît de pregnant este și izvorul real, materialist de inspirație ale acestui model explicativ. Și anume, după Hegel, mijlocul îndeplinește funcția integratoare amintită, nu pur și simplu pentru că este obiect, ci fiindcă el este un obiect determinat conform conceptului. Luată în sine, izolată, această formulare pare opacă, dar pe fondul teoriei conceptului și al soluției date ulterior de marxism ea poate fi descifrată astfel : unealta, fiind materializarea modelului de acțiune în care se fixează posibilitățile și limitele dinamice ale sistemului la un stadiu istoric dat, reprezintă mijlocul prin care activitatea unui individ cu scopuri „subiective" se integrează în sistemul acțiunii sociale și începe „să lucreze" după legile acestuia. Oare apelul la speculație nu reprezintă o modalitate de compensare a neputinței de a se explica științific în acel moment legile genezei și funcționării sistemului social? În orice caz, speculația lui Hegel este „foarte inteligentă" și reprezintă unul din locurile în care se aplică întru totul remarca lui Lenin că un idealism inteligent este mai bun decît un materialism prost.

Cele spuse ne conduc spre concluzia că „subiectul acțiunii", care transformă obiectivitatea naturii în obiectivitate completă a sferei sociale, este întregul, omenirea în istoria ei. Un individ are rol de subiect în măsura în care el ține de acest întreg (de fapt, este vorba de stat ca organism

[30] *Ibidem*, p. 761.

social, ca sistem structurat). Astfel, problema raportului dintre subiect şi obiect se concretizează la Hegel ca problema structurii dinamice a întregului, creat de oameni, iar problema *omului ca subiect* se conturează ca problema legăturii activităţii sale cu activitatea şi cu produsul activităţii „totalităţii", a societăţii.

IV. SUBIECTUL CUNOAŞTERII

Începînd cu Feuerbach, Hegel a fost criticat pe drept că în *Logica* sa a rupt gîndirea de omul concret (Feuerbach) şi de omenire în general (Marx). Totuşi să nu uităm că „ruperea gîndirii de om" i-a permis lui Hegel să depăşească obsesia individului singular, care realizează pe planul intelectului său începînd de la zero (*tabula rasa*) toate formele cunoaşterii, care de fapt au fost elaborate în practica istorică a omenirii. Iar pe planul filozofiei practice această „rupere" i-a permis lui Hegel să pună în evidenţă caracterul obiectiv, de sine stătător şi determinant al rezultatelor activităţii colective a oamenilor faţă de un individ singular. Desigur, „conceptul subiectiv" este „sistemul dinamic" al formelor gîndirii logice, pe care Hegel l-a rupt de individ şi l-a transformat în lumea „gîndurilor pure"[31]. De asemenea a atribui forţă formativă conceptului înseamnă idealism. Însă forma pe care a îmbrăcat-o acest idealism ne arată că ea *se hrăneşte dintr-un fapt real*, că, deşi cunoaşterea este în fiecare moment realizată de un individ, pe planul cunoştiinţei individuale aceasta pune în mişcare, aplică obiectului necunoascut *un sistem* de cunoştinţe, care exprimă experienţa socială anterioară, încadrată în sisteme de concepte-teorii, dacă este vorba de cunoaşterea ştiinţifică, sau un sistem de reprezentări, noţiuni şi credinţe, dacă este vorba de conştiinţa comună. De altfel, în cercetarea modernă acest caracter social apare deja în mod nemijlocit. Nu este greu de recunoscut bazele pămîntene ale forţei creatoare ale conceptului ca totalitate, luat în latura sa „formală", ca latură a „subiectivităţii". Deci abstracţia faţă de indivizii reali este nu numai posibilă, ci şi *necesară în anumite limite*. Iar Hegel este idealist pentru că marchează depăşirea acestor limite, pentru că nu s-a putut menţine în cadrul lor, ceea ce l-a dus deseori la denaturarea raporturilor reale.

La nivelul *Logicii*, al conceptului în sfera metafizicii, unde raporturile reale, sesizate de Hegel, sînt definite la un nivel extrem de abstract şi cel mai mult afectate de influenţa deformatoare a schematismului impus de poziţia idealistă, rodnicia principiului dialectic, afirmat în teoria conceptului, este puternic umbrită. Acesta se concretizează însă şi îşi manifestă valenţele atunci cînd Hegel atacă (în *Filozofia spiritului*) realitatea social-umană nemijlocită. Este semnificativ (şi nu numai pentru „sistemul idealist") că Hegel cuprinde într-un *singur sistem integral toate zonele existenţei umane*. De aceea H. Glockner a şi denumit *Filozofia*

[31] Astfel, nici structura conceptului subiectiv (care este baza întregului schematism artificial al „sistemului" hegelian) nu este un artificiu. G. Klauss susţine că axiomele şi regulile logicii contemporane predicative nu sînt „altceva decît structura formalizată a dialecticii universalului, particularului şi singularului", care se pretează la modelare cibernetică (cf. *Hegel und Dialektik in der formalen Logik*, în „Deutsche Z.f.Ph.", 1963, nr. 12, p. 1502). Sesizarea acestui principiu a fost însă absolutizată de Hegel.

spiritului „Welt-Wissenschaft", știință a lumii[32]. Categoria de *spirit* are și ea rădăcini în teoria conceptului. Ea se conturează *ca formă, în care conceptul absolut își afirmă structura sa în toate domeniile lumii umane*[33]. Pe planul fenomenului, al existenței exoterice a conceptului, unitatea originară a acestuia — dintre subiectivitate și obiectivitate — nu se manifestă : pe de o parte, este conștiința, simpla universalitate a eului (întruchipînd conceptul ca formă), la început încă pentru-sine, lipsită de determinații și avînd numai puterea infinită negativă față de realitatea finită materială ; pe de altă parte, este obiectivitatea, existență multiplă în-sine, independentă față de eu, respectiv față de conștiința singulară. În *Filozofia spiritului*, Hegel vrea să arate cum spiritul, *dedublat* în acest fel, se reconstruiește pe sine în procesul cunoașterii și al activității umane ca unitate a singularului și universalului. Astfel el se constituie mai întîi ca esență a structurilor ideale și materiale în sistemul cunoașterii, în formațiuni social-politice, apoi în știința filozofică, genul superior al cunoașterii, respectiv în cunoașterea absolută, care reproduce, structura conceptului în mod nemijlocit adecvat, și anume în categorii. Marele dialectician încearcă expunerea — mai întîi genetică, apoi logică și istorică — a structurilor menționate mai sus[34] propulsate de spirit, care prin ele se realizează ca totalități și totodată își cunoaște structura sa ca structură a conceptului.

Totalitățile integrale cuprinse de spirit sînt : spiritul *subiectiv* (manifestarea conceptului sub aspectul lui ca formă), spiritul *obiectiv* (unde se realizează obiectivitatea conceptului pe trepta raportului teleologic) și spiritul *absolut* (unitatea celor de mai sus în cunoașterea absolută, culminînd în filozofie). De fapt, aici este analizată o totalitate, însă cu accentul pe diferitele ei aspecte, în dezvoltarea lor istorică, ca totalități. Așa procedează *Hegel*, fie că este vorba de spiritul subiectiv (respectiv spiritul cunoscător, care cuprinde sfera cunoașterii umane, inclusiv conștiința individului singular) înăuntrul căruia „ia naștere, pentru el, totalitatea *ideală* a Ideii"[35], fie de spiritul obiectiv ca sferă a *„realității*, ca *o lume* pe care el trebuie s-o înfăptuiască și care a fost înfăptuită de el"[36], sfera activității sociale în formele ei social-istorice ; fie de spiritul absolut „în unitate ... a obiectivității spiritului și a idealității lui, adică a conceptului său..."[37] și care este artă, religie și filozofie. Însăși Hegel atrage atenția că este vorba de integralități organic legate între ele. Astfel el scrie despre spiritul subiectiv și obiectiv : „Distincția spiritului subiectiv și a celui obiectiv nu trebuie privită... drept rigidă. Chiar de la început trebuie să luăm spiritul nu ca pur concept, ca ceva pur subiectiv, ci... ca o unitate a subiectivului și a obiectivului, și fiecare pas mai departe, de la acest început, este o trecere peste prima subiectivitate simplă a spiri-

---

[32] H. Glokner, *op. cit.*, p. 64.

[33] Și la baza naturii organice și anorganice stă spiritul, dar aici el e legat de elementul materialității, e scufundat în ea. De aceea natura (mai ales natura vie) reprezintă numai *geneza* spiritului în lumea finită.

[34] Însăși această încercare merită o analiză specială.

[35] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, p. 30.

[36] *Ibidem.*

[37] *Ibidem.*

tului, un progres în dezvoltarea realității, adică a obiectivității lui. Dezvoltarea aceasta dă naștere la un șir de formații..."[38].

Prima idee care se impune din această concepție este aceea a unității dintre cunoaștere, viața social-politică și ceea ce noi numim azi formele conștiinței sociale — arta, religia, filozofia — în cadrul unui întreg, cel din urmă însă fiind determinat la idealistul Hegel de structura conceptului. Conform teoriei conceptului, fiecare formă a realității, determinată de aspectele amintite mai sus ale spiritului, trebuie să aibă caracterul de totalitate.

Din acest punct de vedere (al „totalității") ne vom referi doar la *spiritul subiectiv*. De obicei acesta este redus la individ ca subiect al cunoașterii, la eu, la conștiință. Aici sînt necesare însă unele precizări esențiale, care scot la iveală ceea ce aduce metoda dialectică hegeliană nou în înțelegerea naturii cunoașterii și a subiectului cunoscător. Conform concepției idealiste a lui Hegel, înăuntrul spiritului subiectiv „ia naștere pentru el totalitatea ideală a ideii". Mecanismul constituirii totalității ideale îl reprezintă *idealizarea* și *manifestarea*[39]. La Hegel, de fapt, evoluția eului ca subiect cunoscător în raport cu realitatea sparge granițele individului singular. Subiectul cunoscător se constituie ca unitate dezvoltată a singularului și universalului, drept bază a sistemului de cunoștințe, realizat de indivizi în procesul istoric. De aceea, deși eul singular este acela care realizează actul cunoașterii, „*spiritul concret*" (ca structură care depășește eul individual), el este acela care „se determină pe sine spre cunoaștere". Deci subiectul cunoașterii este spirit ca atare, organizat ca sistem și ca proces dinamic de cunoștințe. În *Fenomenologia spiritului* există un fragment, semnificativ în această privință, în care se vorbește despre necesitatea de a ridica pe om la nivelul punctului de vedere științific: „Sarcina de a conduce pe individ de la punctul său de vedere necultivat la știință trebuie înțeleasă în sensul ei general *și individul universal*, spiritul conștient de sine, *trebuie considerat în formarea sa*. În ceea ce privește relația acestor doi, în individul universal fiecare moment se arată în felul în care își capătă formă concretă și o configurație proprie. Individul particular este spiritul incomplet, o figură concretă în a cărei întreagă existență domină o singură determinație și în care celelalte sînt date în trăsături șterse"[40].

Spiritul ca „individul universal" nu este altceva decît sistemul de cunoaștere istoricește determinat. Progresul cunoașterii nu este altceva decît înaintarea acestui sistem, în așa fel încît cunoștințele noi, realizate de indivizi, sînt înglobate în sistem, care le determină forma și totodată, prin ele, acesta se reorganizează. Eul unui singur individ nu poate cuprinde tot acest sistem, de aceea fiecare individ realizează doar un moment din mișcarea sistemului. Individul singular nu începe procesul cunoașterii pe un „loc gol", așa după cum credeau empiriștii, nici nu are idei înnăscute, cum credeau raționaliștii. Prin educație și instrucțiune „spiritul universal se realizează în indivizi"; aceștia își însușesc un anumit aspect din sistemul

---

[38] *Ibidem*, p. 39.

[39] Conținutul acestor categorii l-am analizat succint în *Contribuția lui Hegel la problema esenței omului*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 11.

[40] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 22—23 (subl. ns.).

de cunoştinţe anterioare şi îl aplică drept criteriu în cunoaştere, ceea ce impune anumite limite, pe care cunoaşterea, istoriceşte determinată, nu le poate depăşi. Individul care acţionează ca un „sistem deschis" *este determinat deci de întregul sistem* şi totodată aportul său influenţează configuraţia şi articulaţia acestuia în mai mare sau mai mică măsură.

Fiecare progres real al cunoaşterii, realizat de indivizi, nu este o simplă adăugire, ci *reorganizarea întregului* sistem în aşa fel, încît treptele anterioare devin momentele noii configuraţii, dar fiecare din aceste momente „este el însuşi o formă individuală întreagă şi nu va fi considerat în mod absolut decît în măsura în care determinaţia sa este privită ca un întreg sau concret sau dacă întregul va fi privit în particularitatea acestei determinări"[41]. Prin urmare, indivizii sînt subiecţi ai cunoaşterii în măsura în care ei sînt *momente funcţionale*, organe ale sistemului de cunoaştere, cu legi proprii de dezvoltare, iar *subiectul* adevărat este acest întreg, spiritul, „individul universal". Oricît este de încărcată cu elemente idealiste, această soluţie constituie o *cotitură radicală* de la *viziunea atomistă-metafizică* asupra cunoaşterii (atît a subiectului ei, cît şi a formei şi conţinutului ei) spre o *viziune* asupra cunoaşterii, care, în principiile ei generale, este *genetică-structurală*.

★

Aspectele viabile ale teoriei hegeliene a conceptului, tratate în studiul de faţă, pot susţine următoarele concluzii, mai puţin relevate şi exploatate în exegeza hegeliană : 1) această teorie, în conţinutul ei pozitiv, reprezintă o componentă definitorie în fundamentarea hegeliană a metodei dialectice ca abordare sistemică, structural-genetică a realităţii ; 2) categoria de spirit (ca ipostază a conceptului) trebuie valorificată ca prefigurare idealistă a tratării structural-genetice a fenomenelor sociale-umane ; 3) într-o asemenea concepţie metodologică, subiectul acţiunii şi al cunoaşterii este însuşi întregul, explicat, la rîndul său, ca produs al activităţii indivizilor. Aceste idei fac parte din mesajul teoretic principal al filozofiei hegeliene şi nu reprezintă un produs indirect sau accesoriu al acesteia. Iată de ce credem că nu greşim dacă apreciem că în teoria conceptului a lui Hegel s-a creat prima *încercare* de fundamentare conştientă şi amplă a direcţiei metodologice structural-genetice[42].

Subliniem această prioritate din două considerente. În primul rînd, în actuala dezbatere în jurul structuralismului, aprofundarea contribuţiei hegeliene pozitive în acest domeniu reprezintă o bună şcoală pentru prevenirea unor confuzii şi pseudodileme parcurse şi depăşite încă de Hegel, cu atît mai mult cu cît critica metodelor mecaniciste-cantitative de cunoaştere desfăşurată în filozofia nemarxistă contemporană (de exemplu în „filozofia vieţii" şi în „fenomenologie") nu a adus elemente

---

[41] *Ibidem*, p. 23.

[42] Am pregătit această concluzie într-o suită de studii : *L. Feuerbach-critic al idealismului hegelian* (1965), *Contribuţia lui Hegel la problema esenţei umane* (1968) şi *Filonul hegelian în evoluţia tînărului Marx* (1968).

calitativ noi față de critica hegeliană a metafizicii și, în plus, s-a soldat cu recidiva idealismului subiectiv, așa încît comparația cu Hegel este în favoarea acestuia din urmă. În al doilea rînd, studiul lui Hegel și din perspectiva arătată permite filozofilor marxiști să ia încă o dată act de conștiință, de faptul că la înseși originile marxismului *metoda dialectică și abordarea structural-genetică reprezintă un tot unitar*. Deci orientarea metodologică a gînditorilor contemporani nu face decît să actualizeze ceea ce se afla în însuși fundamentul teoriei marxiste. Și valorificarea acestui aspect al contribuției lui Hegel nu are doar o valoare istorică, ci reprezintă un catalizator pentru aprofundarea conceptelor și sensurilor principale actuale ale acestei orientări metodologice. Fiind preocupați de semnificațiile de mai sus ale teoriei hegeliene a conceptului și a spiritului, a fost inerent să menționăm doar punctele nodale și viabile ale demersului hegelian, multe verigi intermediare (chiar importante) fiind omise, ceea ce într-un alt cadru mai amplu de expunere se poate evita.

DISCUŢII

ELEMENTE PENTRU O METODĂ DE STUDIU A TEXTELOR UTILIZÎND DEOPOTRIVĂ ANALIZA STRUCTURALĂ LINGVISTICĂ A POVESTIRII[1] ŞI ANALIZA FUNDAMENTALĂ

DE

ANDRÉ NIEL (Franţa)

COMENTARIU ANALITIC

O importantă mişcare de „critică nouă" se dezvoltă de la începutul secolului sub influenţa psihanalizei, a lingvisticii şi a fenomenologiei. „Se va folosi din ce în ce mai mult în domeniul criticii—scrie R.E. Jones în lucrarea sa *Panorama de la Nouvelle Critique en France*—analiza inconştientului, analiza sociologică şi chiar antropologia şi metafizica, împreună bineînţeles, cu disciplinele istorice tradiţionale"[2].

Problema care se pune astăzi pedagogilor şi studenţilor este următoarea: *cum şi în ce măsură metodele folosite de critica nouă pot servi în predarea literaturii şi în studiile literare?*

Unii pedagogi regretă, pe bună dreptate, „deprecierea din ce în ce mai evidentă a explicaţiei de text"[3]; totodată, reînnoirea criticii literare se întemeiază tocmai pe o reîntoarcere la text. Se impune însă o distincţie, dacă nu vrem să sporim dezordinea ideilor, acest preţ provizoriu al progresului în orice perioadă de mutaţie culturală. Tradiţionala *explicaţie de text* nu a fost, după părerea noastră, modificată nici în spiritul şi nici în metodele sale sub influenţa criticii noi. Acest exerciţiu constă în punerea în evidenţă a valorilor, a semnificaţiilor voluntare şi a perspectivelor textului prin studiul stilului, al vocabularului şi prin istoria literară. Orice recurs la discipline ce nu sînt exclusiv literare nu poate aduce decît perplexitate şi confuzie. „Explicaţia de text—scrie excelent Marie-Claire Ropars—,

---

[1] Vezi *L'Analyse structurale du Récit* (*Recherches sémiologiques*), Simposium publicat în revista „Communications", Paris, Seuil, 1966, nr. 8.

[2] R. E. Jones, *Panorama de la Nouvelle Critique en France, de Gaston Bachelard à Jean-Paul Weber*, Paris, S.E.D.E.S., 1968, p. 354.

[3] M. C. Ropars-Wuilleunier, *Pour une Défense de l'Explication de texte*, în „Le Français dans le Monde", Paris, Hachette, 1967, nr. 52, p. 11.

Rev. filoz., 18, 3, p. 285–304, Bucureşti, 1971

spre deosebire de celelalte forme de analiză, rămîne de partea lecturii, a perceperii operei; ea se situează... în inima limbajului și în același timp cît mai aproape de ceea ce este inexprimabil... și se reazemă pe metode obiective; dar, urmînd desfășurarea textului, ea se apropie foarte mult de o prezență subiectivă pe care o sesizează... în efectele sale oferite privirii și a căror geneză o explorează... Ea procedează la o recreare a operei, dar chiar în momentul cînd aceasta se compune..." [4].

Descoperim de îndată ceea ce îndepărtează toată critica nouă de un asemenea punct de vedere: textul nu mai este considerat *în el însuși*, ca propria sa finalitate, ci ca un instrument pentru a ajunge la semnificații mai profunde și ascunse. „Sartre definește alegerea originară de a fi la un scriitor — scrie R. E. Jones. — Mauron urmărește cu înverșunare miturile personale care ar fi ascunse înapoia unor metafore obsedante. Poulet arată conceptele de timp și de spațiu lucrînd în inconștientul artistului. Bachelard pornește în căutarea influenței inconștiente a celor patru elemente fundamentale în imaginația inconștientă ..." [5].

Noile metode ale criticii urmează, așadar, să fie introduse în pedagogie și în studiile literare pe căi noi, străine de tradiționala explicație de text.

Vom încerca să arătăm în ce fel este posibilă o reînnoire pedagogică a analizei de text, pornind de la metodele moderne ale *analizei structurale a povestirii*. Vom folosi pentru aceasta, în cursul unui exercițiu care s-ar putea numi *comentariu analitic*, esențialul metodelor și al principiilor rămase pînă acum puțin accesibile nespecialiștilor.

★

Promotorii *analizei structurale a povestirii* în Franța[6] sînt, în general, de acord cu distingerea într-un text a *două nivele de observație și de reflecție*: *povestea* și *discursul*.

„Pentru a duce la bun sfîrșit o analiză structurală — scrie Roland Barthes — trebuie mai întîi să se distingă mai multe instanțe de descriere..." și dă exemplul lui T. Todorov, care „propune să se lucreze pe două mari nivele: ... povestea... și discursul" [7]. „La nivelul cel mai general — scrie într-adevăr T. Todorov — opera literară are două aspecte... Ea este *poveste* în sensul că evocă... evenimente.. personaje... Însă opera este în același timp *discurs*... Nu mai au importanță evenimentele relatate, ci felul în care naratorul... ni le face cunoscute" [8].

Deci *povestea* este un sistem de personaje și de evenimente, în timp ce *discursul* este actul prin care naratorul *comunică* cu ascultătorul: el se confundă cu șirul de cuvinte, adică cu *timpul povestirii*.

Nu am dori să ne închidem însă într-o expunere teoretică. Pentru a reda mai bine ideea unei anumite metode precise de analiză, vom încerca s-o aplicăm la studiul unui text ușor și cunoscut de toți. Vom studia fabula lui La Fontaine *Le Renard et le Bouc*, mai întîi ca *poveste*, apoi ca *discurs*.

---

[4] M. C. Ropars-Wuilleunier, *ibidem*, p. 13.

[5] R. E. Jones, *Panorama de la Nouvelle Critique en France*, p. 29.

[6] Majoritatea acestor autori au colaborat la Simpozionul asupra *analizei structurale a povestirii* din revista „Communications".

[7] Vezi *l'Analyse structurale du Récit*, în *op. cit.*, p. 5.

[8] *Ibidem*, p. 126.

1. POVESTIREA CA „POVESTE"

Cîteva generalităţi cu privire la „poveste" ca rezumat şi ca structură

Povestea poate să fie relatată întotdeauna prin diferite mijloace: mimică, naraţiune, reprezentare dramatică, film, bandă desenată etc.[9]. Această posibilitate ne dezvăluie prezenţa unei *structuri* puternice: în acelaşi fel, o simfonie poate fi transpusă în diferite tonuri fără să piardă unitatea *sistemului* său *simfonic*.

Într-adevăr, povestea implicată într-o povestire presupune întotdeauna „o logică a acţiunilor" şi o „sintaxă a personajelor"[10]. Dacă, de pildă, considerăm, pe de o parte, Ţapul care nu vede „mai departe de vîrful nasului" şi, pe de altă parte, Vulpea „măiastră în materie de înşelăciune", nu ne putem imagina pe aceasta din urmă rămînînd la sfîrşit în fundul puţului, iar Ţapul ţinîndu-i de sus o lecţie de morală. Tocmai caracterul puternic structurat al poveştii îi permite să suporte şi chiar să ceară această transpunere particulară care este *rezumatul* (dimpotrivă, *discursul*, ca devenire trăită a unei comunicări originale, nu poate, evident, să fie rezumat).

De ce oare *a da* un text spre *a fi rezumat* constituie un exerciţiu de cea mai bună pedagogie? Pentru că implică un *test de inteligenţă*, pentru că este vorba de a se indica structurile unei anumite constelaţii de evenimente şi de personaje. Test de inteligenţă, exerciţiu intelectual, rezumatul, ca şi *povestea*, „nu este un element artistic, ci... un material preliterar"[11]. De altfel, a considera povestea în *ea însăşi*, redusă pe deasupra la rezumatul său, este o operaţie autonomă, care implică un fel de angajament provizoriu: se admite, pentru un timp cel puţin, *primatul logicii asupra cronologicului*[12]. Într-adevăr, într-un astfel de rezumat, timpul poveştii presupusă reală, pe de o parte, iar pe de altă parte timpul poveştii narate într-un discurs sînt reduse la un fel de schemă netemporală. Pentru a ne ajuta cu o formulă semnificativă a lui Lévi-Strauss, vom spune că prin *povestea* în care se rezumă o povestire „ordinea de succesiune cronologică se rezoarbe într-o structură matriceală netemporală"[13].

Oare, în aceste condiţii, nu s-ar putea descoperi în nenumăratele poveşti ale nenumăratelor povestiri din lume cîteva orientări fundamentale, cîteva structuri-mamă? Această întrebare este una dintre cele mai importante pe care şi le pune analiza structurală. Într-adevăr, ar fi pasionant să descoperim aceste structuri fundamentale şi apoi să le regăsim sub diferite forme în operele literare. „Sau povestirea este o simplă înşiruire de evenimente—scrie Roland Barthes—, sau posedă în comun cu alte povestiri o structură accesibilă analizei... Nimeni nu poate combina o povestire fără să se raporteze la un sistem implicit de unităţi şi de reguli"[14].

---

[9] Vezi intervenţia lui T. Todorov în simpozionul citat, în *op. cit.*, p. 126.

[10] Vezi intervenţia lui Roland Barthes în simpozionul citat, în *op. cit.*, p. 5, şi *Ibidem*, T. Todorov, p. 128—132.

[11] Vezi intervenţia lui Şklovski, în *op. cit.*, p. 127.

[12] *Ibidem*, p. 12.

[13] *Ibidem*.

[14] Roland Barthes, *op. cit.*, p. 2.

Pentru cercetătorul care practică analiza structurală, *structura* este „ceea ce dă explicație proceselor”[15]. Vom vedea mai departe că, într-adevăr, structura cuprinsă în *poveste* explică în cele din urmă mersul „timpului narativ”[16], potrivit căruia se dezvoltă povestirea (în același fel, la ființa vie, structura omului comandă dezvoltarea embrionului și apoi pe aceea a organismului tînăr). Dar cum să ajungem la aceste structuri atît de importante : mai întîi la „structura matriceală netemporală” a poveștii, apoi la structurile universale implicite? Vom proceda la o primă încercare de aplicare a acestor principii de analiză la fabula aleasă, pe care o vom *rezuma* mai întîi în spiritul metodei structurale. Vom vedea atunci că se trece în mod firesc de la structurile particulare ale unei povestiri la perspectiva universală.

Prima aplicație a metodei.—Analiza „structurii atemporale” a povestirii considerate, redusă la schema „poveștii” sale.—Căutarea unei obiectivități.—Perspective asupra structurilor universale ale povestirii : relație solitară și relație solidară în „sintaxa” personajelor

Să încercăm mai întîi să reducem fabula studiată la logica „poveștii sale atemporale”.

Nu există povestire fără micropovestiri[17]. Nu există poveste fără micropoveşti. De aceea, de cele mai multe ori, putem separa cu atîta ușurință în „secvențe” șirul logic al unei poveşti („secvențele” înseamnă aici tablourile succesive ale unei *poveşti* considerate ca „sistem”, ceea ce justifică aspectul tehnic al termenului. Dimpotrivă, la nivelul explicării de text propriu-zise, „părțile” unui text sînt, în esență, relative la *discursul literar*, care se desfășoară întotdeauna potrivit unui anumit plan de expunere, care este opera naratorului. Cu alte cuvinte, împărțirea în „secvențe” privește o „poveste”, adică rezumatul unei povestiri, în timp ce „părțile unui text” privesc planul în care vine să se înșereze „discursul”, adică șirul întreg al cuvintelor).

Astfel, povestea în care este rezumată fabula *Vulpea și Țapul* se poate repartiza în următoarele secvențe :

— *secvența 1* : Șireata Vulpe și prietenul său Țapul (naiv și puțin inteligent) rătăcesc împreună pe cîmpie (versurile 1—4).

— *secvența 2* : Fiindu-le sete și unuia, și celeilalte, coboară amîndoi într-un puț spre a-și potoli setea (versurile 5 și 6).

— *secvența 3* : Dar cum să iasă din puț? Vulpea cere Țapului să-i servească drept scară, proptindu-se de perete, și îi promite că-l va ajuta să urce, după ce va fi ieșit ea însăși (versurile 7—20).

— *secvența 4* : Însă Vulpea odată ieșită din puț, își părăsește „prietenul” sub pretextul unor afaceri urgente, după ce mai întîi rîde de el (versurile 21—30).

— *secvența 5* : Fabulistul precizează morala acestei poveşti (versul 31).

---

[15] J. M. Auzias, *Clés pour le Structuralisme*, Paris, Seghers, 1967, p. 18.

[16] Simpozionul citat, în *op. cit.*, p. 12.

[17] Întreaga povestire este constituită din înlănțuirea sau îmbucarea unor micropovestiri. ... Toate povestirile din lume ar fi formate, potrivit acestei concepții, din diversele combinații a vreo zece micropovestiri cu structură stabilă...” (T. Todorov, *Op. cit.*, p. 129).

Acest şir de secvenţe scoate în relief „unitatea logică a povestirii"[18]: situaţia finală — Ţapul rămas în puţ — este consecinţa logică a situaţiei şubrede create la început prin întîlnirea celor două personaje ale fabulei: Vulpea *înşelătoare* şi Ţapul *naiv şi prost* (să ne amintim şi fabula *Le pot de terre et le pot de fer*). De aceea ar fi imposibil să trecem într-o singură secvenţă primele şase versuri, spunînd de pildă: *Vulpea şireată şi amicul său Ţapul coboară într-un puţ pentru a bea apă.* Un element capital al „matricei atemporale" a povestirii ar fi atunci omis, şi anume *apariţia cuplului nepotrivit Ţap + Vulpe.*

Acest eveniment iniţial este un bun exemplu de ceea ce analiştii numesc o „funcţie cardinală" sau „sîmbure". „Nu se poate suprima un sîmbure fără să se altereze povestirea... — scrie Roland Barthes. — Însă ...nici nu se poate suprima o cataliză fără să se altereze discursul"[19]. Vom vedea mai departe că „funcţiile" sînt unităţile cele mai simple din care se compune povestirea ca sistem"[20]. Cît despre catalize, ele „nu fac decît «să umple» spaţiul narativ care desparte funcţiile-pivot"[21] (vom reveni asupra „funcţiilor", ca elemente importante ale analizei, în partea a doua a acestui studiu, consacrată cercetării discursului).

Totul se petrece ca şi cînd fabulistul ar fi ghicit intuitiv importanţa *secvenţei introductive*: el îi rezervă patru alexandrini magistral reprezentativi, în timp ce acţiunea care închide în puţ cele două personaje ale fabulei este consemnată într-un singur vers în plus extrem de banal: setea îi obligă să coboare într-un puţ (versul 5).

Prezentarea Vulpii şi a Ţapului apare încă mai importantă, dacă se are în vedere că cele mai multe fabule şi povestri dezvoltă de cele mai multe ori „o situaţie nepotrivită" de acest fel, care devine curînd direct conflictuală şi se schimbă într-o dramă mai mult sau mai puţin dureroasă. În această privinţă, *La cigale et la Fourmi, Le Corbeau et le Renard, Le Loup et l'Agneau, Le Loup et la Cigogne* nu sînt decît variante ale fabulei *Le pot de terre et le pot de fer.*

De asemenea, expunerea marilor tragedii ne prezintă întotdeauna *acelaşi conflict iniţial.* Întreaga *Andromacă* este conţinută în acest vers de la începutul piesei prin care Oreste ne dezvăluie drama sa:

„Dragostea mă aduce să caut aici o făptură inumană" (versul 26).

Oreste şi Hermiona, Pirus şi Andromaca, Don Diego şi Don Gormas, Vulpea şi Ţapul, o astfel de apropiere nu este oare profanatoare? Este sigur că părăsim planul unui anumit *sacru*, în care se dezvoltă, după cum vom vedea, toate povestirile, pentru a ne mişca la nivelul unei ştiinţe dificile. Ceea ce predomină din acest punct de vedere nou nu mai este *personajul* ca entitate bună sau rea, eroică sau de dispreţuit, nici *sentimentul misterios* cu care ne învăluie toate dramele. Punctul de vedere structural priveşte cu deosebire *raporturile potrivit cărora sînt situate personajele în sistemul povestirii.* „Chiar de la apariţia sa — scrie Roland Barthes —, analiza structurală s-a ferit cu înverşunare să trateze personajul ca o esenţă, chiar dacă n-ar fi fost decît pentru a-l clasa... Ea s-a străduit...

[18] *Ibidem*, p. 12 şi 131.
[19] *Ibidem*, p. 10.
[20] *Ibidem*, p. 6.
[21] *Ibidem*, p. 9.

folosind diferite ipoteze... să definească personajul nu ca o «ființă» ci ca un „participant"...[22].

Astfel pare puțin important că Vulpea și Lupul sînt fie șireți, fie cruzi, că Țapul și Mielul sînt slabi, proști sau naivi : ceea ce în realitate dă impuls jocului dramatic în orice povestire de acest gen este *disparitatea, inegalitatea* în care se înfruntă personajele și care duce în mod fatal la *eliminarea* unora în avantajul altora.

Observăm că analiza structurală a unei povestiri se ridică de la început la structurile generale care condiționează „nenumăratele povestiri ale lumii"[23] ; apoi—și aceasta pare desfășurarea normală a analizei—analistul poate reveni la textul însuși pentru a-i adînci studiul.

★

Să revenim deci la studiul textului. Vulpea și Țapul sînt angajați la început ca „participanți" într-un tip de relații pe care le vom califica drept *competitive* sau *combative*. Acest fel de relații este impus, după cum am văzut, prin deosebirea de caracter și de forță care desparte pe cei doi „participanți". Acest tip de relații constituie un dat evident *obiectiv* al povestirii. Putem în cele din urmă să rîdem de Țap sau să-l deplîngem, să disprețuim Vulpea sau s-o admirăm, dar acestea vor fi *opțiuni subiective*, cu privire la care putem discuta la infinit fără să înaintăm în comentariul științific al povestirii.

Jean-Jacques Rousseau, în cartea a II-a din *Emile*, consideră fabulele lui La Fontaine mai mult sau mai puțin imorale, deoarece copiii, spune el, „au tendința să le placă viciul cu ajutorul căruia trag foloase din defectele altora... Ei rîd de corb, însă au toți oarecare afecțiune pentru Vulpe". Aceste afirmații sînt fără îndoială contestabile. Reacția copiilor în acest caz depinde de educația lor și de mediul în care trăiesc. Într-o societate solidară și cu o civilizație profund pașnică, o povestire ca *Le Renard et le Bouc* ar părea că pune în scenă raporturi monstruoase și ar fi puțin apreciată.

Tezei lui Rousseau i se mai poate obiecta că, dacă ceva ar fi de condamnat, ar trebui să condamnăm *raportul combativ*. Într-adevăr, dacă ne situăm de la început în *sistemul moral sau social combativ*, nici un motiv nu ar justifica să luăm partea Vulpei sau pe aceea a Țapului : și unul și altul au „vina" lor : Vulpea de a fi înșelătoare și crudă, iar Țapul de a fi prost. A lua partea unuia sau a celuilalt înseamnă numai a prefera cruzimea prostiei sau invers, ceea ce este o chestiune de temperament și de preferință personală ; și, în orice caz, ar însemna să aprobăm raportul de conflict, să confirmăm competiția, fără să ne punem nici o întrebare în privința lor.

Vom înțelege mai bine acum în ce măsură analiza structurală a textelor se străduiește să introducă în studiul povestirilor spiritul unei complete obiectivități. „Pentru a ajunge la real—scrie Claude Lévi-Strauss—trebuie mai întîi să înlături trăirea, chiar dacă ar urma să o reintegrezi mai tîrziu într-o sinteză obiectivă, eliberată de orice sentimentalism"[24].

---

[22] *Ibidem*, p. 16.
[23] *Ibidem*, p. 1.
[24] Cl. Lévi-Strauss, *Tropice triste*, București, Edit. științifică, 1968, p. 63.

Lucrul „trăit" care trebuie eliminat este aici influenţa dezordonată a preferinţelor noastre personale, afective sau ideologice, pentru unul sau altul din personaje. Or, astfel de preferinţe nu mai sînt posibile dacă ne referim la criterii obiective, adică universale. De exemplu, este un *adevăr obiectiv* că relaţiile sociale descrise în povestiri sînt sau *combative*, sau *solidare*. Nu există altă posibilitate în relaţiile omeneşti decît aceste două orientări, combativă şi solidară, fie că este vorba de raporturi între indivizi reali, fie de raporturi între personajele unei povestiri. Şi este un fapt riguros obiectiv că cele mai multe dintre fabulele lui La Fontaine (repetînd mesajul unui folclor universal) relatează poveşti ale căror personaje sînt în raporturi competitive, combative, într-un cuvînt nesolidare. Totuşi, acest tip de relaţii nu constituie o fatalitate, după cum o atestă *Les Deux Amis* de La Fontaine sau *L'aveugle et le Paralytique* de Florian. *Relaţia solidară* este deci şi ea posibilă într-o povestire. Dar astfel de povestiri sînt rare. Fenomenul literar reflectă în această privinţă viaţa socială şi morală, în care raporturile solidare şi raţionale sînt mult mai rare decît cele combative şi pasionale.

Analiza structurii povestirii, la nivelul „poveştii" sale ne conduce deci întotdeauna la întrebarea în ce fel această „poveste" introduce şi pe urmă dezvoltă un *conflict*, o *luptă* (din moment ce povestirea unui raport solidar este o excepţie). Dar înainte de a merge mai departe trebuie să spunem cîteva cuvinte despre convergenţa care se stabileşte azi între *analiza structurală a povestirii* şi *pshilogia structurală*.

De la analiza structurală a povestirii la psihologia structurală. — Orice povestire combativă este o pasiune, în care competiţia se dezvoltă către o eliminare: devenirea ei este comparabilă aceleia a unui rit de sacrificiu

Am văzut că analiza structurală a povestirii nu consideră personajele ca „esenţe", ci ca „participanţi", avînd între ele un anumit tip de raporturi. A.J. Greimas spune acelaşi lucru într-un fel puţin diferit cînd scrie că personajele povestirii trebuie să fie determinate „nu prin ceea ce sînt, ci prin ceea ce fac" [25], adică prin raporturile dintre ele şi prin raporturile lor cu lumea. Am observat că aceste raporturi se împart în două categorii: *raporturi combative* şi *raporturi solidare*. Psihologia structurală confirmă acest punct de vedere cînd admite că „relaţia subiect-lume" defineşte pentru fiecare individ structura personalităţii sale, acel *pattern* al comportamentului său [26] (în lucrarea sa *Psychologie dynamique*, Kurt Lewin analizează structura „comportamentului agresiv").

Paralel, noua psihanaliză recunoaşte că relaţia individ-lume este „bipotenţială" (Erich Fromm) [27]: indivizii separaţi au fie raporturi

---

[25] Vezi intervenţia sa la simpozionul citat, în *op. cit.*, p. 17.

[26] „Această idee a unor structuri ale relaţiei subiect-lume a fost presimţită de toţi psihologii, însă ideea modernă de „*pattern* al personalităţii" şi de „*patterns* ale comportamentului" sînt cele care se apropie cel mai mult de ea. Un *pattern* este un model modelant, o formă constantă de structurare activă" (R. Mucchielli, *Introduction à la Psychologie structurale*, Bruxelles, Dessart, 1966, p. 251).

[27] „Condiţiile individuale şi sociale care produc blocajul unei energii constructoare generează destructivitatea... Dacă este adevărat că destructivitatea se dezvoltă ca rezultînd

combative şi distructive, fie raporturi solidare şi productive. Ar fi o lege fundamentală a raporturilor omeneşti faptul că individul care nu realizează în mod normal *impulsia sa de unire* cu celălalt şi cu lumea [28], în prietenie, în dragoste sau în munca creatoare, cunoaşte o conversiune a acestei impulsii într-un comportament combativ şi distructiv ; în fapt, *un astfel de individ* nesatisfăcut caută de cele mai multe ori să obţină unirea, unitatea în raporturile sale cu ceilalţi, *prin eliminarea adversarului* (neputînd realiza cu el unirea productivă).

Este evident că raportul combativ nu realizează niciodată adevărata unire în sfera eu-ceilalţi (aşa cum se produce ea în percepţie, în cunoaştere, în solidaritate) ; cu toate acestea, victoria sau simpla luptă dau combatantului iluzia că el *este* unitatea şi adevărul, *procurîndu-i astfel un fel de beţie a identificării cu ceea ce crede el a fi umanul, universalul* (o satisfacţie analogă este urmărită de amatorul de competiţii sportive sau de jocuri de noroc : aici ne apare fără îndoială motivarea inconştientă în care toate pasiunile, toate luptele şi toate povestirile despre pasiuni şi lupte îşi găsesc atracţia lor irezistibilă).

Putem întrevedea astfel natura misterioasei şi dramaticei pasiuni la care se rezumă în cele din urmă orice povestire combativă : o astfel de povestire narează de cele mai multe ori o *eliminare* mai mult sau mai puţin dureroasă şi crudă, uneori comică, dar *întotdeauna resimţită inconştient ca o concluzie fericită de către auditori, din cauza sentimentului de unire, de reîntoarcere binefăcătoare la unitate produsă prin această eliminare, graţie căreia în cele din urmă sînt reduse dualitatea şi conflictul insolubil al fiinţelor.*

Fără îndoială, analizele noastre vor subînţelege de aici înainte o anumită „teorie a omului" şi a raporturilor sale cu lumea. Ea ne este propusă deopotrivă de ştiinţele umane, de experienţa fiecăruia şi de analiza structurală a celei mai simple povestiri. Noua critică îşi întemeiază întotdeauna cercetările pe teorii de acest fel, teorii devenite indispensabile, chiar dacă rămîn uneori discutabile din punct de vedere ştiinţific, cum sînt acelea pe care ni le propun marxismul, freudismul sau existenţialismul.

Faptul că cea mai modestă analiză structurală a unei povestiri nu se poate lipsi de o astfel de teorie a raportului „subiect-lume" şi „oameni-între-ei" se explică, arată Roland Barthes, prin aceea că „analiza narativă în faţa a milioane de povestiri, este în mod necesar condamnată la o procedură deductivă... Pentru a descrie şi a clasa infinitatea povestirilor este nevoie deci de o teorie..." [29]. La nivelul pedagogic în care ne situăm o asemenea „teorie" trebuie să fie prezentată sub o formă simplă şi, în plus, trebuie să poată fi imediat verificată în analize de texte în măsură

---

dintr-o energie producătoare „blocată", se pare că o putem considera... ca o potenţialitate a naturii omeneşti..." (Erich Fromm, *L'homme pour lui-même*, Paris, Les Éditions Sociales Françaises, 1967, p. 165).

[28] Această *impulsie de unire*, ca impulsie fundamentală a unei *psyché*, este „funcţie socială" a lui Adler ; este „sinteza" lui Pierre Janet ; este „conştiinţa umanistă" a lui Erich Fromm ; şi este acel „libido" al lui Freud în sensul său cel mai larg.

[29] Vezi simpozionul citat, în *op. cit.*, p. 2.

să răspundă exigenţelor noi, suscitate atît de anxietatea omului modern, cît şi de primele descoperiri ale unei psihologii a adîncurilor.

În ceea ce priveşte evoluţia „conştiinţei noastre literare", Gérard Genette scrie că această evoluţie „ne-a făcut să pierdem iluzia că povestirea vine de la sine, că nimic nu este mai natural decît a nara o poveste sau a aranja un ansamblu de acţiuni într-un mit, basm, epopee sau roman. Evoluţia literaturii şi a conştiinţei literare de o jumătate de secol încoace a avut printre alte consecinţe fericite şi pe aceea de a ne atrage atenţia... asupra aspectului singular, artificial şi problematic al actului narativ" [30].

Am văzut că misterul începe să se destrame. Se poate observa cum „actul narativ" satisface, la narator şi la ascultător, o adevărată tendinţă înnăscută de a gusta lupta şi drama în raporturile dintre fiinţe. Această *plăcere dramatică* este resimţită chiar de la începutul povestirii, deoarece se presimte că în curînd dualitatea va lua sfîrşit printr-o eliminare finală sub un pretext oarecare moral, social, religios, ideologic. *Această eliminare ar constitui, într-un fel, subiectul universal al tuturor povestirilor.* De fapt, în fiecare povestire combativă (mit, fabulă, tragedie sau roman), *eliminarea* unuia sau mai multor protagonişti este operată progresiv printr-o dialectică care ia forma unui *sacrificiu* aproape ritual.

Orice povestire ar fi destinată, în esenţă, să procure *sentimentul unei unităţi regăsite.* Mielul este mîncat; Ţapul va muri, poate, de foame în fundul puţului, iar Greierul pe pragul locuinţei Furnicii; Oala de pămînt este sfărîmată de Oala de fier: acest sacrificiu final ar avea o valoare dinamică, simbolică, afectivă. *Cerinţa de unire, de reîntoarcere la unitate este admirabil satisfăcută la ascultătorul solitar.* În tot timpul povestirii, acest moment-cheie al *unităţii prin sacrificiu* este aşteptat cu nerăbdare. El este prevăzut, dorit; de aici excitarea latentă produsă de orice relaţie mitică sau romanescă.

Bănuim însă că *devenirea dialectică* a povestirii nu este orice devenire, după cum structura sa fundamentală nu este orice fel de structură. Vom încerca să ne facem o primă idee despre *dialectica sacrificială* a povestirii, făcînd o analiză „diacronică" a poveştii rezumate mai sus.

O nouă aplicaţie a metodei. — Germenul unui „timp narativ" este conţinut în secvenţele poveştii. — Timpul povestirii „combative" este o alternanţă de momente „extensive" şi „recesive"

Am văzut că Lévi-Strauss propune reducerea povestirii la „structura sa matriceală atemporală" [31]. În acest sens am operat reducerea textului studiat la cele cinci secvenţe în care se rezumă „povestea" sa. Totuşi o astfel de schemă ocupă deja un oarecare „timp narativ"; nu acela al „discursului", ci acela al „poveştii" care ne propune astfel propria sa dialectică.

Ar fi posibilă oare reducerea acestei „poveşti" la o schemă cu adevărat „atemporală" şi chiar netemporală? Vom obţine în acest caz următoarea

---

[30] *Ibidem*, p. 152.
[31] Vezi simpozionul citat, *op. cit.*, p. 12.

relaţie, în care apar simultan *conflictul fundamental* şi *eliminarea finală* prin care se încheie povestirea :

Vulpea ≠ Ţapul

Oare orice povestire ar putea fi schematizată printr-o relaţie netemporală de acest gen ? Iată, în orice caz, exemplul *Mizantropului*, care ni-l înfăţişează pe Alceste suferind cam tot atîtea înfrîngeri cîţi parteneri are :

Philinte ≠ A

Célimène ≠ A

Oronte ≠ A

şi, în sfîrşit

Eliante ≠ A

(Alceste către Eliante, eliminîndu-se el însuşi : „...Ar fi pentru dv. un prea mic omagiu. Acest rebut al unei inimi nedemne de dv."... (versul 1 794).

Dar „povestea" este ea însăşi altceva decît acest gen de schemă netemporală ; există un prim „timp narativ" în care se rezumă esenţialul acţiunii. Fără o acţiune care să dea adversarilor ocazia de a se măsura şi în cele din urmă de a se elimina nu ar exista nici poveste nici discurs : setea îi obligă să coboare într-un puţ.

În aparenţă, raporturile de luptă nu mobilizează toate momentele povestirii sau ale poveştii. Observată mai atent, situaţia e alta. Iată, de pildă, şirul secvenţelor centrale din *Vulpea şi Ţapul* : descoperim aici o curioasă alternanţă de momente *extensive* şi *recesive*, imitînd alternanţa de *victorii* şi *înfrîngeri* în care se dezvoltă în mod necesar orice luptă :

— secvenţa 2 : (extensiune) îşi potolesc setea / (recesiune) celor doi „prieteni" le este sete...

— secvenţa 3 : (extensiune) dar Vulpea inventează o stratagemă / (recesiune) ei sînt prizonieri în puţ

— secvenţa 4 : (extensiune) Vulpea iese din puţ / (recesiune) dar Ţapul rămîne închis acolo

Astfel, ascultătorul, în cursul povestirii, însuşindu-şi alternativ succesele şi înfrîngerile care unesc sau opun Vulpea şi Ţapul, trece succesiv de la sentimentul reuşitei la cel al unui eşec, deşi presimte că se apropie irezistibil *eliminarea* (recesiunea finală) care-l va elibera de această alternanţă. Descoperim aici pulsaţia specifică a unui „timp al povestirii" combativ şi pasional şi pe care o vom vedea înflorind în „discurs", urmînd fluxul unei alternanţe deosebit de susţinute.

Fenomenul *alternanţei extensive şi recesive* este cu totul general, fie că este vorba de timpul poveştii sau de timpul povestirii propriu-zise :

„*După ce a cîntat*
Toată vara, Greierul
Se pomeni lipsit de toate
Cînd veni vremea rea..."

(Vom sublinia *pasajele extensive*)

Leul, teroarea pădurilor

„Împovărat de ani şi plîngînd isprăvile sale din tinereţe..."

(*Le Lion devenu vieux*)

Începutul acestor două povestiri, considerat în pura sa diacronie, porneşte de fiecare dată într-un fel care vesteşte o dezvoltare dramatică. Însă ritmul extensiv-recesiv este introdus într-un fel contrastant, neaşteptat, violent, ca în *Le Curé et le Mort*, unde el devine propria sa caricatură, iar dramaticul devine comic :

„Un Mort se îndrepta trist
Spre ultimul său adăpost ;
Un Preot se ducea vesel
Să îngroape acest mort cît mai repede..."

Cunoaştem urmarea, care nu dezminte acest început *tragicomic*. Să ne amintim acum sfîrşitul fabulei *Le Renard et les Raisins* :

„*Semeţul i-ar fi mîncat bucuros,*
Însă cum nu putea să ajungă la ei :
Sînt prea verzi, buni numai pentru bădărani".

— *prima mişcare* : perspectiva unui ospăţ (extensiune) ;
— *a doua mişcare* : renunţarea forţată (recesiune) ;
— *a treia mişcare* : dispreţul compensator (extensiune).

Pentru o clipă, Vulpea se simte *eliminată* (de înălţimea aracilor) ; însă printr-o întoarcere reflexă a mîndriei sale, ea devine în cele din urmă *cea care elimină*. Între timp, ascultătorul devine conştient de caracterul relativ al obiectului eliminat ; efectul produs nu mai poate fi tragic, el este comic. În orice caz însă, eliminarea se produce ; fără ea, ritualul nu ar fi îndeplinit, nici nu ar fi obţinută satisfacţia unităţii. Analiza structurală ne permite să cuprindem aici în acelaşi timp *mişcarea alternată a textului* şi *conflictul iniţial imobil* într-o interpretare generală a resorturilor ascunse ale emoţiei dramatice.

★

În euforia finală a unităţii obţinute (prin eliminare) este pronunţată „morala" fabulei (secvenţa 5). Ea este, în general (vom reveni asupra acestui lucru), fără valoare cu adevărat „morală" şi chiar fără conţinut practic valabil. Ea vine numai să confirme eliminarea unificatoare printr-un dictat cu aspect moralizator, care procură senzaţia misterioasă a unui adevăr dezvăluit brusc. În acest adevăr s-ar părea că apare însuşi

Destinul, Fatalitatea, care așază în cele din urmă toate ființele sub legea sa unică și fuzionantă, oricare ar fi — provizoriu — cîștigătorii și perdanții, supraviețuitorii și victimele.

Oprim aici comentariul „poveștii" în care fabula *Vulpea și Țapul*, ca povestire completă, își găsește logica și devenirea. Ne apar deja în adevărata lor semnificație rîndurile prin care Roland Barthes termină *Introduction à l'analyse structurale des récits* : „Pasiunea care ne poate înflăcăra la citirea unui roman nu este aceea a unei « viziuni »... Ea este aceea a sensului, adică a unei ordini superioare de relație, care posedă emoțiile sale, speranțele sale, amenințările și triumfurile sale... « Ceea ce se întîmplă » este limbajul însuși, aventura limbajului, a cărui venire nu încetează niciodată a fi sărbătorită"[32]. „Aventura limbajului" înflorește în „discursul" propriu-zis, la care ajungem acum.

2. POVESTIREA CA DISCURS

Primele principii pentru analiza discursului. — „Unitățile narative". — Timpul, modurile și aspectele povestirii

O dată cu „discursul" pătrundem într-o aventură care nu mai este aceea pe care o narează „povestea". „La acest nivel — scrie Todorov — nu evenimentele raportate sînt importante, ci felul în care naratorul ni le face cunoscute" [33]. Roland Barthes vorbește despre o „comunicare narativă, articulată după donatorul și destinatarul său" [34].

Teoreticienii analizei structurale a povestirii ne invită să deosebim în discurs ceea ce ei numesc „unități narative" sau „unități de sens" [35]. Sînt „segmente ale discursului narativ" care constituie un sens complet și aduc un aport bine definit în corpul povestirii. Se admite că aceste „unități de sens" se repartizează în două categorii : funcții și indicii.

Funcția „trimite la un act complementar și consecvent" [36]. De exemplu, în nuvela lui Flaubert *Un coeur simple*, „pătrunderea papagalului în casa lui Félicité are drept corelat episodul împăierii și al adorației etc...". „Sancțiunea funcțiunilor este „mai departe" [37]. Dimpotrivă, *indiciul* trimite la o noțiune statică, necesară sensului general al poveștii. De exemplu, cînd Flaubert, în aceeași nuvelă, ne spune că Félicité „purta galoși" este pentru a sublinia că Félicité este modestă și săracă : „Indiciile trimit la un semnificat, nu la o operație" [38].

Repartizarea unităților narative în funcții și în indicii permite o primă clasare generală a povestirilor, unele fiind „puternic funcționale (de pildă basmele populare), iar la opusul acestora altele (care sînt) puternic indiciale (ca romanele „psihologice")[39]".

---

[32] Simpozionul citat, *op. cit.*, p. 8.
[33] Vezi simpozionul citat, *op. cit.*, p. 126.
[34] *Ibidem*, p. 21.
[35] *Ibidem*, p. 6.
[36] *Ibidem*, p. 8.
[37] *Ibidem*, p. 9.
[38] *Ibidem*, p. 9.
[39] Vezi *intervenția lui Roland Barthes în simpozionul citat*, p. 9.

Funcţiile, la rîndul lor, se împart în două categorii : *funcţii cardinale* (sau *nuclee*) şi funcţii *completive* (sau *catalize*) : „Funcţiile cardinale sînt momentele de risc ale povestirii ; între aceste puncte de alternativă (*ce se va petrece oare ?*)[40], *catalizele* aşază zone de securitate, pauze, momente de lux..."[41]. Astfel, cînd Vulpea spune Ţapului :

„În ce mă priveşte, am nişte treburi
Care nu-mi permit să mă opresc din drum"

notarea care vine pe urmă :

„Aşadar, bun rămas ; eu sînt afară ;
Caută să scapi şi străduieşte-te cît poţi"

este aproape o redondanţă, o precizare inutilă. Totuşi, ea serveşte la menţinerea contactului între „donator" şi „destinatar". Ea întreţine, am zice noi, *tensiunea narativă* pentru ca morala din final să nu apară într-un context prea rarefiat.

Celelalte faţete ale discursului pe care trebuie să le lămurească analiza dincolo de prezentarea sa în „unităţi narative" sînt *timpul povestirii*, *modurile* şi *aspectele* sale (vom lăsa la sfîrşit studierea timpului, dată fiind importanţa sa).

Modurile povestirii privesc „felul în care naratorul ne-o expune"[42]. Deosebim două moduri fundamentale, *reprezentarea* şi *naraţiunea*[43]. *Reprezentarea* este o transpunere directă a actelor şi a cuvintelor personajelor. Opera dramatică — tragedie sau comedie — este tipul tradiţional al *povestirii reprezentative*. „Pentru Aristotel, povestirea (*diegesis*) este unul din modurile imitării poetice (*mimesis*), celălalt fiind reprezentarea directă a evenimentelor de către actori, vorbind şi jucînd în faţa publicului"[44]. Dimpotrivă, în *naraţiune*, naratorul „vorbeşte în numele său propriu"[45]. Acest mod al povestirii a fost considerat ca „un mod sărăcit, atenuat, al reprezentării". Totuşi, Platon condamnă pe dramaturg şi nu admite în cetate decît un poet cu dicţiune pur narativă[46]. Iar „Aristotel laudă la Homer tot ceea ce apropie scrisul său de dicţiunea dramatică"[47].

În ce priveşte *aspectele* povestirii, ele se referă la *atitudinea adoptată de narator faţă de personajele sale*. În povestirea clasică, naratorul ştie în general mai multe decît personajele sale ; este „viziunea din spate"[48]. Fabulistul exprimă această poziţie în următoarele două versuri :

„Acesta (Ţapul) nu vedea mai departe decît vîrful nasului ;
Cealaltă era măiastră în înşelătorie".

---

[40] Precizarea aparţine autorului.
[41] *Ibidem*, p. 10.
[42] Vezi intervenţia lui T. Todorov în simpozionul citat, *op. cit.*, p. 143.
[43] Naraţiunea însăşi poate prezenta două aspecte : *naraţiunea propriu-zisă* şi *descrierea*. Cu privire la aceasta din urmă, Gérard Genette scrie : „În secolul al XIX-lea... introducerea unor lungi pasaje descriptive într-un gen tipic narativ ca romanul pune în evidenţă resursele şi cerinţele procedeului" (*ibidem*, p. 156).
[44] *Ibidem*, p. 152.
[45] *Ibidem*, p. 153.
[46] *Ibidem*, p. 154.
[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*, p. 141.

Dacă autorul ştie exact cît personajul său, avem *„viziunea cu"*. Este poziţia lui Albert Camus în *L'Etranger*. Dacă naratorul nu are acces la conştiinţa personajelor sale, el ştie mai puţin decît ele. Naraţiunea sa este atunci cea a unui martor : este *„viziunea din afară"* (o importantă şcoală de romancieri de la Flaubert la Hemingway a reprezentat şi a îmbogăţit tehnica scriitorului-martor). Aceste directive generale ne vor permite să trecem la analiza practică a textului ales ca „discurs".

Încercarea de analiză practică a procedeelor „comunicării narative" într-un text simplu

„Căpitanul Vulpe mergea însoţit (versul 1)
De amicul său Ţapul cu coarnele înalte" (versul 2).

Astfel asistăm la intrarea în scenă a celor două personaje pe care destinul le va confrunta într-o luptă inegală. În acelaşi timp intrăm în „situaţia de povestire"[49] : un „cod"[50], un rit şi ... o pasiune au pus temporar stăpînire pe noi.

Să ne amintim dialogul violent care opune pe Alceste lui Philinte la începutul *Mizantropului* :

„Eu, prietenul dumitale? Şterge-ţi aceasta din acte" (versul 8).

Acest duel oratoric deschide şi un proces de *eliminare*, al cărui obiect va fi Alceste, căci el se va elimina în cele din urmă singur din societatea care îl „copleşeşte cu nedreptăţi" (versul 1 803).

Să revenim la fabulă. Începutul povestirii aparţine *modului narativ* şi, mai precis, *descriptiv*. Se poate vorbi chiar de un stil *obiectiv*. „Obiectivitatea — scrie Gérard Genette — se defineşte prin absenţa oricărei referinţe la narator"[51]. Totuşi, „obiectivitate" nu înseamnă *pasivitate* la narator. Astfel, acel „căpitan" aplicat Vulpei şi „cu coarnele înalte" aplicat Ţapului sînt invenţii estetice originale, specifice stilului bogat în imagini şi spiritual al lui La Fontaine.

Cele două versuri următoare introduc două judecăţi a căror „sursă este ... în mod vizibil naratorul"[52] adică stilul devine „subiectiv" :

„Acesta nu vedea mai departe de vîrful nasului ; (versul 3)
Cealaltă era măiastră în înşelătorie" (versul 4).

„Subiectivitatea" este legată aici de „viziunea din spate" pe care o presupune acest pasaj.

Am văzut mai sus că versurile 1 şi 2 constituie o „unitate narativă" de tipul celor pe care lingviştii le numesc funcţii. „Sufletul oricărei funcţii — scrie Barthes — este, dacă se poate spune, germenul său, ceea ce îi permite să însămînţeze povestirea cu un element care se va maturiza ulterior..."[53]. Astfel, întîlnirea şi întovărăşirea celor două animale constituie „germenul" din care va ieşi toată continuarea povestirii.

---

[49] Vezi intervenţia lui Roland Barthes în simpozionul citat, *op. cit.*, p. 21.
[50] *Ibidem*, p. 22.
[51] *Ibidem*, p. 160.
[52] *Ibidem*, p. 161.
[53] *Ibidem*, p. 7.

Cît despre versurile 3 şi 4, ele răspund exact la ceea ce analiştii numesc indicii : aceste două alexandrine luminează, „semnifică" caracterele personajelor. Ele participă la logica imanentă a povestirii, fără să anunţe un eveniment determinat.

Povestirea evenimentelor începe în versul următor (cu secvenţa 2) :

„Setea îi obligă să coboare într-un puţ" (versul 5).

Povestirea continuă pînă la versul 8 *în modul narativ*, apoi poetul introduce *modul dramatic* (*reprezentarea* intră brusc în contrast cu *naraţiunea*) :

„Vulpea zise Ţapului : Ce facem acum cumetre?" (versul 8).

Cu alte cuvinte, vorbele celor două animale înlocuiesc prin desfăşurarea lor reală discursul unui narator interpus. Rezultă de aici un viu sentiment al realităţii : este singurul moment al *povestirii cînd devenirea discursului este identică cu aceea a acţiunii presupusă reală*. În plus, „reprezentarea" introduce aici, ca întotdeuna, o neaşteptată consistenţă a povestirii, căci viaţa ţîşneşte atunci cu toată spontaneitatea sa, cu ambivalenţele şi cu ambiguităţile sale. „Nu trebuie să se creadă — observă în această privinţă T. Todorov — că semnificaţia (cuvintelor unui personaj) se rezumă la simplul « zice el » ... ; această semnificaţie prezintă varietatea nesfîrşită a actelor realizate cu ajutorul limbajului"[54]. Să revenim, de exemplu, la cele două versuri care introduc modul reprezentativ :

„Vulpea zise Ţapului : ce facem acum cumetre? (versul 8)
Nu e totul să bei, trebuie ieşit de aici" (versul 9).

Nu putem şti dacă Vulpea este într-adevăr încurcată sau dacă joacă teatru. A prevăzut ea de la început cum va ieşi o dată coborîtă în puţ? Sau a inventat pe loc stratagema? „Viziunea" poetului este de data aceasta, ca şi a noastră, „din afară" : el constată ca şi noi vorbele Vulpii, dar nu le mai poate interpreta într-un sens sau altul.

S-a spus adesea că fabulele lui La Fontaine „sînt adevărate comedii". În realitate, „comedia", modul reprezentativ, joacă aici un rol determinat, mai mult sau mai puţin important după fabulă, şi care alternează cu pasajele descriptive sau narative. *În mare parte, acestei arte de a utiliza în alternanţă, într-un text totuşi scurt, diferitele moduri şi aspecte ale discursului îi datorează fabulele lui La Fontaine viaţa lor, varietatea lor, într-un cuvînt densitatea lor literară.*

Dar analiza n-ar mai putea fi continuată dacă vom lăsa şi de aici înainte la o parte rolul capital jucat de *timpul narativ* în şirul discursului. Vom întrerupe deci pentru moment analiza *aspectelor* şi a *modurilor*, pentru a o relua mai departe, simultan *cu aceea a timpului narativ*, care este şi fluxul trăit al vorbirii.

De la timpul „poveştii" la timpul „discursului" : timp creativ şi timp distructiv. — Povestirea ca operă de artă şi ca pasiune

Dacă analiza *timpului narativ* este o piesă indispensabilă a comentariului analitic al unui text, aceasta în primul rînd în măsura în care

[54] *Ibidem*, p. 144.

orice povestire posedă *timpul său propriu*, care nu mai este acela al poveştii presupusă reală.

Astfel, La Fontaine condensează în cele cîteva secunde ale unui alexandrin banal : „Setea îi obligă să coboare într-un puţ" :

1) apariţia setei la cei doi „prieteni" alarmaţi ;
2) căutarea unui loc cu apă ;
3) descoperirea puţului ;
4) operaţia delicată a coborîrii.

Autorul unei povestiri rămîne în general indiferent la *timpul natural* al evenimentelor, deoarece, cum arată T. Todorov, „utilizează deformaţia temporală în anumite scopuri estetice"[55]. În ultimul alexandrin citat, timpul natural este extrem de condensat : evenimentele se reduc la un rezumat aproape atemporal. Alteori, dimpotrivă, naratorul înşiră evenimente care sînt simultane în timpul real (de exemplu în cele patru versuri citate mai sus din fabula *Le Curé et le Mort*. Cu toate acestea, alegerea *succesiunii* cuvintelor care vor forma discursul nu este niciodată indiferentă naratorului : ne aflăm aici la izvoarele creaţiei literare. După cum observă Lev Vygotsky în *Psihologia artei*, „însăşi dispunerea evenimentelor în povestire, însăşi combinaţia frazelor, reprezentărilor, imaginilor, acţiunilor, actelor, replicilor ascultă de aceleaşi legi de construcţie estetică de care ascultă combinaţia sunetelor în melodie sau a cuvintelor în vers"[56]. Aici se pune problema procedeelor şi a obiceiurilor *constructive* şi melodice proprii fiecărui autor. De exemplu, care poate fi frecvenţa versurilor-rezumat la La Fontaine ? Şi iată un altul, extras din *La Mort et la Bûcheron* :

„El cheamă Moartea. Ea vine fără întîrziere...".

Banalitatea, valoarea poetică redusă ar putea constitui oare o regulă a genului ? Este adevărat că interesul rezidă aici în întregime în conţinut, în valoarea funcţională a textului : două „funcţii cardinale", una în fiecare emistih în ce priveşte ultimul vers citat.

Există deci un *timp creativ* al povestirii, la fel cum există, după cum am văzut, un *timp pasional*, care este şi un *timp distructiv* în măsura în care adoptă dialectica sacrificială care pregăteşte *eliminarea* finală. Dar dacă timpul pasional poate fi observat încă la nivelul „poveştii", *timpul creativ* îşi are domeniul său propriu la nivelul discursului : o „poveste frumoasă" nu este încă literatură. „Nu există subiecte frumoase pentru romancier — scrie Alain. — ... Trebuie să începi să scrii astfel încît un cuvînt să cheme după sine un altul"[57].

Înţelegem atunci pentru ce La Fontaine poate împrumuta, fără să i se poată imputa ceva, subiectele, „poveştile" fabulelor sale de la autorii antici : îi este de ajuns să-şi organizeze povestirea într-un *discurs original* pentru a se afirma ca scriitor. Fluxul discursului este dimensionarea naturală în care înfloreşte *timpul creativ* al expresiei literare, la fel cum fluxul melodic este dimensiunea naturală în care înfloreşte *timpul creativ* al expresiei muzicale.

---

[55] *Ibidem*, p. 139.
[56] *Ibidem*.
[57] Alain, *Préliminaires à l'Esthétique*, Paris, Gallimard, 1940, p. 286.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Am avut impresia, la nivelul „poveştii", că nu ar exista literatură fără o oarecare *trăire intensă a uniunii* şi am întrevăzut că toate povestirile s-ar putea să nu fie decît variantele aceluiaşi ritual de eliminare şi de distrugere în cîmpul unui conflict. La nivelul „discursului" însă, literatura îşi regăseşte oarecum justificarea ca artă : *timpul povestirii* nu este numai o devenire combativă eliminatoare sau distructivă, el este şi un şir melodic, o armonie expresivă prin care *comunicarea* nu mai este simplu *narativă*, ci şi *estetică*. S-ar putea concepe deci o analiză care să împingă foarte departe studiul *timpului creativ* în vreme ce am fost conduşi să insistăm mai degrabă asupra rolului *timpului pasional*.

Am văzut în legătură cu „povestea" cum raportul de luptă imprimă textelor celor mai multe povestiri înfăţişarea lor alternată, extensivă-recesivă. Am vorbit cu acest prilej de un *timp combativ* şi *pasional* al povestirii. Este adevărat că o pasiune înseamnă întotdeauna mai mult sau mai puţin o luptă şi că alternanţa reuşitelor şi eşecurilor este comună şi unuia, şi celuilalt. Este de asemenea adevărat că, dacă *povestirea combativă* este o pasiune în sensul eliminării sau al supliciului final, ea este o *pasiune* şi în sens moral şi psihologic, în măsura în care sîntem prinşi pe toată durata „discursului" de o emoţie exclusivă. Am văzut că această emoţie îşi trage aspectul atractiv dintr-o aspiraţie inconştientă : ea ne domină, fiindcă converteşte în exaltare fluxul irezistibil al unei eliminări ; *este vorba în realitate de a se ajunge la iluminarea unităţii (prin eliminare) cu ajutorul unei dialectici combative*. Dar această dialectică nu este numai aceea a luptei reale dintre adversari. Ea imprimă firului discursului însuşi ritmul extensiv-recesiv al pulsaţiei sale interne.

Contribuţia analizei practice a timpului-pasional la analiza „discursului". — Alternanţa extensivă-recesivă ca fir al continuităţii emoţionale a textului. — Originile unui „catharsis" dramatic

Fluxului alternat de extensiune-recesiune îi datorează în mare parte „discursul" dinamismul său emoţional şi continuitatea sa afectivă. Astfel, fără să ne dăm seama, am început prin a fi legaţi de durata extensivă-recesivă chiar de la începutul fabulei. Ţapul, „*cu coarne înalte*" (versul 2) nu vedea „mai departe decît lungul nasului" (versul 3) : există aici o primă cădere în „recesiune", de altfel imediat compensată prin aluzia *la măiestria Vulpii „în materie de înşelăciune"* (versul 4).

Să observăm în treacăt lungimea egală a notărilor extensive şi recesive în versurile 2 şi 3 : un emistih. O astfel de simbioză între durata pasională şi ritmul poetic este frecventă la autorii clasici :

„Durerea-mi se adînceşte *cînd i se dă atîta amploare* : (versul 1 163)
Îmi dau seama ce pierd *cînd văd cît valorează el*".

(*Le Cid*, Chimène către Infantă după victoria lu Rodrigue asupra maurilor, actul IV, scena II)

„O clipă a înfrînt *imprudenta-mi îndrăzneală* : (versul 537)
Acest suflet atît de mîndru este în sfîrşit cucerit".

(*Phèdre*, Hippolyte mărturisindu-şi dragostea către Aricie, actul II, scena II)

Cu toate acestea, nevoia umileşte chiar pe cei mai tari : Vulpea, împinsă de sete însoţeşte Ţapul în fundul puţului (versul 5 este recesiv). Dimpotrivă, potolirea setei este evident extensivă, iar descrierea (versurile 6 şi 7) ne cufundă şi pe noi în euforie ... Atunci le apare celor două animale săturate greaua situaţie în care se găsesc : versurile 8 şi 9 sînt din nou recesive. Ne aflăm într-adevăr în faţa unui flux şi reflux continuu : după euforie vine depresiunea ; după noroc sau victorie vine nenorocul sau înfrîngerea :

„Nu e totul să bei ; trebuie ieşit de aici".

După aceste cuvinte ale Vulpii, analiza invită pe cititor — şi încă mai mult pe cel ce povesteşte — să marcheze *un timp de oprire mai lung*. Într-adevăr, dacă Vulpea şi-a premeditat stratagema, ea trebuie cel puţin să dea impresia că reflectează, iar dacă n-a prevăzut acest moment dificil trebuie să i se dea timpul real de a reflecta cu adevărat. În plus, acest timp de oprire permite să se pună mai bine în evidenţă soluţia găsită de Vulpe, care este de asemenea, în limbajul pasiunii şi al luptei, o *victorie* :

„Ridică picioarele în sus şi coarnele de asemenea (versul 10)
Sprijină-le de perete"... etc...

Dicţiunea este „extensivă" în tot pasajul în care Vulpea îşi dezvoltă proiectul (versurile 10—16). Ţapul înregistrează mai întîi efectul acestei fericite descoperiri a Vulpii :

„Pe barba mea, spuse el, este bună ; şi aduc laude
Celor înţelepţi ca tine" (versul 18).

Cu alte cuvinte, emoţia şi dicţiunea rămîn „extensive" în aceste două versuri. Dar iată că deodată Ţapul se umileşte (recesiune) :

„Cît despre mine, niciodată
N-aş fi găsit acest secret, mărturisesc" (versul 20).

Ţapul dă dovadă aici de o reală fineţe intuitivă : el laudă mai întîi pe „prietenul" său (versurile 17—18), apoi se umileşte în faţa lui (versurile 19—20). Acesta este felul în care cei slabi îşi apropie în general bunăvoinţa celor tari : celui puternic îi place ca cel slab să-i fie devotat, acesta dominîndu-l astfel în felul său, făcîndu-i-se indispensabil. Dar această invitaţie inconştientă a Ţapului nu are efectul aşteptat asupra egoismului prietenului său, care, odată ieşit din puţ, îl va părăsi.

Imediat după autocritica Ţapului începe un scurt antract de trei versuri, în cursul căruia *naraţiunea* se substituie *reprezentării* :

„Vulpea iese din puţ, îşi părăseşte prietenul
Şi îi ţine o frumoasă predică
Pentru a-l îndemna la răbdare" (versul 23).

Schimbarea modului discursului nu întrerupe jocul extensiune-recesiune. Cît priveşte dicţiunea, ea cîştigă întotdeauna dacă se inspiră din indicaţiile analizei pasionale a timpului povestirii. Astfel, în ultimele trei versuri citate, analiza dă la iveală o întreagă desfăşurare de nuanţe fine, extensive şi recesive care altfel ar risca să treacă neobservate de povestitorul cel mai dibaci.

Ultimul act al „reprezentării" conţine cuvintele de bun rămas şi încurajările cinice ale Vulpii către Ţap :

„Dacă cerul, zise ea, ţi-ar fi dat prin excelenţă
Tot atîta judecată cît păr sub bărbie" (versul 25)

(această supoziţie nu e oare evident *pozitivă*?)

„Tu n-ai fi coborît
Cu atîta uşurinţă în acest puţ"

(iar această aluzie la situaţia tragică în care rămîne închis Ţapul nu este cu totul *negativă*?).

Iar oscilarea pendulului pasional continuă inexorabil :

„Aşa că, rămas bun ; eu sînt afară ; (v. 27)
Caută să scapi şi străduieşte-te cît poţi ;

Căci, în ce mă priveşte, am oarecari treburi
Care nu-mi îngăduie să mă opresc din drum" (versul 30).

Aceste două versuri precis „extensive" subliniază caracterul neînduplecat şi definitiv al eliminării către care se îndrepta povestirea. Sfîrşitul „discursului" (versurile 27—30), considerat în sincronia sa, lasă să se întrevadă structura imobilă a schemei netemporale dezvoltată şi în „poveste" : *două fiinţe inegale, asociate provizoriu, definesc dualitatea care trebuie să se reducă pînă la urmă prin eliminarea celei mai slabe* :

Vulpea ≠ [illegible]

Am ajuns la „morală". Am văzut că ea constituie ultima secvenţă a „poveştii". Singur firul subţire al unei rime fără strălucire (în franceză *chemin — fin*) o leagă de corpul „discursului" :

În orice lucru trebuie să ţii seama de sfîrşit.

Nici extensivă, nici recesivă, ea scapă de influenţa devenirii alternate către care se îndrepta discursul. Este adevărat că sacrificiul s-a consumat, iar perdeaua s-a lăsat. Fabulistul înaintează în faţa scenei, ia la rîndul său cuvîntul într-o scurtă şi sentenţioasă „reprezentare". „Stilul direct nu acoperă decît o parte (a reprezentării) — observă Todorov —, care găseşte într-un text al lui Flaubert trei tipuri de reprezentare : «prin stilul direct, prin comparaţie şi prin reflectare generală »"[58] („morala" aparţine acestui al treilea tip de reprezentare).

Ce putem gîndi despre *conţinutul* moralei propuse aici de fabulist? El pare destul de nedrept. Nu am văzut oare că nici Vulpea, coborînd în fundul puţului împinsă de sete, nu a luat în considerare sfîrşitul? Meritul ei, evident, este descoperirea mijlocului de a ieşi, însă „înşelăciunea" intervine aici tot atît cît şi inteligenţa, astfel că în cele din urmă Ţapul este înşelat şi părăsit *în ciuda spiritului său de devotament*. Dacă deci Ţapul poartă la sfîrşit pe umerii săi... greutatea sentinţei severe

[58] Vezi intervenţia lui Todorov din Simpozionul citat, *op. cit.*, p. 145.

este pentru că a fost învins, pentru că a fost cel mai slab („După cum veți fi puternici sau nenorociți...").

Trebuie oare să mai adăugăm că *practic* această morală este contestabilă? N-am avea să căutăm foarte departe pentru a găsi alte sentințe, tot atît de percutante, care afirmă aproape exact contrarul; de exemplu: „Cine nu riscă nimic nu are nimic", sau că: „Feriți-vă de a disprețui ceva ...".

Dar, în fond, aceste critici ale noastre nu au prea mult sens, deoarece asemenea „morale" nu trebuie justificate prin valoarea conținutului lor: situate în afara procesului pasional, în afara angrenajului sacrificiului, ele nu mai dau auditoriului impresia unui adevăr magic, planînd deasupra conflictelor dureroase ale vieții și străin timpului în care toate se petrec. Funcția liniștitoare a „moralei" este o dovadă a *efectului cathartic* (liberator, purificator) produs asupra celor de față de către orice fel de joc dramatic sau de spectacol sacrificial. Aristotel, în *Poetica* sa, dădea numele de *catharsis* (purificare) sentimentului de euforie pe care îl procură auditoriului reprezentarea dramatică. Acest curios fenomen ne-a permis să-i vedem originile: procesul conflictelor odată ajuns la sfîrșit prin eliminarea unuia sau mai multora dintre adversari, procesul sacrificiului fiind terminat, pasiunile și-au îndeplinit scopurile distructive și spectatorul se află liberat, în mod iluzoriu și provizoriu, de propriile sale conflicte. Nu înseamnă că va trăi de aici înainte, în raporturile sale cu ceilalți, relația solidară și productivă: resimțind mai degrabă un sentiment de unitate artificial cucerită prin eliminare sau destrucție, el nu gustă decît cîteva clipe extazul pe care i-l procură această iluzie.

★

La sfîrșitul acestor pagini nu avem pretenția să fi pus la punct o metodă definitivă pentru adaptarea analizei literare la noile metode ale criticii. Nădăjduim numai că modesta noastră contribuție la acest gen de cercetări, adăugîndu-se altora, va permite să înainteze întrucîtva *noua metodologie a studiului de texte* de care este nevoie în prezent.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

PREOCUPĂRI FILOZOFICE, PSIHOLOGICE ŞI SOCIOLOGICE LA G. BARIŢ

DE

GEORGE Em. MARICA

I. Încă din primii săi ani de activitate, G. Bariţ publică, alături de articole de îndrumare estetică, consacrate traducerilor[1] şi stilului[2], trei disertaţii cuprinzătoare, avînd ca subiecte : *cultura*[3], *adevărul*[4] şi *omul*[5], teze centrale ale filozofiei luminilor cu largă răspîndire la noi în cea dintîi jumătate a veacului trecut. Nici una din aceste contribuţii nu constituiau opere personale, ele fiind traduceri, prelucrări sau cel mult scrieri de popularizare. Ultima—cea despre om—a reapărut mai tîrziu, într-o versiune latinizată[6]—probabil, redactorii periodicului blăjean uitaseră că mai fusese publicată—, alături de alte trei cu motive apropiate, de unde rezultă că făcea parte dintr-un ciclu. Însă nici din ,,Foaie", nici din ,,Organul" nu aflăm nimic despre sursa lor genuină. Dar, indiferent dacă vom reuşi vreodată sau nu să cunoaştem modelele şi izvoarele lui Bariţ, să ne gîndim că e greu să pretindem de la cărturarii noştri, la 1838—1839, reflecţii originale mai ales în materie de filozofie. Important, pentru acea vreme, e faptul că ei au simţit nevoia să se informeze, că s-au lăsat cuceriţi de idei progresiste, pe care au ţinut să le comunice publicului românesc. Mai mult, le-au socotit idei directoare, urmînd să constituie norme conducătoare.

Primul dintre aceste texte, *Cultura*, reia un motiv atins cu puţin înainte de Bariţ : lupta împotriva superstiţiilor[7]. Aceeaşi problemă o va relua peste trei ani într-un alt articol[8], unde, pe lîngă delimitări concep-

[1] *Traducere*, ,,Foaia literară", 1838, nr. 1, p. 4—7.
[2] *Stilul*, ibidem, nr. 2, p. 10—13 (cu indicaţia la sfîrşit : după Jeitteles).
[3] *Cultură* (luminare), ibidem, nr. 3, p. 19—23 ; nr. 4, p. 25—27.
[4] *Adevărul*, ,,Foaie pentru minte...", I (1838), nr. 19, p. 145—150 ; nr. 20, p. 153—157.
[5] *Omul*, ibidem, II (1839), nr. 40, p. 313—319 ; nr. 41, 321—326 ; nr. 42, p. 333—335.
[6] *Omul*, ,,Organul luminării", I (1847), nr. 37—42.
[7] *Frica şi credinţa deşartă*, ,,Foaia literară", nr. 1, p. 7—8.
[8] *Credinţa deşartă*, ,,Foaie pentru minte...", IV (1841), nr. 9, p. 68—71 ; nr. 10 ; 73—78 ; cf. *Rusia*, ,,Gazeta Trans.", I (1838), an. II, nr. 24, p. 95.

Rev. filoz., 18, 3, p. 305—317, Bucureşti, 1971

tuale, va denunța și prejudecățile împreună cu fanatismul, la început pe cel religios, apoi tot mai mult pe cel național. Combaterea acestor excrescențe reprezintă laitmotivul principal al atitudinii sale filozofice[9].

Cam pe aceeași tendință se axează și cel de-al doilea articol, consacrat *adevărului*, în care sublinia necesitatea prețuirii lui, împotriva oricăror opinii eronate : atît a celor acceptate numai fiindcă provin de la înaintași, cît și a celor impuse de autorități și cu atît mai mult împotriva credințelor deșarte sau mincinoase. După ce subliniază marea însemnătate a adevărului, de care ar tremura „pînă și tiranii", autorul semnalează atît dificultățile descoperirii, cît și ale propagării lui. Ultimul articol e o laudă a *omului*, relevînd, într-o formulare aproape kantiană, rostul său, greutățile ce le implică ridicarea lui și respectul ce trebuie să-l avem pentru el. Nu lipsește nici la Bariț, ca și la marele filozof german, ideea nemuririi sufletului, dar în general orientarea sa este incontestabil înaintată, cum ne arată și afirmația sa cu rezonanță goetheană, că omenirea se găsește pretutindeni într-o „metamorfoză neprecurmată". Nu e singurul ecou din Goethe în opera cărturarului ardelean[10].

Din această perioadă, mai merită amintit un articol de teorie politică, *Unele pregătiri*[11], nu atît pentru cele cuprinse în el — analiza unor noțiuni ca statul, suveranitatea, legea etc. — cît pentru fundamentul său filozofic. La baza vieții politice trebuie să stea, după Bariț, dreptul natural. Punct de vedere împărtășit de el în mod mai categoric în preajma revoluției[12]. Chiar și mai tîrziu, cînd va invoca în mai mare măsură dreptul istoric în favorul cauzei românești, primatul, zice tot el, trebuie să-l aibă dreptul filozofic, cum îi mai spune primului. În spiritul reformist ce caracterizează această concepție, Bariț își va îndemna conaționalii să se ridice nu prin violență, adică nu prin răzvrătiri, ci prin cultură, pentru a se putea bucura de un statut social mai favorabil.

Din toate aceste considerații rezultă că luminismul său este de inspirație primordial germană, un curent mai moderat decît cel francez, căutînd să se împace atît cu stăpînirea animată de oarecare bunăvoință față de supuși, cît și cu teologia protestantă mai concesivă, cu așa-numita teologie rațională. De aici prețuirea de către Bariț, în prima parte a activității sale, a monarhilor luminați, Iosif al II-lea și Frederic al II-lea ; publică, de altfel, în revista sa mici fragmente din scrierile lor[13]. Dar Bariț nu se mai bazează pe vechile autorități, în speță pe Baumeister, autorul de căpătîi al Școlii ardelene. Maestrul lui și al contemporanilor săi a fost Krug, un kantian cu tendințe eclectice, care s-a bucurat de o mare

---

[9] Cf., între altele, *Creștinii în Turcia*, „Gaz. Trans.", II (1839), nr. 46, p. 182—183 ; *Transilvania, Porumbacul de jos*, ibidem, IV (1841), nr. 30, p. 117 ; *Comet*?, ibidem, VI (1843), nr. 23, p. 92.

[10] Un articol cu caracter autobiografic, *Lectura unui om tînăr* etc. are ca subtitlu *Adevăr și poezie*, „Foaie pentru minte...", II (1839), nr. 1, p. 4—7 ; nr. 2, p. 13—16 ; nr. 4, p. 25—29 ; cf. *Despre patrie*, ibidem, VI (1843), nr. 22, p. 169 (reproduce, la sfîrșit, definiția dată de Goethe patriotismului în *Wilhelm Meisters Wanderjahre*) ș.a.

[11] „Foaie pentru minte...", VII (1844), nr. 4, p. 25—28 ; nr. 5, p. 33—36 ; nr. 6, p. 41—46.

[12] *Trăsuri ușoare din istoria Poloniei*, ibidem, X (1847), nr. 9, p. 69 ; *Transilvania*, „Gaz. Trans.", XI (1848), nr. 32, p. 131.

[13] Iosif II, *Rugăciunea de toleranție*, „Foaie pentru minte...", V (1842), nr. 7, p. 49 ; Frederic II, *Bucăți din scrierile marelui*, ibidem, VII (1844), nr. 26, p. 207—208 ; *Din masimile sentințele și părerile lui — regelui Prusiei*, ibidem, IX (1846), nr. 38, p. 303—304.

răspîndire atunci, fiind tradus și utilizat mult la noi (de Laurian, Bărnuț, Cipariu, Pumnul). În afară de acesta găsim la Bariț, cum am văzut, și motive din Goethe, din opera căruia a reprodus îndeosebi maxime[14]. În sfîrșit, o sursă importantă a umanismului său a mai fost Schiller, din opera acestuia traducînd relativ mult : maxime[15] și scene din piesele lui principale[16]. E scriitorul străin din care s-au publicat cele mai multe texte în „Foaia pentru minte".

Nici Kant și cu atît mai puțin Goethe și Schiller nu pot fi cuprinși numai prin formula iluministă. Ultimii doi, înainte de a se fi statornicit pe poziția clasică, trecuseră prin focul romantismului. Cu aceasta atingem al doilea filon al orientării ideologice a marelui cărturar ardelean : *preromantismul* și *romantismul*. Ne dovedește acest lucru mai întîi importanța pe care o dă el afectelor. Este adevărat că în periodicul beletristic brașovean ne vorbește de necesitatea controlului fanteziei[17] și al sentimentelor[18], dar în mai mare măsură se face în coloanele lui—chiar și în paginile „Gazetei Transilvaniei"[19]—elogiul ultimelor. Nu numai că publică o povestire a cărei temă e forța cotropitoare a iubirii[20], dar Bariț, în comentariul critic pe care-l face unui articol al lui Cipariu despre putere și minte, îi reproșează tocmai faptul că n-a cuprins în perspectiva sa rolul sentimentelor[21]. Prezența romantismului în opera lui Bariț ne-o arată apoi importanța pe care o dă el ideii naționale. Aceasta nu e, cel puțin la noi, un reflex exclusiv al romantismului. O găsim și la protagoniștii Școlii ardelene[22], îmbibați de spiritul luminilor, care nici chiar în Apus n-a avut numai tendințe cosmopolite. Afirmarea națională, în special la popoarele subjugate, și-a tras substanța, în trecut, atît din mișcarea democratică (ce și-a găsit încoronarea în revoluția franceză din 1789)—mai întîi din aceasta —, cît și din cea etnico-lingvistică, promovată de sensibilitatea romantică, care a insistat asupra culturii autohtone și asupra necesității dezvoltării ei. Sporul de revendicări de ordin spiritual al generației române ardelene de la 1848 față de înaintași e mai ales opera ultimei. E incontestabil, apoi, că, cu timpul, influența romantismului e tot mai puternică pe toate planurile și elanul mișcării naționale din centrul și răsăritul Europei nu poate fi înțeles fără ea. În 1839, Bariț citează un pasaj din „zdravănul" Herder, unde acesta face elogiul limbii materne[23]. În anii din preajma

---

[14] „Foaie pentru minte...", III (1840), nr. 11, 14, 22—24, 26, 27, 47; IV (1841), nr. 3, 9, 10, 13 etc.

[15] „Foaia literară", nr. 1, 7, 9; „Foaie pentru minte...", II (1839), nr. 10, 20, 22, 24, 26, 29.

[16] *Intrigă și dragoste* („Foaie pentru minte...", II (1839), nr. 21, 25); *Don Carlos* (ibidem, nr. 26); *Fiesco* (ibidem, nr. 29); *Maria Stuart* (ibidem, 1840, nr. 43).

[17] *Puterea fantasiei* (*Închipuirei*), „Foaie literară", nr. 9, p. 65—67; nr. 10, p. 73—76.

[18] *O pildă îngrozitoare de rătăcire a minței omenești*, ibidem, nr. 22, p. 176.

[19] *Rusia* „Gaz. Trans.", III (1840), nr. 20, p. 80; *Sibiu, 20 Iunie c.n. 1840*, ibidem, nr. 26, p. 102 etc.

[20] *Viața și cinstea*, „Foaia pentru minte...", I (1838), nr. 2—5.

[21] *Mintea, tăria*, ibidem, IV (1841), nr. 25, p. 198—199; cf. G. E. Marica, *O discuție sociologică-filozofică în „Foaie pentru minte..." inimă și literatură*", „Revista de filozofie", XV (1968), nr. 9, p. 1 089—1 096.

[22] Cf. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ediție nouă 1967, p. 453 și urm.

[23] *Creația*, „Gaz. Trans.", II (1839), nr. 50, p. 200. Mai tîrziu, el atrage atenția asupra necesității lecturii lui Herder, menționînd opera filozofică principală a acestuia (cf. „Foaia pentru minte...", VIII (1845), nr. 17, p. 139, notă).

revoluției de la mijlocul secolului al XIX-lea (1846—1847), romantismului german—cunoscut direct ca și prin intermediul maghiar—i se adaugă influența celui francez : a lui Michelet—cel mai strălucit adept al lui Herder în Franța—și a lui Lamennais. Ei stimulează nu numai aspirațiile naționale, dar și cele democratice[24] ale românilor ardeleni. După cum se vede, Bariț a recepționat din romantism numai ceea ce a contribuit la lărgirea cadrelor luministe inițiale în sens progresist, nu tendințele îndreptate spre trecut, cultivate de adepții săi animați de năzuințe conservatoare. Ne-am apropiat cu aceste ultime considerente de a treia componentă a ideologiei sale : cea populară-folclorică.

În lupta pentru dezrobirea poporului român din prima jumătate a secolului trecut, conducătorii săi caută să se apropie tot mai mult de mase, însușindu-și revendicările lor principale. Aceasta se poate observa foarte bine și din evoluția interesului pentru patrimoniul popular, care are și el origini mai vechi. De unde însă la început — la Școala ardeleană și urmașii săi imediați —, acesta, fără să fie nesocotit, era considerat numai ca un motiv subsidiar, interesant cel mult ca un argument în plus pentru dovedirea latinității noastre, după 1838, creația populară e socotită ca un mijloc important de împrospătare și îmbogățirea a culturii majore. Masele nu mai sînt acum doar cele care primesc, avînd nevoie să fie scoase din întuneric prin luminile celor de sus, adică nu mai sînt exclusiv tributare, ci dăruiesc, la rîndul lor, din prea plinul depozitat de veacuri. În chipul acesta — proces care se poate observa la toate națiunile oprimate —, mișcarea democratică și cea folclorică, cultivate inițial în mod precumpănitor în cercuri diferite, se contopesc adînc. E un merit deosebit al lui Bariț de a fi promovat acest proces în chip creator la românii din Transilvania.

A fost dus la o astfel de soluție, între altele, de preocuparerea sa pentru coordonatele culturii românești : normele conducătoare și mijloacele cele mai potrivite pentru realizarea ei. Într-un prim articol consacrat acestei probleme, *Scriitorii clasici* [25], el pledează în mod hotărît pentru clasicism, concept înțeles atît ca directivă spirituală, cît și ca nivel maxim de realizări, în speță pentru clasicismul german, superior celui francez prin orientarea sa mai adîncă și mai umanistă. Revine asupra temei peste doi ani reproducînd un fragment din Goethe, în care subiectul discutat este directiva culturii germane. Bariț socotește că cele spuse de Goethe la 1795 cu privire la situația din Germania s-ar potrivi cu „împrejurările noastre de astăzi". Din lectura lui s-ar putea trage oarecare învățăminte. „Ce vi se pare, domnilor — observă cărturarul ardelean —, aceste condiții de clasicitate la noi, la români, au fost, sînt sau vor fi ?"[26] Cu anii se apropie și de clasicismul francez, citînd pe Boileau [27]. În materie

[24] Sămînța lui cădea într-un pămînt pregătit de luminismul și liberalismul german (Krug, Rotteck), însă caracterul vizionar și profetic al celor spuse de ei le dădea alte accente mai vibrante, mai răscolitoare, adică mai mobilizatoare, astfel că revendicările de ordin populai ale românilor din Transilvania căpătau un patos mai puternic.

[25] *Scriitorii clasici*, „Foaie pentru minte...", I (1838), nr. 16, p. 123—128.

[26] *Sansculotismus literarius*, ibidem, III (1840), nr. 13, p. 98, notă.

[27] *Către D. D. cititorii noștrii Gazeta de Transilvania și Foaie pentru minte, inimă și literatură*, „Foaie pentru minte...", II (1839), nr. 47, foaie volantă ; *Un discurs asupra versificației noastre*, ibidem, VIII (1845), nr. 16, p. 128.

de ideologie literară nu merge însă mai departe, nu numai în 1845, cînd se pronunţă net împotriva şcolii lui V. Hugo [28], dar nici mai tîrziu. Clasicismul rămîne concepţia sa de bază — nu numai în teoria sa literară —, nu însă fără substanţiale infiltraţii şi impurităţi romantice, după cum ne arată cerinţa exprimată încă din primul său manifest redacţional, ca „Foaia pentru minte...", să scoată „la vedere şi pe ceriul românesc felurimi de şene istoriceşti şi naturale din clasica noastră Transilvanie" [29], repetată sub o formă mai explicită peste doi ani, cînd zice că ar dori să primească de la colaboratorii săi povestiri inspirate din trecutul şi frămîntările propriului popor [30]. Mai important este însă faptul că îndeamnă pe scriitorii noştri să prelucreze tradiţiile şi fabulele româneşti [31]. Rezumînd aceste ultime consideraţii, se poate spune că *idealul lui Bariţ* e *o cultură umanistă, democratic-populară şi general-românească*, în sensul că ea trebuie să fie *comună întregului nostru popor, indiferent de graniţele sale politice*. De aici năzuinţa sa de a face cunoscute ardelenilor produsele literare de peste Carpaţi, legăturile sale cu scriitorii de acolo şi rolul important pe care l-a jucat mai tîrziu la Academia Română.

Aceleaşi idei întîlnim la el şi după revoluţie, cel mult cu accente mai puternice. Nu numai că continuă să condamne superstiţiile [32], militînd pentru o epurare a religiei de bigotism, dar îndeamnă pe teologi, în interesul chiar al credinţei, să-şi însuşească o cultură ştiinţifică, să caute să se înţeleagă cu fizicienii şi astronomii [33]. Cere apoi o reducere a numărului sărbătorilor bisericeşti, abuzul lor socotindu-l ieşit dintr-o mentalitate obscurantistă, ce ar dăuna mult moralei, ca şi economiei poporului român [34]. Mai subliniată e acum orientarea sa folclorico-populară. Pe lîngă faptul că publică în „Calendariul..." pe care-l scoate, numeroase produse folclorice [35], mai ales balade din colecţia lui Alecsandri, se interesează de problemele patrimoniului nostru popular pe toate laturile : muzica [36], jocurile [37], costumul [38], obiectele casnice [39]. Pentru cunoaşterea şi reliefarea însemnătăţii lui la români, Bariţ iniţiază în 1862 o expoziţie etnografică la Braşov, iar în programul cultural schiţat pentru „Astra" [40] pune un deo-

[28] *Ibidem*, nr. 14, p. 110.

[29] *Înştiinţare de literatură*, foaie volantă, 9 decembrie 1837.

[30] *De la redacţie*, „Gaz. Trans.", II (1839), nr. 51, p. 204.

[31] *Revistă de jurnale*, ibidem, VIII (1845), nr. 3, p. 11.

[32] *Credinţa deşartă*, „Foaie pentru minte...", XXII (1859), nr. 45—46; XXIII (1860), nr. 1—2 (partea cea mai mare a articolului reproduce numeroase superstiţii de la diferite popoare, dintr-o carte, *Democritos*, a unui autor german, cu care ne vom mai întîlni, K. J. Weber, cu scopul de a arăta că ele nu se găsesc numai la români).

[33] *Puterea naturii*, ibidem, XIV (1851), nr. 35, p. 272; *Transilvania. Braşov, 22/10 Iulie*, Gaz. Trans.", XIV (1851), nr. 56, p. 233.

[34] *Sărbătorile noastre bisericeşti în raport către economia şi pusesiunea noastră soţială şi civilă*, „Calendariu pentru poporul românesc", III (1854), p. 17—22; *Adaus la sărbătorile noastre bisericeşti*, ibidem, IV (1855), p. 25—27.

[35] *Ibidem*, II (1853), p. 56—59; III (1854), p. 36—45; IV (1855), p. 65—67; IX (1860), p. 66—73; XII (1863), p. 54—55.

[36] *Muzica la noi*, ibidem, IV (1855), p. 38—43; *Muzica noastră naţională*, ibidem, X (1861), p. 60—66.

[37] *Saltul (danţul, jocul)*, „Foaie pentru minte...", XIII (1850), nr. 4, p. 31—32.

[38] *Porturile româneşti*, „Calendariu pentru poporul românesc", IX (1860), p. 36—45; *Despre porturi şi portrete româneşti*, ibidem, X (1861), p. 14—16.

[39] *Material pentru o programă a expoziţiunii din 28 iulie 1862 şi pentru expoziţiunea însăşi*, „Gaz. Trans.", XXV (1862), nr. 6—7.

[40] *Estractu din tesele sau propusetiunile lui G. Bariţiu substernute în şedinţa a III-a Reuniunii transilvane literarie*, „Foaie pentru minte...", XXIV (1861), nr. 41, p. 321—322.

sebit preţ pe cultivarea creaţiilor rurale, ca un tezaur de inspiraţie a culturii majore. Problema acesteia din urmă e reluată şi ea, însă pe o temelie mai largă. Spre deosebire de epoca anterioară, cînd el se preocupase în primul rînd de limbă şi literatură, după 1850 Bariţ acordă o atenţie mai mare şi altor aspecte ale vieţii spirituale : arhitecturii[41], muzicii. Pledează cauza lor cu scopul de a mijloci o regenerare a creaţiei artistice naţionale în aceste domenii, pornind de la fondul autohton pe care să se altoiască influenţe apusene valoroase. Pe aceeaşi linie cere apoi conaţionalilor săi să îmbrăţişeze ştiinţele tehnice[42]. Dacă mai adăugăm şi maximele pe care le publică în „Calendariu...", avem întregul orizont de gîndire al lui Bariţ în aceşti ani.

Nici în ultima perioadă a vieţii sale nu întîlnim elemente noi, ci doar o restructurare de motive. De altfel, motivele principale ale concepţiei lui sînt date de la început. Lunga sa viaţă s-a caracterizat printr-o mare continuitate. Vîrsta a adus numai o adîncire şi o mai bună argumentare a convingerilor sale. Credinţele deşarte, bigotismul[44], prejudecăţile, dar mai ales intoleranţa sînt mai departe înfierate, la un nivel intelectual mai înalt[45]. Însă poziţia sa teistă rămîne neschimbată[46]. E concludentă, în această privinţă, şi atitudinea lui Bariţ faţă de Darwin. Expune, în linii mari, corect şi clar tezele sale principale într-o comunicare la Academie, atrăgînd atenţia asupra marii lor importanţe şi asupra consecinţelor ce le au pentru credinţă[47]. Tocmai aceasta îl nelinişteşte şi-l face să aibă rezerve. Punctul său de vedere e categoric diferit de cel al lui Vasici[48], care îmbrăţişează deplin concepţia darvinistă, predispus mai ales prin formaţia sa de biolog. Poate că aprehensiunile lui Bariţ se datoresc şi aşa-zişilor darvinişti sociali din Germania, care pretindeau ca dreptul celui mai tare să fie un principiu de conduită în viaţa naţională şi internaţională[49]. Directivă în dosul căreia el socotea că se ascunde o nouă formă de pangermanism, împotriva căruia s-a ridicat mereu. Oricum am privi lucrurile, aportul lui pozitiv în această epocă trebuie căutat în altă parte, anume în primul rînd în denunţarea pesimismului ce cuprinsese un număr însemnat de fruntaşi români după 1867. Documentul cel mai elocvent în această privinţă îl constituie comunicarea sa, ţinută şi ea la Academie,

---

[41] *Despre artele frumoase cu aplicarea lor la cerinţele poporului românesc*, „Calendariu pentru poporul românesc", XII (1863), p. 9—17.

[42] *Scienţele technice*, „Gaz. Trans.", XXVIII (1865), nr. 77, p. 312 ; *Agricultura, industria şi comerciul Principatelor unite către Transilvania*, ibidem, XXV (1862), nr. 39—42.

[43] Sub diferite titluri : I (1852), p. 6—8 ; II (1853), p. 67 ; III (1854), p. 60—63 ; IV (1855), p. 70—72 ; V (1856), p. 39—42 ; VI (1857), p. 64 ; VIII (1859), p. 58 ; IX (1860), p. 76.

[44] *Calindariul superstiţiunii*, „Transilvania", IX (1876), nr. 22, p. 257—258 ; *Sciri diverse*, „Observatorul", III (1880), nr. 75, p. 299. Se pare că Bariţ a avut legături cu francmasoneria, judecînd după semnele de la sfîrşitul unor articole ale sale din ziarul „Românul" (triunghi, compas) şi după reproducerile dintr-o revistă a acesteia din Bucureşti (cf. *Libera muraria*, „Transilvania" VII (1874), nr. 23, p. 288—290, VIII (1875), nr. 1, p. 7—8).

[45] *Ura naţionale*, ibidem, VII (1874), nr. 4—10.

[46] *Emanciparea evreilor*, „Gaz. Trans.", XXX (1867), nr. 95, p. 377—378 ; *Religiunea. Ateismul. Politica*, „Observatorul", III (1880), nr. 53, p. 205. Denunţă însă în mod necruţător toate fărădelegile comise în numele *credinţei* şi religiei (cf. *Note la art. „Evul modern"*, ibidem, VI (1883), nr. 59, p. 333).

[47] *Theoriile lui Darwin*, „Transilvania", V (1872), nr. 19—21.

[48] Tot o comunicare la Academie, publicată postum de Bariţ în „Transilvania", din 1882, ca un omagiu adus atît lui Vasici, cît şi lui Darwin.

[49] *Şciri diverse*, „Observatorul", VI (1883), nr. 48, p. 292.

despre Schopenhauer [50]. De vreo zece ani, zice Bariț, Schopenhauer își află adepți și între români. După părerea lui, pesimismul — cu atît mai mult că se propagă sub eticheta filozofului german — ar fi un venin de moarte pentru națiunea românească. De aceea, de nenumărate ori, va lua cuvîntul contra lui, subliniind marile progrese ale poporului român în decursul secolului al XIX-lea [51].

Discursul lui Bariț se pare că a trezit reacții în culisele Academiei, probabil din partea lui Maiorescu, care se simțea direct vizat; faptul l-a indispus pe cărturarul ardelean, care a refuzat ca această comunicare a sa să fie reprodusă în „Analele Academiei" [52], publicînd-o numai în ziarul său. Mai puțin inspirat a fost Bariț acuzînd pe Maiorescu și cercul lui de cosmopolitism [53]. Nu în concepția despre cultură a acestora rezidă slăbiciunea lor, ci în cea social-politică. Diatriba sa vehementă a fost determinată de critica lor necruțătoare și zeflemistă împotriva acuității mișcării naționale române ardelene, mișcare justificată politic și cultural de condițiile din fosta monarhie habsburgică (cu toate excesele ei). Bariț continuă să se intereseze și după dualism cu același zel de patrimoniul popular: organizează o nouă expoziție etnografică la Sibiu în 1881, îndemnînd la valorificarea acestui patrimoniu și în străinătate, oricînd se va ivi prilejul [54]; publică materiale folclorice [55], informînd cititorii de activitatea depusă de alții pe acest tărîm (S.Fl. Marian, Hasdeu și alții).

Încheind această primă parte, trebuie subliniat că Bariț fără a fi avut preocupări filozofice în sensul pretențios al cuvîntului, adică de specialitate — cum a fost în mult mai mare măsură cazul lui Bărnuț, atît prin structura personală cît și prin activitatea lui didactică — totuși prin situația sa proeminentă pe frontul culturii românești ardelene i-a fost dat să-și spună mereu cuvîntul, în mod reprezentativ, față de marile curente ideologice ale epocii sale. El e cel care înfățișează în „Foaia pentru minte" din 1838—1839, după cum am relevat la început, pe baza unor izvoare străine cu mici reflecții personale, liniile principale ale acestei directive. Am subliniat, apoi, atitudinea sa consecventă și eficace de-a lungul unei jumătăți de secol, pe plan teoretic ca și practic, în favoarea orientării spiritualității românești spre patrimoniul popular. În sfîrșit, după dualism tot el a fost chemat mai întîi să ia poziție, în numele oficialității române din Transilvania, față de ideile filozofice sau cu mari implicații filozofice, care cunosc atunci o primă circulație apreciabilă la noi: față de darwinism și față de sistemul lui Schopenhauer. Vor veni și alții după Bariț, care vor lua cuvîntul, în această privință, dar el e cel dintîi

[50] *Despre filosoful Schopenhauer*, „Observatorul", III (1880), nr. 31—33; *Întîmplarea din orașul Sătmar*, ibidem, III (1880), nr. 12, p. 47; *Sibiu*, ibidem, VII (1884), nr. 92, p. 37; *Împotriva pesimismului*, cf. și *Funcționarii*, „Gaz. Trans.", XXX (1867), nr. 32, p. 126; *Bibliografia* „Transilvania", VI (1873), nr. 22, p. 268—272; *Pesimist și desperațiunea*, „Gaz. Trans.", XXXVII (1874), nr. 3, p. 1—2; *Victime ale regenerațiunei și pesimismului*, „Transilvania", VII (1874), nr. 14, p. 164—167; nr. 15, p. 175—177; *Care pe care?*, „Gaz. Trans.", XXXVIII (1875), nr. 75, p. 1—2; nr. 76, p. 1—2; *Pesimismul la alte popoare*, ibidem, nr. 84, p. 2 etc.

[51] *De anul nou*, „Observatorul", VII (1884), nr. 1, p. 1—2; *Epistole despre Academia Română*, „Transilvania", XVI (1885), nr. 9—10, p. 75.

[52] „Analele Academiei Române", seria a II-a, secțiunea I (1880), 1881, p. 274, 453.

[53] „*Nota redacțiunii*", „Transilvania", V (1872), nr. 3, p. 30.

[54] *Despre costumele naționale românești*, ibidem, X (1877), nr. 23, p. 272—275.

[55] *Călușii sau călușerii*, „Observatorul", IV (1881), nr. 63, p. 254.

care deschide focul, punctul său de vedere constituind pentru o bună bucată de vreme autoritate în materie.

II. O greutate mai mică au preocupările psihologice ale lui Bariţ, deşi nu sînt lipsite de interes, avînd aceeaşi rădăcină ca şi cele filozofice : dorinţa de a servi cauzei poporului nostru. În cazul de faţă, el se gîndea, în primul rînd, să ajute tinerii ce se pregăteau în diferite şcoli şi, mai ales, pe cei care erau chemaţi să joace un rol în viaţa socială. „Învaţă a cunoaşte caracterul şi temperamentul acelora cu care eşti silit a petrece", le va spune cărturarul ardelean [56]. Totodată, el urmărea să contribuie la îndreptarea moravurilor. De aici orientarea caracterologică a scrierilor sale de acest gen în care sînt înfăţişate diferite tipuri umane pozitive ca şi negative (mai ales) [57], stimulate direct sau indirect de opera unui diplomat german de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea Knigge [58] — unele sînt chiar simple prelucrări după el. Şi după revoluţie, Bariţ comunică asemenea materiale [59], făcînd apel în mai mare măsură ca înainte la Lavater, care, prin teza sa că se pot cunoaşte trăsăturile interioare după cele exterioare, continuă şi el să intereseze cercurile noastre intelectuale [60]. De data aceasta, însă, izvorul principal de inspiraţie al scrierilor morale-psihologice ale lui Bariţ era eseistul german progresist K.J. Weber (1767—1832), menţionat înainte. Cea mai preţioasă contribuţie a lui Bariţ, de acest fel, e un articol cu profil mai mult metodologic, intitulat *Care este caracterul românului?* [61], cuprinzînd şi cîteva date despre psihologia unor ţinuturi de-ale noastre, articol remarcabil prin puternica conştiinţă a dificultăţilor unei astfel de teme. Din epoca ce urmează după dualism, nu merită relevată decît o analiză hazlie a exorcismului religios [62]. Despre interesul lui Bariţ pentru psihologia popoarelor şi civilizaţiilor vom aminti la sfîrşit.

III. G. Bariţ n-a fost propriu-zis nici sociolog. Nu găsim în scrierile sale consideraţii dezvoltate şi sistematice în acest sens ; nu întîlnim la el nici măcar termenul de sociologie. E cazul în genere al cărturarilor de formaţie germană în secolul trecut, cum era şi Bariţ. Amintim că Dilthey contesta, chiar la finele veacului, posibilitatea unei asemenea discipline, iar Max Weber mergea cu negaţia ei pînă aproape de primul război mondial. Însă reflecţii sociologice n-au lipsit, numai că apăreau de obicei în cîm-

---

[56] *Caractere*, „Foaie pentru minte...", III (1840), nr. 12, p. 96.

[57] *Ibidem* (despre omul inimos, vanitos, brutal, prietenos, uricios, lăudăros etc.); *Un ce*, ibidem, III (1880), nr. 20, p. 157—158 (despre flecar); *Caracterul avarilor*, ibidem, X (1847), nr. 50, p. 406—408; *Caracterul prădătorilor*, ibidem, nr. 51, p. 413—416; *Caracterul lăudărosului*, ibidem, nr. 52, p. 417—418; *Caracterul fricosului*, ibidem, p. 418—419.

[58] *Über den Ungang mit Menschen*, 2 volume, apărute mai întîi la 1788.

[59] *Purtarea cu oamenii*, „Calendariu pentru poporul românesc", III, (1854), p. 7—16; *Femeile bune*, ibidem, IV (1855), p. 68—70; *Femeile rele*, ibidem, V (1856), p. 32—39; *Capriţ, Umor, Satiră*, „Foiae pentru minte", XXI (1858), nr. 26—28; *Zgîrcitul sau avarul*, ibidem, XXII (1859), nr. 27, p. 205—206; *Măiestria de a petrece cu oamenii*, „Calendariu pentru poporul românesc", IX (1860), p. 30—36; *Abderiţii*, ibidem, X (1861), p. 37—43; *Holteiul tomnatic, ibidem*, X (1862), p. 40—45. Ultimul său articol din această serie, *Sătenii* („Concordia", VI (1866), nr. 38—40), are alt punct de plecare : pledoaria acordării dreptului de vot ţăranilor. În cea mai mare parte a lui se ocupă însă de psihologia lor, după K. J. Weber, autor de care s-a folosit în bună măsură şi în alte articole. Opera sa de bază *Democritos*, 12 volume (ediţia a II-a din 1837—1840), e o adevărată enciclopedie în această privinţă.

[60] *Observaţiuni fiziognomice după Lavater*, „Calendariu pentru poporul românesc", II (1853), p. 64—66; III (1854), p. 22—27 etc.

[61] „Calendariu pentru poporul românesc", IV (1855), p. 15—20.

[62] *Scoaterea dracilor*, „Gaz. Trans.", XL (1877), nr. 58, p. 1—2; nr. 59, p. 2—3.

pul științelor de stat, al teoriei politice, al economiei politice, al filozofiei culturii și istoriei, al etnografiei. Ele se găsesc fără multă căutare, sub formă de comentarii nepretențioase, și în opera lui Bariț [63].

I se impuneau, mai întîi, în cadrul activității sale jurnalistice. Ca ziarist nu se putea dispensa de o concepție sociologică, cel puțin de o viziune de ansamblu sau de cîteva elemente directorii în această privință. Își făceau apoi drum cu prilejul considerațiilor sale istorice. Orientarea sa sociologizantă se poate observa și în studiile de istorie socială [64]. Spre o concepție mai sociologică îl duceau preocupările lui de ordin economic, teoretice, ca și practice. În sfîrșit, conflictul tot mai acut dintre feudalism și capitalism, descompunerea vechilor relații, ce nu se mai puteau justifica prin trecutul lor, procesele de adaptare și reajustare la noile situații îl sileau și ele pe Bariț să gîndească cît de puțin sociologic, să caute să explice cauzele lor, dacă era vorba de a găsi mijloace eficiente de îndreptare.

Evident, scrisul său, ca în general al cărturarilor români ai epocii, are, după cum am mai relevat, o finalitate absolut practică, urmărește să ajute la ridicarea propriului popor, fie prin articole de îndrumare, fie prin polemici cu adversarii acestuia, care îl nesocoteau sau îl defăimau. Nu se punea nici pentru el problema de a face știință ca atare ; nu era momentul potrivit pentru așa ceva, lipsind condițiile minime pentru investigații temeinice. Chemarea principală nu o putea avea atunci decît publicistica. Dar adesea, tocmai pentru a-și întemeia mai bine afirmațiile sale, Bariț invocă mărturii precise, date faptice mai amănunțite. De aici locul pe care-l ocupă în opera sa statistica și interesul ce i l-a arătat [65], documentînd o perspectivă empirico-generalizatoare. Materiale sociologice mai comunică el cu prilejul prezentării unor situații concrete, acestea reprezentînd mici schițe sociografice [66]. Însă, cîteodată, merge mai departe, depășind descripția, reflectînd asupra cauzelor fenomenelor semnalate, căutînd să stabilească anumite legități, iar pe baza lor concluziile pe care urmează să le tragă poporul român și direcția în care trebuie să se îndrepte efortul său în viitor.

---

[63] *Paralele istorice, care încep după sinodul I ecumenic de la Niceea și merg pînă la dezbinarea definitivă a bisericilor*, „Transilvania", III (1870), nr. 13, p. 152—154 (analogie între creștinismul apusean și cel răsăritean, din secolul IV pînă în secolul XI). Peste trei ani, Bariț spune că tabăra de pe muntele Bobîlna ar aminti de retragerea plebei romane pe muntele sacru. Tot în acest articol, zice el, că istoria anilor 1437 și 1438 corespunde foarte bine, în unele privințe, cu anii 1848 și 1849 (cf. *Despre belul civil transilvan din anii 1437—1438*, ibidem, VI (1873), nr. 1, p. 1—4; nr. 2, p. 13—17). Ceva mai înainte, el vorbise chiar de „fatala repetițiune a istoriei" (*Scurtă istorie a societății iezuiților*, ibidem, IV (1871), nr. 3 p. 26, notă). S-ar putea aduce și alte mărturii în acest sens.

[64] Cf., de exemplu, *Studiu istoric asupra raporturilor agrare din Ungaria și țările adexe*, „Transilvania", XV (1884), nr. 9—16.

[65] *Transilvania. Brașov, 8 Aprilie*, „Gaz. Trans.", XIV (1851), nr. 27, p. 119; *Date statistice despre Transilvania*, „Calendariu pentru poporul românesc", III (1854), p. 63—68 ș.a. Cf. Al. Bărbat, *Statistica în opera lui George Barițiu*, „Revista de statistică", 1964, nr. 12, p. 50—61.

[66] *Brașov în 5 Febr. c.v.*, „Gaz. Trans.", II (1839), nr. 6, p. 21—22; *Transilvania. Brașov, 19 Oct.*, ibidem, nr. 43, p. 169; *Transilvania. Brașov*, ibidem, III (1840), nr. 8, p. 29—30; *Foiță. Brașov*, ibidem, V (1842), nr. 42, p. 168; *Din Brașov*, ibidem, VIII (1845), nr. 33, p. 132; *Transilvania. Brașov*, ibidem, X (1847), nr. 14, p. 53; *Transilvania. Brașov, 24 Noiembrie*, ibidem, XXI (1858), nr. 69, p. 279—280; *Transilvania. Brașov, 27 Ian. n.*, „Federațiunea", I (1868), nr. 11, p. 37—38 etc.

Procesele sociale care l-au solicitat îndeosebi au fost cele legate de epoca sa. În primul rînd, problema rural-agrară. E contribuția lui cea mai importantă, domeniul în care ajunge la o analiză sociologică a fenomenelor. Pentru înțelegerea lor, Bariț a făcut ample incursiuni istorice, dar nu s-a limitat numai la o privire retrospectivă, ci a analizat noile relații agrare după revoluție, cursul lor nefavorabil pentru țărănime, denunțînd exploatarea acesteia [67]. Înainte de Dobrogeanu-Gherea vorbește de o nouă iobăgie [68]. Celelalte pături sociale s-au bucurat de mai puțină atenție din partea lui; proletariatul, ceva mai substanțial, doar după dualism, o dată cu creșterea importanței lui în Transilvania [69]. Nici chiar burghezia [70], prețuită în mod firesc de către cărturarul ardelean, nu e cercetată de aproape. Aristocrației îi consacră mai mult spațiu, însă pentru a o combate [71].

De asemenea, nu întîlnim în scrisul lui vreo analiză ca atare a feudalismului, care a fost ținta principală a luptei sale social-politice, denunțat la tot pasul de pe poziții luminist-liberalizante (atacul său principal se îndreaptă împotriva opresiunii, nu a exploatării, militînd pînă la sfîrșit pentru proprietate, îndeosebi pentru cea mică). Materiale risipite despre feudalism se găsesc destule, în special în opera sa istorică, dar nu sînt închegate într-o viziune de ansamblu, adică feudalismul nu e văzut ca un sistem social în toate articulațiile sale. Bariț socotea că pe plan economic se înfruntau, după revoluție, două puncte de vedere: cel individualist, al liberei concurențe, și cel socialist, care e privit cu destulă comprehensiune [72]. E momentul cînd el a manifestat pentru prima dată un mare interes pentru socialism, speriat de avîntul capitalismului apusean, care pătrunsese bine în țările române, cu consecințe defavorabile și asupra economiei brașovene [73].

---

[67] *Cine a desființat iobăgia țăranilor în Ardeal?*, „Gaz. Trans.", XXIV (1861), nr. 59, p. 251—252; nr. 60, p. 255—256; *Reforme în anii articuli din patenta urbarială*, ibidem, XXVII (1864), nr. 53—60; *Transilvania. Sibiu, 27 Dec. n.*, „Observ.", III (1880), nr. 101, p. 406; *Locuitorii cultivatori de pămînt în Ungaria și Transilvania*, ibidem, VI (1883), nr. 2, p. 5—6; nr. 3, p. 9.

[68] *Iobăgia veche și iobăgia nouă*, „Gaz. Trans.", XXXIX (1876), nr. 1—9; *Transilvania (iobăgia nouă)*, ibidem, XL (1877), nr. 28, p. 2. Termenul nu era fericit, dar esențialul este că Bariț a sesizat înrăutățirea condițiilor de viață ale țărănimii datorită creșterii exploatării capitaliste, ajutată de supraviețuirea unor moravuri feudale.

[69] *Alte țări. Franța. Paris*, ibidem, IV (1841), nr. 38, p. 151; *Chronică. Britania mare, London, 27 Iulie*, ibidem, V (1842), nr. 32, p. 128; *Fabricile și agricultura*, ibidem, VI (1843), nr. 85, p. 339—340; *Germania*, ibidem, X (1847), nr. 44, p. 175; *Franța. Paris, 20 iulie*, ibidem, nr. 59, p. 236; *Transilvania*, „Observ.", I (1878), nr. 40, p. 2; *Germania*, ibidem, IV (1881), nr. 91, p. 366—367; *Austria*, ibidem, V (1882), nr. 96, p. 381—382.

[70] *Transilvania. Brașov, 2 Martiu*, „Gaz. Trans.", XX (1857), nr. 14, p. 54; nr. 15, p. 58; *De la adunarea generală a Asociațiunei transilvane etc.*, ibidem, XXXIX (1876), nr. 61—63; *Nobilimea. Burghezimea. Limba maghiară*, „Observ.", VI (1883), nr. 47, p. 285; *Către resboiul civil*, ibidem, VIII (1885), nr. 41—43.

[71] *Aristocrație*, „Foaie pentru minte...", VII (1844), nr. 7, p. 49—50; *Articol începătoriu. Nobilul*, „Gaz. Trans.", VII (1844), nr. 39, p. 153—154, nr. 40, p. 157—158; *Articol începătoriu, Unele aieptări*, ibidem, VIII (1845), nr. 65, 67, 69; *Grafi și baroni romanesci*, ibidem, XXV (1862), nr. 96, p. 381—382; *Boeriu. Amploiatu. Burgaru*, ibidem, XXX (1867), nr. 45, p. 177; *Relațiunile de proprietate în Transilvania*, „Observ.", III (1880), nr. 42, p. 165—166; „Transilv.", XX (1889), nr. 9—10, p. 73, notă; *Poșta Redacțiunei*, ibidem, nr. 11—12, p. 96.

[72] *Lupta principielor în Franța*, „Foaie pentru minte...", XIV (1851), nr. 46—48.

[73] *De la Buzeul românesc*, „Gaz. Trans.", XV (1852), nr. 28, p. 110—112; nr. 29, p. 115.

În mai mare măsură l-au preocupat pe Bariț mișcarea națională și în genere rolul însemnat al ideii naționale [74] în viața modernă. Nu s-a ridicat însă dincolo de afirmații generale asupra răsunetului ei, căci n-a năzuit să analizeze mai profund forțele care au pus-o pe primul plan sau să ne dea o analiză detaliată a națiunii. S-a mărginit doar, ca toți de pe vremea lui, să sublinieze importanța limbii. Aceeași atitudine a avut-o el și în problema femeii și a familiei [75]. A pledat necontenit necesitatea ridicării social-culturale a femeii și a făcut cu multă putere de convingere apologia familiei, dar fără a adînci aceste teme. Poziția sa față de ele e de asemenea precumpănitor ideologică, pe linia filozofiei lui social-politice. Dintr-o perspectivă mai științifică a abordat Bariț chestiunile demografice : numărul românilor [76] și în special emigrația ardelenilor [77], datorită masivei lor deplasări în Principate, fenomen asupra căruia a revenit adesea, fiindcă l-a îngrijorat. Destul de mult a scris el și cu privire la problema alcoolismului[78], socotit o mare plagă în viața poporului nostru. S-a limitat însă la condamnarea sa. A dat alarma și împotriva răspîndirii fumatului [79]. Despre lux, la fel o racilă a vremii, găsim în opera lui comentarii realiste (cauzele, consecințele lui), fiind pus în legătură cu pătrunderea capitalismului apusean în țările române [80].

Alte fenomene sociale cărora Bariț le-a dat o atenție deosebită au fost delincvența și criminalitatea[81]. Aceasta datorită împrejurării că unii publiciști calomniatori din Transilvania le atribuiau cu precădere românilor ardeleni. Un alt aspect negativ al timpului său despre care a relatat

---

[74] *Naționalitate*, „Foaie pentru minte...", VII (1844), nr. 51, p. 399—400; *Ura națională*, „Transilvania", VII (1874), nr. 4—10 etc.

[75] *Contract de căsătorie*, „Foaie pentru minte...", I (1838), nr. 16, p. 121—123 : *Austria*, „Gaz. Trans.", XV (1852), nr. 31, p. 123 ; *Femeile bune* „Calendariu pentru poporul românesc", IV (1855), p. 68—70 ; *Femeile rele*, ibidem, V (1856), p. 32—39 ; *Holteiul tomnatic*, ibidem, XI (1862), p. 40—45 ; *Despre căsătorie*, „Transilvania", III (1870), nr. 23, p. 285—286.

[76] *Numărul românilor*, „Foaie pentru minte...", VI (1843), nr. 30, p. 239 ; *Numărul românilor*, ibidem, X (1847), nr. 31, p. 255—256.

[77] *Emigrarea secuilor din Ardeal* „Gaz. Trans.", XXVII (1864), nr. 19, p. 73—74 ; *Migrațiune, colonizațiune, invaziune*, „Transilvania", VIII (1875), nr. 1—3 ; *Emigranții de toate naționalitățile*, „Observ.", IV (1881), nr. 101, p. 415—416 ; *Iarăș migrațiunea*, ibidem, V, (1882), nr. 73, p. 290 ; *Generalul comite Kalnoki ministru al afacerilor străine despre emigranți*, ibidem, VII (1884), nr. 89—91.

[78] *Înfrînarea de beuturi spirtoase*, „Foaia pentru minte...", I (1838), nr. 21, p. 167—168 ; *Asupra vinars-rachiului*, ibidem, VIII (1845), nr. 18, p. 148 ; *Unele regule pentru soțietățile de cumpăt*, „Gaz. Trans.", VIII (1845), nr. 53, p. 211—212 ; *Bețiile de trei luni în Ardeal în raport către școale*, ibidem, XVI (1853), nr. 91, p. 356 ; *Transilvania. Brașov, 29 Noembre*, ibidem, XXIV (1861), nr. 91, p. 379—380 ; *În cestiunea cea fatală a beuturei de vinars*, „Transilvania", III (1870), nr. 9, p. 107—108.

[79] *Viena 5 Iuliu*, „Gaz. Trans.", XV (1852), nr. 51, p. 194—195 ; *Contribuțiuni de consum*, „Concordia", V(1865), nr. 8, p. 29 ; *Rezultatele veninului coprins în fumatul de tutun*, „Gaz. Trans.", XXVIII (1865), nr. 31, p. 122—123 ; *Tabacul și efectele lui*, „Transilvania", V (1872), nr. 23, p. 273—275 ; nr. 24, p. 280—282.

[80] *De la Buzeul românesc*, „Gaz. Trans.", XV (1852), nr. 28—29 ; *Transilvania, Brașov, 10 Februariu*, ibidem, XX (1857), nr. 8, p. 30 ; *Luxul*, „Foaie pentru minte...", XXII (1859), nr. 35, p. 269—271 ; *Date statistice în legăminte cu contribuțiunile*, „Gaz. Trans.", XXVIII (1865), nr. 13—15, 17—18.

[81] *Transilvania. Statistică*, ibidem, VI (1843), nr. 21, p. 81 ; *Transilvania*, ibidem, VI (1843), nr. 39, p. 153—154 ; *Sigetu 27 Maiu*, ibidem, XXVIII (1865), nr. 41, p. 163 ; *Din Austria*, „Observ.", VII (1884), nr. 5, p. 19.

Bariț a fost creșterea numărului sinuciderilor [82]. Alături de aceste fenomene de dezintegrare socială a sesizat și importanța tot mai mare a spiritului colectivist, îndemnînd pe-ai săi să păşească la înființarea de asociații în toate domeniile [83]. În a doua jumătate a veacului trecut s-a mai oprit și asupra sporului procesivității [84], asupra prozelitismului [85] și asupra renegaților, despre care ne-a dat bune observații [86].

Reflexe ale unei optici sociologice mai reprezintă articolele lui Bariț de istorie socială, referitoare la problema agrară — semnalate anterior — și la statutul politic al Transilvaniei în trecut [87]. Apoi preocuparea lui cu privire la dezvoltarea popoarelor și culturilor — respingînd teza pesimistă despre moartea lor inevitabilă după ce au ajuns la o culme [88] — și paralelele pe care le face între națiuni și tipuri de civilizații [89]. Orizontul său e cu anii mai bogat în amănunte și mai complex, adică mai realist și mai original — deși nu cu totul eliberat de unele teze preconcepute ale epocii —, marcînd un progres incontestabil în privința exigențelor științifice. În cadrul „Astrei", în scopul elaborării unui program de acțiune cît mai practic, despre care am mai vorbit, el propune o serie de cercetări asupra vieții poporului român, cerînd și în acest caz, în interesul adevărului, să se facă comparații cu popoarele vecine [90]. În ultimii ani ai vieții sale, Bariț se gîndește din nou, în chip sistematic, la ridicarea nivelului de cultură al poporului nostru, alcătuind un plan de cercetare amănunțit și temeinic, sub titlul *Unele păreri despre gradul de cultură al poporului românesc* [91]. E o contribuție valoroasă la metodologia investigației sociologice. Se poate spune, că, cu tot accentul pe care l-a pus marele cărturar ardelean după dualism pe istoriografie, interesul său pentru problematica sociologică nu scade, ci sporește în acei ani.

---

[82] *Transilvania. Brașov, 23 martiu*, „Gaz. Trans.", XIV (1851), nr. 21, p. 94—95; *Sinuciderile*, „Observ.", V (1882), nr. 25, p. 208.

[83] *Transilvania. Știri amestecate.*, „Gaz. Trans.", VII (1844), nr. 37, p. 146—147; *Articol începătoriu, Însoțiri*, ibidem, VIII (1845), nr. 72, p. 285—286; *Transilvania. Brașov, 30 Apr.*, ibidem, IX (1846), nr. 34, p. 134—135 etc.

[84] *Transilvania*, „Observ.", I (1878), nr. 99, p. 2; *Mersul justiției în Ungaria și Transilvania*, ibidem, V (1882), nr. 46, p. 182.

[85] *Din Ungaria cu Banatul Timișoarei*, „Gaz. Trans.", X (1847), nr. 2, p. 5—6; *Prozelitismul religios la români*, ibidem, XXXVI (1873), nr. 88—89.

[86] *Renegații*, ibidem, XXIII (1860), nr. 57, p. 235—236.

[87] *Autonomia Transilvaniei*, ibidem, XXIII (1860), nr. 48, p. 197—198; *Unio trium nationum*, ibidem, nr. 49—51; *Autonomia Transilvaniei în uniunea cu Ungaria mai nainte de a. 1530*, ibidem, nr. 56, p. 231—232; *Cancelariul*, ibidem, nr. 59, p. 243; *Tripartirul lui Sefan Verböczy*, ibidem, nr. 60, 62; *Uniunea Transilvaniei cu Ungaria*, ibidem, XXVIII (1865), nr. 73—76, 78.

[88] *Viața și moartea națională*, „Foaie pentru minte...", V (1842), nr. 51, p. 405, 406; *Puține idei istorico-politice*, „Gaz. Trans.", VII (1844), nr. 5, 11.

[89] *Geografia Transilvaniei generală*, „Foaie pentru minte...", I (1838), nr. 17, p. 130—135; *Anglia*, ibidem, II (1839), nr. 24—26; *Orientalismul moleșit, totdeauna, acum și pururea*, ibidem, IV (1841), nr. 41, p. 321—323; *Despre spiritul de război al mahomedanilor*, „Gaz. Trans." XVI (1853), nr. 44, p. 168—169; *Epistolă deschisă Domnului Ioan Galla M. Oșorhei!*, ibidem, XXV (1862), nr. 93—95; *Răsăritenii și apusenii* (*Antitese*), „Familia", II (1866), nr. 14—16 (pe baza constatărilor lui K. J. Weber, dar și cu observații proprii); *Studiu relativ la economia naționale și la istoria civilizațiunii în Transilvania*, „Observ.", I (1878), nr. 78—83. Asemenea date se găsesc și în jurnalele sale de călătorie din 1845, 1852 și 1858 (cf. G. Em. Marica, *Notele de călătorie ale lui George Bariț*, „Anuarul Institutului de istorie din Cluj", VI (1963), p. 123—147).

[90] *Estractu din tesele sau propusetiunile lui substernute în ședința a III-a Reuniunii transilvane literarie*, „Foaie pentru minte", XXIV (1961), nr. 41, p. 321—322.

[91] „Transilvania", XVIII (1887), nr. 5—6, p. 39—41.

Rezultă, credem, cu prisosință aria bogată de probleme sociale îmbrățișate de Bariț. În limitele istoriografiei și ale teoriei sociale luministe-liberale, el a încercat să dea o explicație științifică a fenomenelor. Nu mai e prizonierul punctului de vedere individualist-pragmatic al majorității gînditorilor secolului al XVIII-lea, care căutau să explice mersul vieții sociale numai prin acțiunea indivizilor, în speță a personalităților conducătoare, mînate în primul rînd de calcule, de interese. Bariț e de părere că, alături de acestea din urmă, mai lucrează și factori naturali — menționează îndeosebi clima — și în special o serie de factori suprapersonali: spiritul timpului, spiritul național, moravurile, legislația, educația, mediul uman și forțele sociale. Pe linia istoricilor francezi din prima jumătate a veacului trecut — mai ales a lui Guizot — a văzut substratul de clasă (într-o accepțiune laxă a termenului) al evoluției sociale. În același mod a sesizat uneori și importanța determinației economice. În genere însă, explicația sa — ca și a modelelor franceze — e primordial idealistă, punînd accentul pe factorii politici și ideologici. Frămîntarea din Franța după revoluția de la 1848 ar avea la bază, după Bariț, o luptă de principii contrare (în domeniul politic, religios și social-economic)[92]. Pe această poziție se menține pînă la sfîrșitul vieții sale, după cum ne arată, între altele, considerațiile lui din marea sa operă istorică [93] cu privire la izbucnirea revoluției din Transilvania (deși cel puțin de două ori ne-a dat o bună definiție a revoluției ca atare) [94]. Ea ar fi în principal rodul unei contagiuni, al imitației evenimentelor din Franța.

Bun observator al vieții, înzestrat cu un ascuțit spirit critic și pătruns de necesitatea unei etici științifice, el nu acceptă nimic ce nu i se înfățișează bine dovedit. De pildă, se spunea pe timpul lui că religia e o mare protectoare a naționalității, că poporul român și-ar datora persistența etnică credinței sale. Bariț ține de multe ori să precizeze că această teză nu poate pretinde valabilitate generală, căci nu totdeauna religia a apărat naționalitatea [95]. Ceea ce trebuie cu atît mai mult prețuit, întrucît venea din partea cuiva care absolvise teologia, păstrînd mai departe legături cu cercurile blăjene. Nu e singura dată cînd se ridică împotriva formulelor peremptorii fără suficientă acoperire reală. Această vigilență a spiritului științific și năzuința spre obiectivitate constituie moștenirea cea mai prețioasă pe care ne-a lăsat-o.

---

[92] *Lupta principielor în Franța*, „Foaie pentru minte...", XIV (1851), nr. 46—48.

[93] *Părți alese* etc., II, p. 4—9.

[94] *Osebirea între revoluția Țării românești și între alte revoluții europene*, „Gaz. Trans.", XI (1848), nr. 57, p. 233—244; *Ungaria în revoluțiune*, ibidem, XXIV (1861), nr. 6, p. 23.

[95] „Gazeta Transilvaniei", X (1847), nr. 92, p. 367, notă; *Starea fondurilor bisericești și scolastice ale religiunii catolice din Ungaria*, ibidem, XL (1877), nr. 34, p. 1.

Rezultă, credem, cu prisosință aria bogată de probleme sociale îmbrățișate de Bariț. În limitele istoriografiei și ale teoriei sociale luministe-liberale, el a încercat să dea o explicație științifică a fenomenelor. Nu mai e prizonierul punctului de vedere individualist-pragmatic al majorității gînditorilor secolului al XVIII-lea, care căutau să explice mersul vieții sociale numai prin acțiunea indivizilor, în speță a personalităților conducătoare, mînate în primul rînd de calcule, de interese. Bariț e de părere că, alături de acestea din urmă, mai lucrează și factori naturali — menționează îndeosebi clima — și în special o serie de factori suprapersonali: spiritul timpului, spiritul național, moravurile, legislația, educația, mediul uman și forțele sociale. Pe linia istoricilor francezi din prima jumătate a veacului trecut — mai ales a lui Guizot — a văzut substratul de clasă (într-o accepțiune laxă a termenului) al evoluției sociale. În acelaşi mod a sesizat uneori și importanța determinației economice. În genere însă, explicația sa — ca și a modelelor franceze — e primordial idealistă, punînd accentul pe factorii politici și ideologici. Frămîntarea din Franța după revoluția de la 1848 ar avea la bază, după Bariț, o luptă de principii contrare (în domeniul politic, religios și social-economic)[92]. Pe această poziție se menține pînă la sfîrșitul vieții sale, după cum ne arată, între altele, considerațiile lui din marea sa operă istorică[93] cu privire la izbucnirea revoluției din Transilvania (deși cel puțin de două ori ne-a dat o bună definiție a revoluției ca atare)[94]. Ea ar fi în principal rodul unei contagiuni, al imitației evenimentelor din Franța.

Bun observator al vieții, înzestrat cu un ascuțit spirit critic și pătruns de necesitatea unei etici științifice, el nu acceptă nimic ce nu i se înfățișează bine dovedit. De pildă, se spunea pe timpul lui că religia e o mare protectoare a naționalității, că poporul român și-ar datora persistența etnică credinței sale. Bariț ține de multe ori să precizeze că această teză nu poate pretinde valabilitate generală, căci nu totdeauna religia a apărat naționalitatea[95]. Ceea ce trebuie cu atît mai mult prețuit, întrucît venea din partea cuiva care absolvise teologia, păstrînd mai departe legături cu cercurile blăjene. Nu e singura dată cînd se ridică împotriva formulelor peremptorii fără suficientă acoperire reală. Această vigilență a spiritului științific și năzuința spre obiectivitate constituie moștenirea cea mai prețioasă pe care ne-a lăsat-o.

---

[92] *Lupta principielor în Franța*, „Foaie pentru minte...", XIV (1851), nr. 46—48.

[93] *Părți alese etc.*, II, p. 4—9.

[94] *Osebirea între revoluția Țării românești și între alte revoluții europene*, „Gaz. Trans.", XI (1848), nr. 57, p. 233—244; *Ungaria în revoluțiune*, ibidem, XXIV (1861), nr. 6, p. 23.

[95] „Gazeta Transilvaniei", X (1847), nr. 92, p. 367, notă: *Starea fondurilor bisericești și scolastice ale religiunii catolice din Ungaria*, ibidem, XL (1877), nr. 34, p. 1.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CULTURĂ ŞI UMANISM (IV)

DE

AL. TĂNASE

Însemnările publicate la această rubrică în nr. 7/1970, discutînd problema raportului om-maşină în civilizaţia contemporană, consemnau existenţa unei zone de viaţă spirituală care nu poate fi modelată cibernetic, ale cărei funcţii şi caracteristici nu pot fi transmise computerilor, oricît de perfecţionaţi ar fi aceştia. Ele reprezintă umanul în interioritatea şi subiectivitatea sa, în ineditul şi originalitatea trăirilor şi a manifestărilor sale, de o inepuizabilă complexitate şi diversitate. Am putea spune că *centrul focalizator* al acestei zone îl constituie *eticul*, altfel spus, *conştiinţa morală*, cu toate determinaţiile şi implicaţiile sale. A admite că fenomenele vieţii morale (trăiri şi aspiraţii subiective, capacitatea de a avea idealuri şi de a-şi orîndui viaţa în lumina acestora, conştiinţa datoriei, cunoaşterea de sine, distincţia dintre bine şi rău, sentimentul responsabilităţii etc.) ar putea să devină funcţii programate ale maşinilor construite de om echivalează cu presupunerea că nu numai unele funcţii ale gîndirii, ci omul în întregul său, precum şi societatea umană, ar putea fi înlocuiţi printr-o „societate de roboţi".

A respinge o asemenea idee nu înseamnă a nega *obiectivitatea* faptelor morale şi deci posibilitatea de a le studia cu ajutorul unor metode şi procedee obiective. Nu există de altfel o subiectivitate pură fără relaţie cu lumea obiectivă a omului, cu exterioritatea eului ca suport obiectiv al vieţii morale. Editura Academiei a publicat în 1969 trei lucrări care stau mărturie că zona moralităţii nu este şi nu poate fi incompatibilă cu investigaţia ştiinţifică, cu aplicarea unor procedee de cuantificare şi de măsurare obiectivă.[1] Am în vedere *Tineretul şi idealul moral* subintitulată

[1] Într-una din lucrările avute în vedere, Vasile Popescu scrie în această privinţă: „Desigur, problemele cuantificării fenomenului moral sînt deosebit de complexe", dar o anumită experienţă de cercetare este probantă în sensul că „cuantificarea fenomenelor morale... şi-a impus o anumită şi reală valoare de cunoaştere : în primul rînd, studiul concret al fenomenelor morale oferă baza verificării ipotezelor teoretice... Studierea moralei din punct de vedere structural şi funcţional... nu poate duce... la rezultate şi concluzii fundamentale, decît în măsura în care abordarea concretă şi cantitativă devansează abordarea teoretică".

Rev. filoz., 18, 3, p. 319–328, Bucureşti, 1971

modest *Contribuţii la cercetarea problemei*, lucrare elaborată de un colectiv al sectorului de etică din Institutul de filozofie, alcătuit din Niculae Bellu, Vasile Popescu, Liubomira Miroş şi Vasile Zamfirescu, sub redacţia lui Niculae Bellu, şeful sectorului şi sufletul întregii acţiuni de ample investigaţii concrete şi dezbateri teoretice care s-au finalizat în această lucrare; *Atitudinea morală şi stimulentele materiale* de Vasile Popescu şi *Etica muncii şi modul de viaţă* de Gheorghe Berescu. Toate aceste lucrări aparţin *sociologiei moralei* chiar dacă numai una dintre ele îşi declină explicit apartenenţa, fiind întemeiate pe investigarea sociologică a unor fenomene morale; dar au şi alte rezonanţe şi implicaţii, care m-au interesat cu precădere din unghiul de vedere al unor preocupări proprii.

1. TINERETUL ŞI CULTURA SOCIALISTĂ

Cum menţionam într-un alt articol, la al V-lea Congres I.H.E.U. de la Boston-Cambridge, S.U.A., august 1970, cineva propunea, ca o alternativă la fenomenele antiumane de injustiţie, înstrăinare şi decadenţă ale civilizaţiei moderne (capitaliste), formarea şi dezvoltarea unei *culturi a tineretului* (*Youth culture*), caracterizată prin dinamism şi valori noi. În această formă, ideea este inacceptabilă, deoarece tineretul nu formează o categorie separată de restul societăţii şi nu poate genera o cultură a sa, servind ca model pentru întreaga societate. Tineretul poate aduce însă contribuţii preţioase la înnoirea structurilor sociale şi culturale, mai ales într-o societate care a păşit ferm pe calea revoluţionară a reorganizării socialiste, a edificării unui nou tip de civilizaţie puse în slujba omului, a dezvoltării sale multilaterale. În ultimii ani, văzînd tocmai *tinereţea* (vitalitate, forţă creatoare) şi *frumuseţea sa spirituală*, ţara noastră, partidul şi statul nostru au acordat o atenţie deosebită problemei tineretului atît în politica internă — un *ministru al tineretului* şi un *Centru de cercetare a problemelor tineretului*, avînd deja o bogată activitate, concretizată în numeroase sesiuni ştiinţifice şi volume tipărite, sînt numai două exemple în această privinţă —, cît şi în cea externă, îndeosebi în cadrul unor foruri internaţionale, ca UNESCO şi chiar O.N.U. În cuvîntarea preşedintelui Consiliului de Stat al României, Nicolae Ceauşescu, la Sesiunea jubiliară a Adunării Generale a Organizaţiei Naţiunilor Unite, problema tineretului este abordată ca una din problemele cardinale ale vremii noastre: „Dorinţa de a construi o lume în care oamenii să se bucure pe deplin de roadele civilizaţiei moderne, să fie eliberaţi de perspectiva războaielor este sursa principală a mişcării contemporane a tineretului. Consider că tineretul trebuie ascultat şi trebuie să aibă un cuvînt greu de spus în organizaţia vieţii sociale de mîine. Se cer create condiţii ca tineretul să poată participa mai activ la viaţa socială, să-şi poată manifesta energia în direcţia perfecţionării societăţii umane, a înfăptuirii idealurilor de dreptate şi bunăstare a întregii omeniri".

Dintr-un asemenea îndemn, care în societatea noastră a devenit demult o dimensiune majoră, s-a născut şi lucrarea *Tineretul şi idealul moral*, lucrare remarcabilă deopotrivă pentru bogăţia faptelor investigate şi prelucrate, ca şi pentru fundamentarea şi armătura sa teoretică.

Firește, unghiul de privire este cel al eticii, dar problematica sa este sugestivă și pentru un filozof al culturii, mai ales în ceea ce privește locul și ponderea *componentei etice* în edificarea culturii socialiste și a tineretului ca factor de cultură. Premisele teoretice ale lucrării pot fi definite astfel : tineretul este o parte a societății, dar o parte distinctă, aflată cu restul societății în raporturi de comunicare educațională, formativă. Este un teren privilegiat în care o societate își poate realiza ritmurile sale specifice de mișcare progresivă, posibilitățile sale constructive și inovatoare, superioritatea și capacitatea de a se autodepăși și de a-și prospecta cu încredere viitorul. „Fiecare societate se vede ca într-o oglindă în tineretul ei. Nici o societate nu este însă atît de vital interesată în a se privi pe sine însăși prin tineretul ei pe cît este societatea socialistă" (Niculae Bellu). Teza că tineretul este un factor activ de cultură, obiect, dar și subiect al proceselor morale de formare a unui nou profil uman, complexitatea și dificultatea problemelor cu care e confruntat într-o epocă de adînci și rapide transformări sociale se opun radical vechilor *concepții paternaliste*, al căror conservatorism politic și pedagogic, împletit cu mituri și prejudecăți, nu putea admite că educația este un *dialog cultural al generațiilor*, că educatorul nu este un receptor pasiv de influențe, ci un subiect responsabil, critic și subiectiv, care este în același timp educat. Cu alte cuvinte, vîrsta tînără nu este inaptă să-și asume propriile sale responsabilități care decurg din mișcarea generală a societății și să contribuie la formarea unor noi modele de conviețuire umană.

Relația dintre generații, idealul social, idealul moral și antinomiile sale sînt teme de bază în armătura teoretică a lucrării. Aș fi dorit să găsesc menționate implicațiile de culturologie în dezvoltările teoretice pe care le prilejuiesc aceste probleme, dar autorii și-au circumscris riguros tema și au evitat deliberat incursiuni în teorii ce depășesc sfera eticului. Să-i fie îngăduit însă unui lector sensibil față de problemele morale, dar care le privește de pe pozițiile unui domeniu învecinat, să pună în lumină cel puțin unele dintre aceste implicații. Sînt îndemnat la aceasta de însuși faptul că lucrarea, în limitele pe care și le-a propus, este bogată nu numai în idei elaborate ținînd de sfera eticului, dar și în *sugestii teoretice* vizînd alte zone de interes.

Iată, de pildă, *tema generațiilor*. Relația dintre generații, depășind substratul *biologic*, este o relație specific *umană, istorică* și *socială*. Ceea ce o deosebește însă *calitativ* de succesiunea biologică de tip ereditar sînt tocmai *mecanismele culturale* prin care se realizează. „Istoria nu este altceva decît succesiunea diferitelor generații ... Fiecare dintre ele folosește materialele, capitalurile, forțele de producție transmise de toate generațiile precedente ; în virtutea acestui fapt, fiecare generație, pe de o parte, continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moștenită, iar pe de altă parte modifică împrejurări printr-o activitate complet schimbată" (Karl Marx).

Este o succesiune care presupune deci *continuitate*, dar și *discontinuitate conflictuală* între generații, determinată de o nouă problematică social-istorică, care solicită căutări, eforturi și soluții noi, precum și un stil nou de gîndire și de acțiune. Moștenirea culturală reprezintă pentru noile generații nu numai o bază necesară pentru *continuitatea* procesului cultural, dar și un punct de plecare, un *sistem de referință* obligatoriu

pentru propria sa depășire, pentru a realiza o autentică *discontinuitate* prin făurirea unor valori culturale noi în toate planurile vieții sociale. Referirile critice la antinomia lui Aristotel între *pasiune, necumpătare, acțiune,* ca privilegiu al vîrstei tinere, și *rațiune, cumpătare, cunoaștere,* ca privilegiu al vîrstei adulte, sînt pline de miez pentru înțelegerea *modelului* care definește realmente stadiul vîrstei tinere, cu participarea diferențiată și modificabilă ca pondere, dar nelipsită, a acestor valori. Astfel pasiunea, afectivitatea nu exclud rațiunea, iar acțiunea nu exclude cunoașterea decît pentru acele mișcări de tineret, total anarhice și nihiliste, care nu au fost însă niciodată și nu pot fi nici azi caracterizante pentru o întreagă generație. Desigur că o puternică trăire pasională a valorilor, o nedezmințită vocație a noului și a acțiunii care să-l instituie conferă contribuției tinerilor la edificarea civilizației de mîine o notă aparte de *negare* și de *atitudine critică* față de vechile structuri, de *dinamism* și *efervescență,* un *ritm* mai palpitant (de altfel atît de necesar azi), dar acestea s-ar consuma în gol, fără nici o eficiență, dacă ar lipsi motivarea rațională bazată pe cunoaștere. Deci problema nu este de a crea opoziții arbitrare, în spirit conservator și paternalist, între generații (în unele țări, asemenea opoziții dau naștere unor adevărate drame morale), ci de a înțelege unitatea și deosebirea lor calitativă, valențele umane pozitive ale generației tinere pentru a le ajuta (obiectiv și subiectiv) să se realizeze pe deplin. Niculae Bellu definește „condițiile de existență ale vîrstei tinere" prin: „1. universalitatea fenomenului tînăr, ca *moment calitativ* în procesul de succesiune a generațiilor și de dezvoltare a societății umane; 2. caracterul cu necesitate înnoitor al intervenției generației tinere în viața dinamică a societății; 3. posibilitatea psihologică inerentă vîrstei tinere de a se înscrie pe linia acestei necesități și de a o reproduce la rîndul ei".

Dar problema centrală a lucrării, care polarizează interesul major al lectorului și-i deschide un orizont de cunoaștere în cîmpul larg al culturii, este, cum rezultă și din titlu, *problema idealului.* Mai întîi ca *ideal social,* genul proxim al idealului moral, alternativă a realului sau proiecție ideală a modificării sale. Înainte de a înțelege mai adînc determinațiile idealului, trebuie respinse două erori posibile în interpretarea sa: a) *dizolvarea idealului* în real în sensul unui pragmatism îngust, neinspirat, care-l anulează de fapt ca ideal și retează orice zbor al visului spre zările de lumină sau permițînd însuși realului deficitar și perimat să se prezinte înfrumusețat ca *ideal*; b) situarea idealului dincolo de orice concordanță posibilă cu lumea existentului, prefacerea sa într-un complex de iluzii, a căror spulberare devine izvor de derută, neputință desperată, atitudini tulburătoare și demoralizate. Idealul nu este o plonjare întîmplătoare într-un viitor nedefinit sau o speculație onirică asupra lumii viitoare, ci un răspuns ipotetic, dar activ, la cerințele prezentului. Idealul este o *posibilitate* de a fi a realului viitor, iar caracterul său activ, mobilizator și angajat, apare sub forma *scopului.* Este o idee rodnică și subtilă aceea că natura idealului este „preponderentă și definitorie pentru gradul de libertate al existenței umane sau pentru existența umană pur și simplu tocmai pentru că ea implică un anumit grad minim și necesar de libertate pentru a ființa și a se dezvolta ca existență umană". Este totodată libertatea ca principiu al mișcării, mai mult sau mai puțin

adecvată, într-o direcţie preferenţială, călăuzită şi verificată de experienţe anterioare, între impuls şi acţiune. În acest sens, idealul moral reprezintă o „modalitate a condiţiei umane", care „distinge şi defineşte momentele unei dezvoltări a subiectivităţii însăşi". Într-o viziune totalizatoare asupra sensibilităţii spirituale şi afective a omului, asupra subiectivităţii omului modern, „s-ar putea determina ceva mai riguros locul şi rolul, deci ponderea idealului moral în modul de viaţă a omului contemporan, cu deosebire la vîrsta sa tînără, ea pare a-l exprima cel mai bine tocmai în dinamica sa".

Am arătat cu alt prilej că *idealul* şi *libertatea* ca măsură şi condiţie a realizării idealului reprezintă momente constitutive şi forţe propulsoare ale oricărei creaţii culturale; cultura, privită în dinamismul şi discontinuităţile evoluţiei sale, angajează cu precădere capacitatea anticipatoare şi prospectivă călăuzită de ideal a omului, iar libertatea activă a acestuia ne dă măsura în care un fapt natural sau uman, psihic sau social devine un autentic *fapt de cultură*, iar o *valoare culturală* devine un *bun de civilizaţie*. M-am bucurat să găsesc însă într-o lucrare ce şi-a propus alte ţeluri descifrarea momentelor (sau a verigilor) etice ale mecanismelor de geneză a culturii, ceea ce presupune *angajare*, *responsabilitate*, *valorizare* şi confruntare cu idealul moral ca unitate a *fiinţării pentru sine* şi a *fiinţării pentru altul*, ca „necesitate şi posibilitate a unei opţiuni în planul acţiunii practice", ca *mobiluri de acţiune* şi *modele de comportament*. Cînd idealul devine scop, *principiul creativităţii* devine *normă creatoare*, iar *posibilitatea* detaşării de imediat devine o *mijlocire* a fiinţării noastre în lume, deci un *spaţiu axiologic*, un climat de cultură, care reclamă o dublă raportare: a) „la sine-însuşi ca om", ca existenţă subiectivă, dar disponibilă pentru obiectivare, deschisă faţă de lume, care devine propria sa *exterioritate*; b) „la *universalul* epocii", la *existenţa în sine*, dar susceptibilă a deveni *existenţă pentru sine*, un teren roditor de exercitare a puterilor spiritului. Idealul se transformă astfel în *fapte de viaţă*, în *fapte de cultură*. În tehnica operaţională a lucrării, această dublă raportare este, firesc, aproximativ surprinsă, ca o distincţie între doi numitori comuni: lucruri desemnînd „elemente de utilitarism care ţin de cîştig, situaţie materială, obiecte casnice, culturale etc". — care alcătuiesc condiţia subiectivităţii, a fiinţării şi a obiectivării sale; relaţii: „elemente care se raportează mai mult în direcţia aspiraţiilor sociale şi profesionale, a promovării pe scara ierarhiei sociale ..." (Vasile Popescu).

Patosul lucrării la care ne-am referit constă mai ales în analiza teoretică şi în sondarea concretă a dimensiunilor idealului moral al tineretului pe terenul dezvoltării multilaterale a societăţii socialiste, valorizînd experienţa generală sau experienţe locale, concrete ale ţării noastre. Idealul moral, în limitele înţelegerii sale şi al transformării în mobil de acţiune, devine *model de viaţă*; un model în care nu lupta concurenţială pentru *existenţa individuală*, ci acţiunea coordonată pentru *umanizarea* întregului mediu de existenţă reprezintă pîrghia principală a progresului. „Idealul tînărului — scrie Vasile Popescu — se constituie ca ideal *moral* în măsura în care concepţia sa despre viaţă şi reflectarea ei în relaţiile şi raporturile morale practice manifestă o detaşare, evident relativă, dar persistentă, de elementele interesului *strict personal*... sub unghiul unor preocupări exclusiv individuale...".

Pe multe zeci de pagini, lucrarea prelucrează cu ajutorul unor tehnici sociologice diagrame, tabele, analize statistice tipologice etc..., sistematizează și sintetizează un bogat material provenit din observări, interviuri, anchete-chestionar, care ilustrează în ce măsură idealul moral (sau idealurile morale) se integrează în viața unor colectivități umane de tineret și devin năzuințe *personale*, generînd comportamente diferențiate după criterii socio-profesionale, de vîrstă sau sex, dar pe un fond de *unitate spirituală*, care caracterizează tînăra generație a țării noastre. „Tineretul — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — și-a adus aportul de seamă la înfăptuirea actului istoric de la 23 August 1944, care a dus la răsturnarea dictaturii fasciste și a deschis drumul înfăptuirii revoluției proletare în România... În anii construcției socialiste, tineretul a participat cu entuziasm la lupta și munca întregului nostru popor pentru făurirea noii orînduiri sociale. În tot ce s-a înfăptuit în acești ani în România sub conducerea partidului comunist, este încorporată și munca generațiilor tinere".

Este ceea ce se demonstrează și în lucrarea *Tineretul și idealul moral*, din care nu mă pot opri de a mai cita o apreciere aparținînd Liubomirei Miroș, ea însăși o pildă de tinerețe morală, care-și aduce contribuția în „investigarea *cîmpului de acțiune* a idealului moral și a *naturii sale conflictuale*" prin analiza *omogenității și diferenței în atitudinea față de valori*: „Gradul de omogenitate a tineretului, integrarea sa pot fi măsurate și prin *analiza intensității* cu care sînt afirmate unele valori... Prin locul pe care-l ocupă, dragostea de adevăr reprezintă unghiul de vedere specific tineretului de interpretare a cerințelor sociale și raportare la practica morală a societății. Ea marchează amprenta datorită căreia tineretul se impune ca personalitate proprie, ca o categorie distinctă în ansamblul societății noastre și în comparație cu tineretul din alte țări. Spre deosebire de unele opinii care consideră tineretul drept indiferent față de problematica socială, sceptic și neangajat, tineretul nostru se afirmă ca un factor social activ atît prin valorile la care aderă în proporții semnificative, cît și prin nonvalorile de care tinde să se detașeze".

Sînt relevante și totodată instructive paginile în care *etosul moral* al tineretului este examinat în contradicțiile sale inerente : idealul moral rupt de freamătul vieții, situat într-o zonă abstractă, este pîndit de două primejdii : un rigorism extrem care riscă „să afecteze drepturile legitime ale sensibilității umane și căpătînd.. forma antiumanist ascetică a renunțării," sau primejdia *compromisului*, la antipodul căreia se află, ca un simbol al intransigenței morale, exemplul lui Socrate. Este exemplul omului care nu poate renunța la a fi el însuși, care preferă mai curînd moartea decît compromisul. Ca și la Kant mai tîrziu, virtutea morală nu este o mijlocire între extreme, ci e situată la temperatura înaltă a sublimului. Sub raport social, intransigența morală aparține mai ales claselor, comunităților dinamice, este un corolar al radicalismului. Este total exclusă și inacceptabilă orice abatere de la *valorile morale* care actualizează și realizează idealul? Iată o întrebare dificilă, tulburătoare, pe care autorii nu au evitat-o, ci i-au consacrat un capitol : *elasticitate* și *principialitate* în afirmarea valorilor morale. Actualizarea valorilor morale se face în anumite *condiții concrete*, care reclamă adesea modificări ale comportamentului prezumat sub influența sentimentelor, a afectivității,

a unor interese vremelnic dominante. Este o *relativizare* a valorilor sub impulsul unor factori variaţi care apar din confruntarea permanentă, adesea dramatică, cu realul. Vasile Zamfirescu analizează, pentru cazurile de neconcordanţă, de tensiune şi de eşec în confruntarea ideal-real, *resentimentul* şi *contraidealul* ca „anticorpi de natură psihologică", mijloace de refacere a echilibrului zdruncinat şi de menţinere a sănătăţii sufleteşti, a căror analiză m-ar abate de la unghiul de privire ce mi l-am propus în aceste însemnări. Am dorit doar să semnalez celor interesaţi o problemă inedită, puţin cercetată, care ni se oferă în pagini de certă originalitate.

2. SENSUL UMANIST ŞI FUNCŢIA CIVILIZATOARE A MUNCII

Socialismul suprimă proprietatea privată şi face să dispară simţul dezumanizant al posesiunii care alterează de secole subiectivitatea umană şi o împiedică să se realizeze la nivelul experienţelor idealului. Este cea ce numea Marx *emanciparea totală a tuturor simţurilor şi însuşirilor omeneşti*, ceea ce dă naştere unui *umanism militant*, ridicînd însuşi *interesul primar*, ca mobil al acţiunii, la nivelul unei „aspiraţii de valoare universală".

Este un proces istoric de durată, în care principalul factor modelator şi transformator este munca. *Istoria muncii* este nu numai o coordonată esenţială a *istoriei morale*, dar însuşi *temeiul formativ* şi *explicativ* al acesteia din urmă. Problema e complexă şi ea poate fi analizată din multe unghiuri de vedere. Aici ne interesează, firesc, acele aspecte în care lucrările citate aduc o contribuţie notabilă, mai puţin relevantă, e drept, decît în prima problemă, dar nu fără sugestii interesante, chiar şi pentru un filozof al culturii.

Munca şi idealul moral al tineretului este ultimul capitol, semnat de Vasile Popescu, din lucrarea consacrată tineretului. Sînt analizate şi aici multe probleme, este prelucrat un bogat material de cercetare concretă. Aş dori să mă opresc îndeosebi la unele aspecte care pun în lumină o dublă funcţie a muncii : *formativ-etică*, în cîmpul umanului, al subiectivităţii, şi *civilizatoare* în raport cu *condiţia materială, obiectivă* a omului. Astfel, în procesul muncii se formează un *comportament specific*, precum şi *scopul ideal* al activităţii, care devine un termen de referinţă, un element esenţial al judecăţii morale. Este un proces de muncă într-o continuă şi radicală restructurare atît sub raport *tehnic* — automatizarea, o mare divizare a sarcinilor, creşterea ponderii muncilor de calificare înaltă şi mijlocie etc. — ,cît şi sub raportul *relaţiilor sociale*, ceea ce exercită influenţe sensibile în formarea unor modele de comportament. Aş dori să atrag atenţia asupra unor pagini deosebit de interesante de *tipologie socială* a tinerilor muncitori, unde sînt schiţate, pe temeiul prezenţei în proporţii diferite a unor calităţi profesionale, şi morale, adevărate *portrete caracterologice (înfumuratul, sîrguinciosul, distractivul, realistul, omul surprizelor* etc.).

Sînt modele de comportament ce vădesc diversificarea şi îmbogăţirea continuă a conţinutului idealului moral, care „a trecut din domeniul

tendințelor în domeniul realității", înfăptuind osmoza dintre *aspirațiile profesionale* și *valorile morale* ale muncii.

Implicațiile etice ale muncii sînt tratate și în celelalte două lucrări menționate la începutul acestor însemnări. În *Atitudinea morală și stimulentele materiale*, prima lucrare de sociologie a moralei[2], axată pe analiza *valorii etice* a *stimulentelor materiale*, Vasile Popescu analizează unul dintre mecanismele principale de constituire a *moralității*, a *conștiinței morale*: dialectica stimulentelor materiale și a celor morale în muncă. Este implicit un mecanism de *finalizare socială* a valorilor culturale, o verigă de legătură între *determinismul social* al faptelor de cultură spirituală și integrarea acestora în subiectivitatea umană. Cercetările au arătat că, acolo unde principiile și normele morale nu au devenit deprinderi, elemente firești ale comportamentului, stimulentele morale, în îmbinare cu cele materiale, pot spori disponibilitatea individuală față de valorile etice, interesul pentru muncă. Prin motivația sa complexă, socială și psihică, *atitudinea morală față de muncă* ocupă un loc central în *sistemul de valori* al moralei socialiste. Este un segment al *comportamentului moral*, dar tocmai acel segment care polarizează valori și reacții definitorii pentru conștiința și modul de viață socialiste. În raport cu această atitudine *stimulentele materiale* apar și ca *determinante materiale, obiective ale muncii* (*categoria de încadrare, premiile, conținutul muncii, condițiile de muncă*) și ca *reflectare subiectivă* (conștiința cointeresării); la nivelul reflectării subiective, ele devin verigi intermediare spre *stimulii morali*, dar și indicatori ai atitudinii față de muncă. *Valoarea morală a muncii* nu se reduce însă la răsfrîngerea subiectivă a stimulentelor materiale.

Pe de o parte, la o *atitudine morală față de muncă* nu se poate ajunge, de regulă generală, direct prin *motivații etice*, ci prin intermediul stimulentelor materiale; pe de altă parte însă acestea din urmă sînt insuficiente și limitate în acțiunea lor de influențare a motivațiilor. Atitudinea morală față de muncă, cum precizează Vasile Popescu, „este *un fenomen subiectiv complex*, în al cărui conținut intră elemente etice și politice, psihologice și profesional-culturale, științifice și economice", este un *proces dinamic* și *permanent*, despre care putem spune că, sub raportul *determinismului social*, este *condiționat* în mod decisiv de factori materiali obiectivi, care acționează mai ales ca *stimulente materiale*, iar sub raportul *conținutului* propriu, la nivelul motivațional, structurarea acestui fenomen, al cărui *nucleu* este de esență morală, are loc sub influența valorilor morale, fie că acestea provin din chiar sfera muncii sau din afara sa. Este greu de surprins momentul transformării unui stimulent material în motivație morală. Esențial este însă faptul că procesul dificil al constituirii unei noi *subiectivități umane*, unei noi *conștiințe morale* cuprinde numeroase determinante, motivații, momente de cristalizare și verigi intermediare, inegale ca valoare formativă și ca pondere, aflate ele însele într-o permanentă *restructurare* și *ierarhizare* în funcție de dezvoltarea generală a societății socialiste, de maturizarea celorlalte structuri existențiale și culturale ale omului.

De altfel, în legătură cu *componenta culturală* a acestui proces de *geneză* și de *consolidare* a unei noi moralități, chiar privit într-unul din

[2] „Sociologia moralei se ocupă, după părerea noastră, cu analiza sociologică a realității morale, a *comportamentului real* și a *subiectivității morale conștiente*" (Vasile Popescu).

segmentele sale fundamentale, trebuie spus că se inserează și acționează diferențiat :

— *cultura tehnic-științifică și profesională* este corelată mai ales cu stimulentele materiale, deoarece cointeresarea în muncă și însăși *conștiința cointeresării* nu pot avea un suport de eficiență fără o continuă și adecvată instruire tehnică-profesională a celor interesați. Este domeniul în care valorile culturale de ordin, științific tehnic și politic își realizează prin excelență funcția lor civilizatoare, devin bunuri și factori de civilizație. Aceasta nu se poate realiza însă decît prin intermediul unor oameni instruiți, care cunosc mecanismele producției moderne și știu să aplice cuceririle științifice la perfecționarea lor tehnică. Ceea ce-i determină să acționeze în spiritul revoluției tehnice-științifice și să se instruiască pentru a corespunde exigențelor sale nu e numai *conștiința socială* și *morală* a unei necesități istorice, ci în primul rînd propria lor cointeresare efectivă, deci stimulentele materiale ;

— *cultura etică și estetică* este corelată mai ales cu *stimulentele morale* și *comportamentele morale* ale atitudinii față de muncă. Influențele educative care acționează în direcția îmbogățirii culturii morale și estetice a celor ce muncesc provin din sfera muncii, dar și din afara acesteia. Este un teritoriu în care valorile culturale nu se convertesc nemijlocit în bunuri ale civilizației materiale, ci în componente ale civilizației spirituale, ale personalității, resorturi subiective ale trăirii personale sau în stimuli de comportament.

Raportul dintre *etica muncii și modul de viață* (lucrarea lui Gheorghe Berescu) este într-un fel raportul dintre două zone ale civilizației socialiste care solicită (și totodată determină) *conștiința morală* și *puterile creatoare* ale oamenilor. În concepția marxistă, *munca* reprezintă nu numai factorul fundamental al progresului civilizației, dar și „mediul de bază al apariției valorilor și normelor morale... Conținutul și formele muncii reprezintă nu numai unul din izvoarele principale ale normelor umane de conduită, dar și factorul de bază al evoluției lor".

Sînt puncte de plecare ale acestei lucrări, care, de altfel, nu restrînge munca la sfera activităților productive și nici nu comite eroarea de a o reduce la activitățile plăcute, ușoare, în întregime generatoare de bucurii și de satisfacții. Atît timp cît munca este (și e concepută a fi) un mijloc de asigurare a existenței, nu pot fi eliminate momentele sale dificile, neplăcute, istovitoare, nedorite, uneori lipsită de posibilități personale de realizare. Ea este deci o realitate umană contradictorie, dar chiar și în acest stadiu al evoluției sale reprezintă totuși principalul laborator de zămislire a normelor și a îndatoririlor morale, de modelare a unui nou profil uman corespunzător idealului moral al socialismului.

Firește, munca este o *permanență umană*, dar nu una *statică* (ca un dat imuabil), ci *procesuală*. Funcțiile moral-formative ale muncii se îmbogățesc, se diversifică o dată cu schimbarea *conținutului* său *social* (maturizarea întregului ansamblu al relațiilor sociale), *politic* (prin perfecționarea formelor și a metodelor de organizare a relațiilor de muncă) și *cultural-științific* (prin îmbogățirea mecanismelor sale ca un rezultat al aplicării și integrării noilor date științifice și culturale). În legătură cu ultimul aspect, trebuie spus că munca este principalul factor de geneză a civilizației, dar totodată un teritoriu privilegiat de aplicare și de legi-

timare a creațiilor cultural-științifice. Toate aceste aspecte nu sînt prin ele însele indici ai moralității, indiferent de condițiile sociale ale muncii, dar capacitatea lor de a influența dezvoltarea cîmpului moralității într-un sens sau altul nu mai poate fi pusă la îndoială. Îndeosebi dimensiunea creatoare a muncii, momentele sale de geneză a unor noi *valori de civilizație, tensionale, dinamice,* care se opun monotoniei și mecanismelor pur spontane, contribuie la *conștientizarea* îndatoririlor morale, la transformarea lor în deprinderi și fapte de conștiință. Pe primul plan se situează normele *eticii profesionale, disciplina muncii* ca necesitate socială, dar și ca principiu de conduită, în general valorile morale născute nemijlocit în cîmpul muncii; dar acestea din urmă sînt influențate și mai ales influențează normele morale din alte zone ale existenței oamenilor, pe care socialismul le integrează sub raportul conștiinței și a modului de viață într-o *realitate spirituală unică* și unitară; este vorba de *modul de trai* din afara sferei muncii, cuprinzînd *relațiile de familie,* ale cărei *valori morale* cunosc o ascendență în raport cu funcțiile sale biologice și administrativ-gospodărești, *timpul liber* și valențele sale cultural-educative, *normale de conviețuire* și efortul de integrare a acestora în comportamentul individual sau colectiv.

Normele morale nu există deci ca entități izolate și singularizate sau reduse la un singur segment de viață socială sau individuală. În ciuda specificității unora dintre ele, fiind generate cu precădere de relațiile de muncă, de cele de familie sau de modul de trai în general, normele morale sînt permanent integrate unui proces de *circulație* și de *intercomunicare* între diverse zone existențiale, nu atît într-o formă „pură", ca educație morală nemijlocită, ci mai ales prin intermediul unor atitudini și experiențe umane exemplare, al unor comportamente model și al valorilor culturale.

CRONICA IDEILOR

FILOZOFIA DESCHIDERII LA EXPERIENȚĂ*

DE

V. TONOIU

„Nous choisissons l'engagement dans ce temps et ses risques" (*F. Gonseth*).

În sensul ei cel mai cuprinzător, opera lui Gonseth poate fi primită și apreciată ca un program de reconstrucție — mai modest și totodată mai exigent decît cele în căutare de prime principii și ultime justificări — în intenția integrării noii situații și a noilor cerințe pe care i-o oferă și i le impun filozofiei secolului nostru *faptul* ireversibilei și masivei intrări în scenă a cercetării sistematice, a cercetării reglată metodologic, creîndu-și adică progresiv mijloacele arbitrării între pura necesitate rațională și purul arbitrar în favoarea valorilor (deschise) de obiectivitate, coerență și eficacitate.

Orice sistem filozofic, arată Gonseth, își are ideile sale dominante, care rămîn adesea în arierplan. O idee dominantă este o idee *à faire valoir*, o idee de promovat. „Ea este organizare a întregului univers mintal care o comportă, pentru că ea cere să fie îndeplinite condițiile *sine qua non* ale validității sale"[1]. Pentru a o promova, pentru a o face activă, trebuie să inserăm ideea reorganizatoare într-un mediu discursiv și procedural adecvat, căruia să-i servească de centru de informare și de propagare. Ideea *à faire valoir* reprezintă, altfel zis, un centru de influență, plecînd de la care se recreează din aproape în aproape o viziune asupra omului și asupra lumii, o concepție asupra idealului și realului, o anumită punere în perspectivă a scopurilor și a mijloacelor cunoașterii, într-un cuvînt, spune Gonseth, tot ceea ce face obiectul unei filozofii. Nu este vorba, așadar, de o deducție în sens analitic care să desfășoare, să explicitezе consecințele necesare conținute în ideea directoare. Avem de-a face mai degrabă cu un demers prin care se adaugă ideii directoare, i se suscită,

* Dedic acest studiu împlinirii a 81 de ani de la nașterea lui F. Gonseth, savantul și filozoful elvețian cunoscut prin eforturile sale de cîteva decenii de a da corp discursiv și procedural proiectului filozofic și metodologic al deschiderii la experiență.

[1] F. Gonseth, *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*, Paris, P.U.F., 1954, p. 11.

i se creează chiar un sistem discursiv care să-i fie compatibil. Un sistem filozofic conferă ideii sale reorganizatoare mijloacele de a se realiza, de a se angaja în confruntare. Ca expresie a unui punct de vedere determinat[2], discursul filozofic este legat de o disciplină internă prin care el se conformează normelor și valorilor, ideilor dominante și intențiilor pe care le exprimă. De aceea, orice doctrină filozofică vrea să fie și creatoare a unei legitimități, vrea să instaureze o instanță de autenticitate și de justețe. Din faptul de a fi el însuși informat de acea instanță își trage autoritatea sa discursul filozofic corespunzător: mijloc obligat prin care instanța de legitimitate dobîndește existență discursivă. Discursul filozofic se revelează astfel a fi nu numai un mijloc de expresie; în numele legitimității al cărei purtător este, el dobîndește și funcțiile pe care Gonseth le numește *investigatoare* și *legislativă*.

Cu ce drept, se întreabă Gonseth, instalăm noi anumite idei în situația de idei dominante pentru a le exploata valoarea? Simplificînd, el imaginează două tipuri de răspunsuri.Primul, calificat de *necesitar* și care ne amintește de climatul metafizicilor tradiționale, constă în a considera ca admisibile acele idei dominante care se impun cu necesitate: o necesitate incondițională, ca aceea a primelor principii sau a celor reductibile logic la ele. Al doilea răspuns, care ne apropie de idealul de inteligibilitate și de autenticitate pe care îl alege filozofia deschisă, se bazează pe distincția dintre un principiu prim și o idee dominantă prealabilă, o idee adică pe care avem motive s-o admitem de la primele demersuri ale unei activități mintale edificatore, fără să fi fost deja recunoscută ca justă în mod necesar. Ea se probează în și prin opera în care este angajată. În privința naturii motivelor acceptării cutărei sau cutărei idei prealabile, este vorba, pentru Gonseth, de *raisons d'expérience*.

Să dăm un exemplu. Orice angajare reală în geometrie[3] este însoțită de un anumit ansamblu de idei asupra naturii entităților geometrice, asupra raporturilor lor cu realitatea fizică etc., idei care, fără a fi totdeauna clare și explicite, nu lipsesc niciodată complet. Pentru a ilustra diversitatea vederilor prealabile și a pune problema principiului unei alegeri între ele, Gonseth expune și comentează un experiment epistemologic bazat pe o anchetă cuprinzînd întrebările: „ce este o dreaptă?" și „ce este o axiomă?", la care au fost puși să răspundă numeroși studenți de la Politehnica federală din Zürich, unde funcționa ca profesor de matematică și de filozofie a științei. Sub fiecare răspuns se poate imagina și explicita progresiv o anumită doctrină prealabilă privind natura și rolul noțiunilor geometrice, doctrină care se propagă, prin grija aducerii ei la o formă discursivă cît de cît coerentă și mai precizată, sub forma cel puțin a unor rudimente de teorie generală a cunoașterii, a unei teorii despre spirit și despre raporturile sale cu lumea. Diversitatea și chiar divergența opiniilor face ca ele să nu poată trece de apriori ori date dinainte cu certitudine. În germene, în schiță sau în intenție, apar în aceste răspunsuri aproape toate teoriile cunoașterii, așa cum le-a înregistrat istoria filozofiei: realism, platonism, apriorism, conveționalism etc. Astfel, răspunsul după care axioma este un adevăr evident prin el însuși comportă un aport doctrinal

[2] Vezi „Dialectica", 1955, nr. 33—34; F. Gonseth, *L'ouverture à l'expérience et les apriori*.

[3] F. Gonseth, *La géométrie et le problème de l'espace*, I. *La doctrine préalable*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1945.

în privința organizării adevărurilor elementare, întrucît, punînd în fapt existența unor adevăruri evidente prin ele însele, el cere să ne facem o atare idee despre lume și despre gîndirea umană, încît adevărurile axiomatice astfel înțelese să nu fie excluse, să fie justificate. Absolutul definițiilor care consideră că adevărul axiomei se găsește în axioma însăși, iar nu în spiritul celui care o concepe, este puțin temperat de alte răspunsuri, care, și ele dominate de punctul de vedere al purei raționalități, fac să intervină conștiința și intuiția. Dintr-o concepție opusă se inspiră răspunsurile care consideră axioma ca o propoziție pe care se cere s-o admitem fără demonstrație, ca punct de plecare al unei teorii... Trecerea de la ideea axiomei —adevăr incodițional, la ideea axiomei—adevăr de pus la încercare abandonează un întreg mod de a ne reprezenta adevărul, realul și modalitatea acordului lor în favoarea unui alt mod de a funda teoriile, de a le interpreta în real etc. Dacă nu putem, așadar, face geometrie și nu putem aborda studiul ei fără concursul unei anumite doctrine preliminarii referitoare la natura ființelor geometrice, la modul în care participă ele la lumea fizică, la felul lor de a exista în orizontul nostru de gîndire și de figurație, diversitatea acestor doctrine prealabile ne pune în fața problemei alegerii, căci nu pot fi toate acceptate ca juste, iar justețea lor nu se impune de la sine. În momentul (metodologic) în care trebuie să intre în joc doctrina prealabilă a geometriei elementare, ne lipsesc însă mijloacele prin care *i-am putea recunoaște justețea sau falsitatea.* Totuși, soluția de indeterminare, inspirată de principiul indiferenței, îi apare lui Gonseth o soluție de facilitate. Alegerea unei doctrine prealabile, se spune, n-are nici o importanță pentru geometrie ca atare. Dezacordul asupra doctrinei prealabile nu împiedică acordul în privința raționamentului geometric. Și dacă e mai greu să ne descotorosim de o doctrină prealabilă decît să imaginăm una, soluția de indeterminare recomandă alegerea unei doctrine preliminare oarecare fără nici o grijă suplimentară de justețe sau idoneitate. În fapt, acest mod de a gîndi, observă Gonseth, care pune existența unei geometrii pure complet autonome, presupune și el o doctrină prealabilă asupra geometriei, o doctrină care comportă astfel de afirmații: adevărul din geometrie este independent de calea care a condus la el; odată geometria elementară fundată, o doctrină prealabilă inexactă nu reprezintă niciodată un obstacol în dezvoltările ulterioare ale geometriei; o doctrină prealabilă eronată nu poate compromite justa aplicare a geometriei în „lumea fenomenelor", nu conduce niciodată la o falsă apreciere a adevărului în științe, nu pregătește o falsă concepție a metodei științelor exacte... Or, astfel de afirmații, în abstracția și masivitatea lor, nu pot fi acceptate, ele nu rezistă confruntării cu practica reală, istorică și actuală a edificării și proliferării disciplinelor geometrice. Este adevărat că problema căutării unei doctrine prealabile juste asupra activității mintale și asupra modurilor cunoașterii nu este ea însăși doar de tip matematic-deductiv. Important este a organiza astfel ideile noastre asupra modului în care matematica se face și se aplică, încît doctrina prealabilă să nu ne pună în afara practicii eficace a matematicianului. Pentru idoneism, soluția de indeterminare echivalează, chiar pentru matematicianul de meserie, cu refuzul angajării în toată experiența matematică. De vreme ce acordul (în matematică) dintre tehnicieni nu este în cauză dacă matematicienii nu ies din domeniile lor „bine autorizate"—s-a spus în urma

constatării divergențelor dintre matematicieni în problemele de fundament și metodă—, atunci chestiunea de a concilia acest acord cu dezacordul asupra fundamentelor nu este o problemă matematică : s-o lăsăm filozofilor ! Printr-un astfel de argument verbal se ignorează faptul că purul matematician și purul filozof nu sînt decît două tipuri abstracte, personificînd două tendințe contrare ale activității noastre mintale : critica și tehnica, spune Gonseth, se completează și se condiționează mutual. Ele concurează la exercitarea oricărei activități organizate care nu se reduce la un pur automatism[4]. „Tehnicienilor" Gonseth le recomandă moderație în neîncrederea și ostilitatea lor față de orice gîndire care nu satisface dinainte la condițiile de exactitate ale raționamentului matematic. Filozofii, la rîndul lor, trebuie să-și revizuiască atitudinea depreciativă pe care ei o nutresc adesea față de orice tehnicitate.

Soluția, oarecum simetric eronată, este cea a recurgerii la o disciplină anterioară și exterioară : ea preconizează edificarea mai întîi a unei juste teorii a cunoașterii al cărei punct de plecare să fie incontestabil. Se postulează capacitatea de principiu a spiritului uman de a edifica o disciplină care să formeze oarecum sursa comună a tuturor disciplinelor științifice, o disciplină ale cărei criterii și a cărei metodă să fie anterioare celor ale disciplinelor specializate, o teorie a cunoașterii adică stabilită o dată pentru totdeauna, independent de progresele cunoașterii și de cunoașterea progresivă purtînd asupra însăși cunoașterii în progres. Intenție metafizică și metodologie predicativă numește Gonseth această tentație a valabilului în și prin sine, definitiv și general, a principiilor ultime. Adevăratul sens al ideii reducției la o disciplină anterioară din care doctrina prealabilă să-și tragă forța și legitimitatea îl găsim realizat în speranța de a ajunge la o disciplină primă, la o metodologie necesitară. Căci trimiterea la o instanță anterioară acestei instanțe anterioare nu aduce nimic nou, ea continuă doar verbal o idee al cărei sens s-a epuizat deja. Prin opoziție, intenția dialectică la care participă filozofia deschisă renunță la a înfățișa cunoașterea sub un unghi definitiv și absolut. Plecînd de la informația existentă și pentru o mai bună sesizare a ceea ce îi constituie obiectul, ea caută să edifice o dialectică *adecvată* (= se inspiră din informația disponibilă fără a prejudeca asupra a ceea ce s-ar întîmpla dacă informația noastră ar crește sau s-ar aprofunda), *coerentă* (= respectînd un sistem de reguli interne) și *eficace* (= răspunde scopurilor care îi sînt fixate, iarăși fără a prejudeca asupra a ceea ce s-ar întîmpla dacă aceste scopuri s-ar preciza sau modifica). Rămîne deci de ales o doctrină prealabilă care să informeze construcția sistematică a geometriei și pe care însăși existența acesteia s-o garanteze. Într-o perspectivă dialectică, „o doctrină prealabilă nu se justifică de la sine în prealabil. Ea se revelează idoană prin incidențele și prin consecințele sale"[5]. Încît pentru Gonseth principiul alegerii unei doctrine prealabile revine la un principiu de bun-simț : idoneitatea, la *meilleure convenance*. În fapt, se alege o doctrină probată. Cel care o propune, în cunoștință de cauză, a făcut de mai multe ori drumul de la vederile preliminare la concepțiile finale. Alegerea nu este un act singular, ea trebuie să se insereze convenabil în cadrul unei activități

[4] Vezi F. Gonseth, *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann, 1939.
[5] F. Gonseth, *La géométrie et le problème de l'espace*, I. p. 57.

colective probate, ea rămîne sub controlul „unei conștiințe colective întărite de secole de eforturi eficace". Autoritatea celui care alege îi vine „din raportul său totodată liber și responsabil cu obiectivitatea demersului științific"[6]. Dacă condițiile în care ea se arată idoană (convenabilă) se schimbă, doctrina prealabilă trebuie și ea revizuită. Numai într-o perspectivă absolută, de altfel iluzorie, aceasta poate părea o slăbiciune. Într-o perspectivă umană însă de obiectivitate, aceea pe care o conștiință în situație și-o poate realmente asuma, caracterul nedesăvîrșit, esențialmente schematic și schematizant al cunoașterii noastre reprezintă în practica cunoașterii un avantaj decisiv, condiția necesară a unui veritabil progres. Idoneitatea unei doctrine prealabile nu poate fi determinată dinainte; numai o judecată informată și conștientă de autonomia sa relativă poate decide dacă ceea ce este socotit idoan este realmente astfel în cutare sau cutare perspectivă a angajării. Adoptînd idoneitatea ca principiu director, spune Gonseth, cucerim o libertate și ne supunem unei constrîngeri, libertatea de a edifica geometria înainte de a-i fi degajat fundamentul definitiv, și complimentar, permisiunea de a ajusta ansamblul vederilor noastre la rezultatele cercetării. Pentru aceasta însă trebuie să ne supunem constrîngerilor angajării în experiența cea mai exigentă, obligația de a edifica metodologic o geometrie suficientă în perspectiva științei moderne, a exigențelor și a conținutului cunoașterii actuale. Recunoaștem pe acest caz particular efortul lui Gonseth de a evita soluțiile extreme, de a recurge la un mod de gîndire de altfel de mult teoretizat în filozofia marxistă.

Înțelegem acum ce are în vedere Gonseth atunci cînd spune că pentru filozofia deschisă acceptarea unei idei prealabile dominante se face din rațiuni de experiență, și aceasta în opoziție cu concepția după care ea s-ar impune cu o necesitate necondiționată.

Filozofiile necesitare sînt dominate de *strategia de fundament*: așa numește Gonseth strategia a cărei intenție dominantă este aceea de a degaja o situație de cunoaștere care să nu comporte decît cunoștințe absolut și definitiv sigure și de a trage de aici restul prin proceduri de o egală securitate. Dimpotrivă, strategia idoneistă, zisă și strategie *de angajare* și *de înaintare* (*cheminement*), nu ia ca situație de plecare o astfel de situație; ea se acomodează unei situații inițiale oarecare și degajează procedurile capabile să-i asigure progresul. Dacă în cazul primei perspective garanțiile autenticității și ale legitimității demersului trebuie să sfîrșească prin a ancora în situația primă degajată de strategia de fundament pentru a și-o face o situație inițială *, perspectiva se inversează în cazul strategiei idoneiste, pentru care „garanția unui enunț îi vine acestuia din faptul de a fi fost și de a rămîne angajat în activitatea cercetării"[7]. Ea se reprobează constant, rămînînd angajată în continuarea acestei activități. „Orice afirmație rămîne deci anticipatoare a menținerii validității sale, rămîne în așteptarea confirmării pe care o va putea găsi în împrejurări noi". Enunțul avînd un atare statut de validitate este zis deschis la experien-

[6] *Ibidem*, p. 58.

* Să ne gîndim, de pildă, la *cogito*-ul cartezian sau la evidențele originare apodictice ale egoului fenomenologic transcendental, aflat în stare de reducție (*epohé*).

[7] F. Gonseth, *Stratégie de fondament et stratégie d'engagement*, în „Dialectica", 1968, nr. 3/4, p. 176.

ţă, capabil adică să sufere revizia pe care i-ar putea-o cere angajarea sa eficace în experienţă. Evidenţele nu fac nici ele excepţie ; înţelegerea statutului lor şi a dialectizărilor pe care ele le suferă de-a lungul revizuirilor unei cunoaşteri în stare de evoluţie şi de progres va face apel la aprofundate cercetări ale fiinţei noastre mintale elementare şi inalienabile, acea *secundă somatizare* care constituie ceea ce Gonseth numeşte *homo phenomenologicus* : ansamblul ordonat şi coordonat al structurilor subiectivităţii.

Situaţia iniţială de la care pleacă o strategie de angajare şi înaintare este şi ea de considerat ca o situaţie deschisă. Ideea directoare a idoneismului a fost şi rămîne aceea de a reorganiza discursul şi procedurile cercetărilor filozofice şi metodologice, astfel încît ele să rămînă deschise experienţei pe care o comportă diferitele noastre angajări, în particular cele ştiinţifice, cu puterea lor de a sancţiona prin reuşită sau prin eşec, cu valoarea lor informaţională şi cu caracterul lor ireductibil la discursiv şi la fenomenologic.

Deschiderea la experienţă trebuie înfăţişată mai întîi ca o *opţiune filozofică*. Acesta înseamnă că legitimitatea recurgerii la experienţă nu este de ordinul unui principiu în sens tradiţional, ceea ce ne-ar readuce la perspectiva de fundament pe care idoneismul vrea s-o evite. O opţiune este „o eventualitate pe care o alegem pentru a o pune în valoare. Dar ea nu-şi trage legitimitatea din singur faptul de a o fi adoptat. Dacă punerea sa în valoare ar eşua, ar trebui s-o abandonăm pentru a o revizui... O punem legitimă prin anticipaţie, dar validitatea sa rămîne în suspensie. În parte şi pînă la noi informaţii, ea este garantată de idoneitatea sa, de faptul de a conveni situaţiei de cunoaştere în care o enunţăm"[8]. Opţiunea comportă, aşadar, o *convenance en situation*. Pentru a dura, idoneitatea sa trebuie să se reînnoiască, ea rămîne sub sancţiunea experienţei. Diferenţa dintre *principiu* în sens tradiţional şi *opţiune* i se pare lui Gonseth dintre cele mai profunde : în vreme ce principiul priveşte spre fundament, opţiunea priveşte spre angajare şi spre experienţa ce va rezulta în toate „orizonturile de intervenţie". Gonseth insistă asupra acestei distincţii şi pentru a răspunde obiecţilor pe care nu putea să nu le inspire o prea îndelungată fidelitate faţă de strategia de fundament. Atunci cînd se cere, de pildă, pentru principiile *à faire valoir* (cum ar fi opţiunea deschiderii la experienţă) să li se indice fundamentul, instanţa de legitimitate care le garantează şi le conferă valoare, se ia ca referenţial ideea după care, dacă ele nu sînt principii prime, nu pot fi lăsate totuşi fără fundament. Ca şi cum o metodologie sau o disciplină care comportă un aspect teoretic n-ar putea fi edificată fără oarecare rigoare decît printr-o strategie de fundament care i-ar explicita o dată pentru totdeauna fundamentele *ne varietur*, plecînd de la care tot restul ar decurge cu necesitate[9]. Strategia idoneistă nu poate fi însă angajată şi închisă într-o perspectivă de fundament. Adoptînd ca directoare ideea unui schematism *à faire valoir au mieux*, ea şi-a trasat căile sale într-o anumită opoziţie cu „vederile tradiţionale asupra garanţiilor de oferit edificării unei discipline riguroase". Nu trebuie deci judecată opţiunea după un mod de gîndire (necesitar) care contravine aceluia ce o concepe şi o instalează, de altfel un mod de gîndire care, înainte de a

[8] F. Gonseth, *Stratégie de fondement et stratégie d'engagement*, p. 184.
[9] *Ibidem*, p. 159.

codifica exigențele unui demers valabil, are el însuși a se întreba cu privire la propria sa validitate. Or, pe această cale, justificarea sau ancorează în factice evidențe ireductibile, sau se risipește sofistic în indefinitul strategiei regresive. Dimpotrivă, opțiunea, așa cum o concepe filozofia deschisă, sparge liniaritatea și continuitatea (omogenă) a demersului necesitar, țintind la degajarea unei situații de plecare perfect asigurată și adaptată strategiei de fundament. Ea ne plasează în ordinea complexă și mixtă (impură, incomplet analizată, comportînd indiscernabil, informulat...) a acțiunii, a angajării, cu riscurile și cu neprevăzutul său, dar și cu șansele sale de reușită. „E ceva artificial — scria Gonseth — în a nu considera lucrurile decît sub unghiul cunoașterii. În joc este raportul nostru, totodată activ și pasiv, cu mediul în care se inserează existența noastră... Însăși ideea unei teorii a cunoașterii trebuie să fie depășită și să facă loc unei metodologii a acțiunii eficace"[10]. Aceasta din urmă nu va trebui să recurgă la categorii prealabil stabilite într-un climat de absolută securitate, adică la o înrădăcinare metafizică; ea poate fi înfățișată ca un ansamblu de vederi, de reguli și de proceduri, sugerat de experiența trecută și rămînînd deschis și supus experienței viitoare. „O atare metodologie nu se prezintă ca enunțarea a ceva definitiv, ci ca sugestie anticipînd o conduită a cărei eficacitate rămîne totdeauna de pus la probă".

Gonseth are deplina conștiință a faptului că nu putem scăpa de dificultățile unei ultime justificări (de paradoxul începutului) doar prin exercitarea raționamentului [11]. E nevoie totodată de mai mult și de mai puțin. Să imaginăm cu el următoarele două atitudini: a) aceea care se deschide principial la experiență, care face din recurgerea la experiență nu numai un act legitim, dar un act prim și totuși totdeauna de reînnoit, fără a-i limita dinainte întinderea și consecințele; b) aceea care, fără a exclude în mod necesar recurgerea la experiență, pune prioritatea raționalului și recunoaște necesitatea unui fundament valabil o dată pentru totdeauna. Filozofia deschisă alege prima atitudine, știind bine că este vorba aici de o opțiune în raport cu care idoneismul îi este punerea în formă metodologică. O asemenea opțiune nu se situează în vid. Ea rezumă, prezumă și anticipă. Opțiunea deschiderii la experiență, deși nu comportă justificarea pe care i-ar oferi-o un fundament pur rațional, nu este totuși lipsită de orice justificare. Astfel, cel care, în secolul nostru și în situația de cunoaștere la care el participă în mod obligat, s-ar decide pentru cealaltă opțiune și ar crede că-i poate rămîne fidel „s-ar pune în opoziție ... nu numai cu întreaga evoluție a cunoașterii, dar și cu cele mai elementare exigențe ale *prezenței sale în această lume*" [12]. Semnalăm în treacăt anvergura existențială pe care o are în cadrul idoneismului opțiunea sa directoare. Atmosfera, climatul filozofiei deschise sînt opusul raționalismului tradițional, care, în intransigența sa, pretinde că totul este sau trebuie să fie reductibil și justificabil în perspectiva unei pure idealități, unui rațional autonom care și-a integrat sau a instituit din sine garanția definitivă a propriei sale justeți și autenticități. Chiar situată discursiv (dar într-un discurs deschis), opțiunea deschiderii la experiență rămîne ea însăși o chestiune de experiență. Ea este o exigență de fapt și nu de pură rațiune.

[10] Vezi „Dialectica", 1963, nr. 2—3, p. 113—114.
[11] F. Gonseth, *Analogie et modèles mathématiques*, în „Dialectica", 1964, nr. 66—67.
[12] F. Gonseth, *op. cit.*, p. 94.

Ea obligă filozofia care o adoptă să rămînă prospectivă (să opereze cu ipoteze anticipatoare) şi dialectică (aptă a-şi integra în situaţia de plecare pentru a o domina mai bine, eventual pentru a o reorganiza, mai mult sau mai puţin profund, rezultatele mersului înainte). O foarte succintă confruntare cu Husserl poate fi aici revelatoare. În timp ce pentru Gonseth opţiunea este aceea care generează filozofia şi o animă : nu există justificare care să nu ne aducă în cele din urmă la opţiune, Husserl consideră că ,,orice justificare provine din evidenţă şi prin urmare, îşi găseşte sursa în însăşi subiectivitatea noastră transcendentală". Începutul este ,,experienţa pură şi mută încă, pe care trebuie s-o aducem la expresia pură a propriului său sens", căci, din punctul de vedere al intenţiei finale, ideea de ştiinţă şi de filozofie implică ,,o ordine de cunoştinţe *anterioare în sine* raportate la altele *în sine posterioare* şi, în cele din urmă, un început şi progres... nu fortuite, ci fundate «în natura însăşi a lucrurilor »" [13]. Percepem în această opoziţie distanţa care separă filozofia deschisă ca o filozofie a angajării şi filozofiile ce-şi fac un ideal din a se realiza ca o ştiinţă ,,cu adevărat autonomă în virtutea unor evidenţe ultime extrase din subiectul însuşi şi găsind în aceste evidenţe justificarea sa absolută" [14] : ceea ce se realizează pe calea nu a angajării, ci, dimpotrivă, a reducţiei, a punerii între paranteze a lumii, a decuplării eului pur de spaţio-temporal şi de atitudinea naivă a subiectului ,,interesat de lume".

Deschiderea la experienţă ca exigenţă metodologică îşi are deja propria sa experienţă, o experienţă pe care idoneismul în parte a sesizat-o şi a pus-o în valoare, o experienţă apoi pe care el a ştiut s-o provoace şi s-o organizeze ca pe un cîmp de probe. Toate lucrările lui Gonseth pot fi înfăţişate din acest punct de vedere ca experienţe metodologice şi filozofice, căutări şi instalări de contexte integrante şi probante, garanţii de fapt pentru opţiunea deschiderii la experienţă şi pentru ideile de care ea se serveşte pentru a lua corp discursiv şi procedural în orizontul organicităţii coerente al unei viziuni în extensiune şi aprofundare. Căci, oricît ar pleda Gonseth pentru o ,,filozofie a aspectelor", el nu renunţă la idealul ,,reluării în conştiinţă a totului, dar ca un tot solidar" (*la philosophie ouverte est d'un seul tenant*). Gonseth vrea să redreseze întreg aparatul probelor şi al explicaţiilor, strategiile discursive după exigenţele cercetării devenite conştientă de incompatibilitatea ideii moderne de ipoteză cu ideea unui sistem închis, a cărui ultimă instanţă de justeţe şi de legitimitate i-ar fi complet şi definitiv interiorizată. Recurgerea la experienţă apare aici ca instrumentul la dispoziţia autorităţii intersubiective a forumului (de dialog) pe care au a-l constitui filozofii, în arbitrarea, într-o perspectivă umană de adevăr şi justeţe şi de o manieră progresivă, între pura necesitate raţională şi purul arbitrar.

Reflecţie metodologică asupra condiţiilor administrării şi producerii de validitate în cîmpul angajărilor cognitive, constructive şi reflexive şi totodată o metodologie care le-a integrat în felul său, filozofia deschisă prezintă această particularitate de a fi în mai toate punctele sale : angajare constructivă şi reflecţie critică, filozofare deschisă şi filozofare asupra deschiderii, cunoştinţă şi conştiinţă. Şi aceasta ţine, cel puţin într-o măsură,

[13] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. par G. Paiffer et E. Levinas, Libr. philos. J. Vrin, 1966, p. 11.

[14] *Ibidem*, p. 5.

de însuși stilul nou pe care îl aduce cu sine idoneismul : în lipsa unei perspective de fundament, lipsă care, cum am văzut, este de înfățișat ca avantaj și libertate într-o ordine umană a creației, reflecția gonsethiană se legitimează progresiv și progresînd, ea demonstrează mișcarea mergînd și degajă în același timp metodologia acestei demonstrări. În orice punct ea poartă cu sine, rezolvă în parte și reface în parte problematica garanțiilor ei de autenticitate tocmai pentru că ea n-a fost și nu putea fi tranșată definitiv la plecare, ceea ce dă scrierilor lui Gonseth aerul de repetiție și adesea de excesivă problematizare (în sens metodologic).

Experiența și dovada pe care ea o aduce eficacității diverselor noastre angajări nu pot fi dinainte circumscrise și reduse doar la un tip și o formă de experiență. Fidel stilului operării cu idei-schiță, cu idei deschise, Gonseth refuză a-i da dinainte experienței o definiție „complet adecvată". Ar însemna, închizînd experiența într-o astfel de definiție, că asupra unui punct, cel mai decisiv, experiența ar înceta a mai instrui, iar principiul deschiderii la experiență și-ar suspenda validitatea. Și prin aceasta s-ar afirma, prealabil consecințelor angajării în lumea experienței, fie că ideea de experiență nu datorează ea însăși nimic experienței, fie că, odată concepută în contact cu o anumită experiență, experiența ulterioară n-ar mai avea nici un efect asupra acestei idei. Plecînd de la care eveniment, am avea dreptul să hotărîm că ideea noastră de experiență este completă, definitivă? Se poate decreta, cum o fac anumite filozofii (de exemplu neotomismul), că este suficientă experiența comună pentru a degaja condițiile *sine qua non* ale oricarei experiențe, ale experienței ca experiență, ceea ce conduce la o variantă întrucîtva moderată a aceleiași filozofii necesitare. Gonseth consideră că un astfel de realism își trădează propria sa intenție, aceea de a căuta contactul activ cu realul pentru a ne face despre el o idee constrîngătoare și eficace. Căci, dacă ceea ce caracterizează în genere realismul este mai întîi proiectul garanției prin real, este posibil dezacordul privind semnificația și interpretarea principiului deschiderii la experiență, pe care nu este suficient să-l fi enunțat pentru a-i asigura și aplicarea cu o anumită autenticitate. Repudiind mitul inteligibilității și raționalității filozofice înțelese, în contrast cu ordinea valorilor de schematizare și de eficacitate, ca o construcție ideală în vidul intelectului pur (epurat) printr-un fel de imitație fictivă a logosului demiurgic, Gonseth scrie : „Dacă reflecția filozofică trebuie să ne deschidă perspective asupra omului, acest om nu este o ființă pur teoretică, ci omul care sîntem noi în lumina existenței noastre". De aceea, în cele din urmă, în actele noastre și în eficacitatea lor se va proba valoarea a ceea ce filozofia ne învață despre noi înșine [15]. Spre a-și lua tot sensul de care este susceptibilă, cercetarea filozofică trebuie și ea „să poată fi intregrată și acordată unei experiențe care o debordează și o cuprinde, experienței angajate după toate modalitățile angajării" [16].

Deschiderea la experiență moderează un anumit ideal filozofic tradițional, încă foarte influent în anumite medii intelectuale de azi, de intransigență și puritate, de autonomie radicală a spiritului în cercetarea adevărului. Pentru filozofia idoneistă, a face apel la o experiență „care să

[15] F. Gonseth, *La métaphysique et l'ouverture de l'expérience*, Paris, P.U.F., 1960, p. 133.
[16] Idem, *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*, p. 8—9.

nu fie experienţa epurată a spiritului faţă cu sine însuşi, la o experienţă care să nu se fi făcut în întregime pe teatrul conştiinţei, cu resursele şi împlinirile sale", nu înseamnă a compromite resorturile şi semnificaţia adevărului filozofic,ci doar o anumită idee precritică a lor. Ideea de experienţă formată la nivelul simţului comun, cu tot ceea ce ea comportă ca inalienabil, nu reprezintă decît o primă schiţă pe care putem şi trebuie s-o retuşăm pe măsură ce vor fi inventate condiţiile şi mijloacele unei experienţe mai fine, mai puternice. Ideea deschisă a experienţei, Gonseth o compară cu o eboşă la care artistul n-a încetat să lucreze, dar despre care el nu ştie încă după ce inspiraţie şi pînă unde o va retuşa. Operarea cu idei deschise conferă idoneismului acea indeterminare avertizată, cultivată chiar, care, dincolo de riscurile informului şi deformării, o fac să beneficieze de libertatea reangajării în toate perspectivele deschise ale experienţei : libertatea reluării, aprofundării, revizuirii. „Modelul" în raport cu care Gonseth îşi „desăvîrşeşte" eboşa este preferenţial cel al experienţei ştiinţifice ; fără a pre-judeca asupra rezultatului angajării în alte forme de experienţă, el se străduieşte s-o sesizeze pe cea dintîi la nivelul unei elementarităţi relevante pentru tot restul angajărilor noastre, cel puţin în privinţa valorilor de eficacitate, justeţe şi coerenţă. Experienţa este universală ; ea se constituie şi se reconstituie *sui generis* cu prilejul tuturor angajărilor noastre în orizonturi în raport cu care structurile subiectivităţii, cu informaţia lor naturală şi cu mijloacele lor inalienabile de figuraţie şi reprezentare nu mai au decît semnificaţia unui aspect. Acceptînd indeterminaţia şi generalitatea la care ne situăm, putem spune că experienţa la care se referă opţiunea fundamentală a filozofiei deschise ne apare ca ceea ce debordează în mod necesar discursivul şi fenomenologicul, ca ceea ce aduce cu sine garanţia autenticităţii şi proba eficacităţii, ceea ce ne angajează integral şi durabil, sursă a certitudinii existenţiale (în particular cognitive), instanţă (adesea mascată) a dialogului prin care ia în noi corp şi se modulează lumea semnificaţiilor. Se înţelege că o filozofie şi o metodologie care din principiu se declară nereceptive la ceea ce ţine de experienţă (în sens larg), fie că ar fi integrat dinainte condiţiile experienţei ca experienţă, fie că ar avea capacitatea de a transpune indefinit în termenii sistemului experienţa viitoare, suspendîndu-i astfel orice neprevăzut, fie că experienţa însăşi e considerată ca un corp străin care nu întîlneşte niciodată ordinea reflecţiei metafizice, va rămîne închisă în iluzia propriei sale validităţi. Pentru ea, instanţa de legitimitate se găseşte integrată definitiv în proiectul şi orizontul propriei sale construcţii. În concepţia lui Gonseth, experienţa se leagă intim de ideea unui „actualmente imprevizibil". Exigenţa deschiderii nu face decît să rezerve experienţei un drept fără de care ea nu şi-ar putea dezvălui şi dezvolta în întregime valoarea care îi este proprie. „Grija de imprevizibil este deci grija de a nu enunţa, în numele a ceea ce ştim deja, reguli prea stricte şi de a nu ne lega de situaţii aşa de închise încît noul să nu mai poată fi aici integrat cu valoarea sa autentică şi adesea revoluţionară" [17]. Cît de departe este această înţelepciune, simplă şi practică, de loc însă frustă ori naivă, de voinţa de a zdruncina în mod gratuit sau prin constrîngerile unui sistem ceea ce prezintă deja stabilitate şi soliditate.

[17] F. Gonseth, *op. cit.*, p. 190—191.

De altfel această grijă (metodologică) de imprevizibil este moderată și completată de cealaltă preocupare dominantă a filozofiei deschise : aceea de a găsi locul său inalienabilului. Idoneismul este o filozofie care, luînd act de deschidere, de incompletudine și transgresiune, de inalienabil și imprevizibil, de libertățile și constrîngerile operatorii pe care le comportă diversele noastre angajări întru eficacitate ca de fapte de experiență, formulează exigența de a ține seama de ele în toate împrejurările examenului și reflecției și totodată se formulează pe sine în acord cu această exigență. Altfel zis, rămînînd metodologic în acord cu această exigență, ea degajează în același timp metodologia acestui acord. În aceasta vedem noi a consta înalta sa valoare pedagogică.

Experiență metodologică și filozofică a opțiunii deschiderii la experiență, idoneismul este totodată o filozofie și o metodologie organizate anume pentru a pune în valoare, în orizontul lor discursiv și procedural, opțiunea deschiderii la experiență. Prin aceasta însă, deschiderea la experiență nu este redusă integral după procedurile necesitare și metafizic securitare, ci ea rămîne un orizont permanent, un referențial constant al filozofiei deschise, cîmpul ei de angajare și de punere la probă : anvelopă ireductibilă a formulatului și totodată mediul în raport cu care, ca răspuns adecvat, se constituie și evoluează organismul discursiv. Altfel, ea ar fi încă, paradoxal, o filozofie închisă a deschiderii : o deschidere postulată și resorbită în axiomatica sa definitorie și definitivă.

O idee reorganizatoare nu conduce automat la realizarea sa adecvată. Pentru a ieși din cadrele sale strict intnționale, ea se servește de anumite principii de amenajare. Ca opțiunea deschiderii la experiență să nu rămînă doar o voință, un sentiment, ea a trebuit să îmbrace mai întîi forma unei metodologii deschise cu opțiunile ei secundare (principii metodologice). La acest nivel abia se poate aprecia măsura în care idoneitatea sa a reprezentat realmente un punct de sprijin în actual, plecînd de la care să-și exercite funcția sa anticipatoare. Este vorba de principiile zise de revizibilitate, dualitate, integralitate și tehnicitate, care toate trebuie văzute : a) în dependența lor de opțiunea fundamentală ; b) în raportul lor cu „faptele" care le informează și pe care le in-formează (fapte mai ales de domeniul experienței științifice) ; c) în funcția lor secund-normativă și justificatoare înăuntrul filozofiei și metodologiei deschise, așa cum s-au constituit ele deja. Nu putem intra aici în detalii. Ne mărginim la cîteva observații finale. Opera lui Gonseth este dominată de o triplă intenție : de a edifica o filozofie care să restabilească unitatea de stil cu însăși cunoașterea științifică modernă ; de a degaja această filozofie nu din prime principii, ci din însăși experiența cercetării, din practica sa și din progresul său ; de a angaja filozofia astfel degajată, cu titlul de încercare și pentru a-i proba în continuare validitatea, puterea de integrare și de extensiune în toate perspectivele deja deschise. Nu atît necesitatea unei mutuale specificări a filozofiei și a științei se impune azi, o specificare urmînd calea unui inutil rafinament verbal și unei excesive clarificări noționale, ci mai degrabă aceea a unei metode, a unei filozofii a gîndirii eficace în raport cu care gîndirea științifică și gîndirea filozofică să nu mai fie decît două aspecte ale aceleiași aventuri umane. Această convingere a sa, ne spune Gonseth, nu decurge dintr-o sursă spre care reflecția pură i-ar permite să urce. Nu într-o predeterminare metafizică vede el răspunzîndu-și

una alteia știința și filozofia ca două părți ale aceluiași organism, nu într-o cercetare ideală se conjugă efortul filozofului și cel al savantului, ci într-o cercetare reală care aduce știința și filozofia la existența lor de fapt [18]. În genere, climatul filozofiei deschise nu este acela al analizelor pur intenționale de concepte teleologice, cum vroia Husserl. Gîndirea filozofică de azi, spune Gonseth, se vede confruntată cu rezultatele unei prodigioase experiențe umane, cea a cercetării obiective, o experiență ce pare a-i fi devenit străină. Proiectul său este de a reorganiza filozofia tradițională astfel încît ea să-și poată integra adecvat această experiență pe care n-a știut și nu știe cum ar fi putut s-o prevadă. Spre a-și lua tot sensul și spre a-și proba întreaga valoare, experiența sui-generis pe care o reprezintă însăși confruntarea filozofiei cu știința modernă trebuie să angajeze ca un termen al ei o filozofie care a renunțat la idealul purei și incondiționalei raționalități, o filozofie care să nu se fi stabilit astfel încît faptului de experiență să nu i se rezerve decît un rol dinainte circumscris. Pentru idoneism, raportul gîndirii și activității științifice cu gîndirea filozofică este mai puțin o problemă de paralelism cît o problemă de integrare. Or, o disciplină de structură dialectică (știința) nu poate fi integrată adecvat și coerent într-o disciplină de caracter eidetic : deschisul nu se integrează decît în deschis : „Există contagiune dialectică de la integrat la integrant" [19]. Înainte de toate, filozofia trebuie să-și integreze experiența metodologică a științei. Gonseth însă oscilează între proiectul unificării metodologice și cel al complementarității aspectelor. Știința reprezintă un mod de apropiere (*approche*) a realului. Ea este în devenire pînă în fundamentele și metoda sa și de aceea nu se posedă un criteriu exhaustiv al științificului, ceea ce ar echivala cu acea predeterminare formală a caracterului specific al aspectului lumii pe care știința îl degajează. Edificarea progresivă a sistemului științelor duce la constituirea, și ea progresivă, a unei anumite perspective de apropiere a realului. „Dar aspectul care se degajează astfel nu epuizează realul. De ce — se întreabă Gonseth — ansamblul angajărilor de care sîntem capabili și reluarea lor în conștiință nu s-ar organiza într-o filozofie a aspectelor?" [20]. A cunoaște prin știință este un mod de cunoaștere ireductibil la un altul, dar un mod printre altele și a cărei valoare se alterează dacă nu rămîne coordonat cu toate celelalte. Deși predominantă rămîne la Gonseth prima tendință, aceasta din urmă are un anumit efect moderator care împiedică filozofia deschisă să devină o pură extrapolare a metodologiei științei. I s-a reproșat idoneismului faptul de a împinge prea departe analogia a) dintre problematica metodologică a filozofiei și cea a științei și b) cea a soluțiilor privind arbitrarea conflictului de opinii în depășirea crizei relativiste prin care trece azi filozofia. Cu ce drept, după ce va fi criticat un fals model sistematic-constructiv, idoneismul transferă asupra filozofiei un ideal cognitiv corespunzînd noii conștiințe metodologice la care s-a ajuns prin analiza cunoașterii științifice? E adevărat că problema instanței legitime în filozofie, cea a unei metodologii juste și justificate ocupă o poziție centrală în cercetările lui Gonseth. Ar fi totuși inexact, sîntem avertizați, a spune că preocuparea

[18] *Ibidem.*

[19] F. Gonseth, *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*, p. 172.

[20] Idem *Connaître par la science*, în „Dialectica", 1955, nr. 33—34, p. 135.

sa cea mai intimă este de ordin metodologic. „Accentul pe care noi îl punem pe „problema metodei în filozofie" ne expune unei proaste sau cel puțin incomplete înțelegeri" [21]. Constituirea unei juste metodologii filozofice nu i se pare a fi decît un mijloc indispensabil de a filozofa mai bine, de a ieși din confuzia doctrinelor prealabile, totodată necesare și incompatibile. Idoneismul vrea să supună metodologiei deschise întreg ansamblul „materiei" filozofice. De altfel, într-o filozofie a cărei lege fundamentală este de a se deschide experienței, „distincția dintre cadrul metodologic și conținut este greu de stabilit și încă și mai greu de menținut" [22]. În noua perspectivă, nici nu mai este permis a imagina un conținut al filozofiei care să-i fie propriu în mod strict, un conținut prealabil și autonom. Atunci cînd Gonseth respinge unele variante ale existențialismului, el nu o face dintr-o îngustime pozitivistă. Nu fiindcă ar fi ostil în principiu acestei problematici, acestui „conținut" filozofic, acestui aspect al umanului care solicită reflecția. Problema este în ce măsură alegerea de către ele a unei metodologii necesitare nu falsifică însuși conținutul pe care și-l revendică. „Pe toată întinderea cîmpului filozofic astfel reconstituit, problema conținutului filozofic se pune în același fel : orice este în principiu materie de filozofare, dar nu totul este la fel de favorabil reflecției filozofului ; acestuia din urmă îi revine să distingă și să sesizeze, într-un efort pe care nimeni altul nu-l poate face pentru el, ceea ce prezintă un interes filozofic" [23].

Așa punînd problema, înțelegem că pentru idoneism a închide filozofia în propria sa specificitate, a o face să-și aibă la sine materia și garanția autenticității demersului său, înseamnă a o îndepărta de experiența deschisă a angajărilor umane pe cale de reînnoire, de extensiune și de aprofundare, angajări cărora nu li se pot oferi puncte de sprijin ultime și definitive în nici unul din orizonturile pe care le comportă. Dincolo de imperfecțiile modului în care Gonseth a reușit pînă acum să contureze profilul filozofiei deschise, anumite dificultăți își au deci o motivație mai profundă : în metodologia deschisă nu există nici o definiție exhaustivă a ceea ce este obiect al experienței. Nu separația științei și filozofiei luate după conceptul lor pur, nu despărțirea lor printr-o prealabilă definiție formală a obiectului, procedurilor și intențiilor lor urmărește deci Gonseth. Mai exigentă și mai urgentă i se pare sarcina de a examina cu toată seriozitatea în ce măsură filozofia poate, după modelul experienței științifice, să evite arbitrarul decretului ori al intuiției personale, ca și abuzul fundamentelor ultime. Felul de a filozofa, propus de filozofia deschisă, nu este gata dat și dinainte acordat tuturor angajărilor noastre reflexive. Prioritatea pe care Gonseth o acordă experienței științifice se datorează exemplarității acesteia în felul de a stabili o cunoaștere probată și eficace, în felul ei de a solidariza valorile raționalității și inteligibilității cu cele ale eficacității, exemplaritatea felului în care ea arată că necesitatea rațională singură nu reușește să îndepărteze „un polimorfism de vederi sau de teorii contradictorii". În ciuda unității de intenție, observa Gonseth, vederile filozofice diverg ; în ciuda diversi-

[21] F. Gonseth, *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*, p. 164.

[22] *Ibidem.*

[23] *Ibidem*, p. 169.

tății ipotezelor și a căilor de *approche*, vederile științifice converg. Acea-s tă stare de lucruri din filozofie nu poate fi modificată în sensul întîlnirii ei cu știința într-o intenție de integrare adecvată și în sensul instaurării pe „propriul" ei teren a unei perspective de obiectivitate, dacă filozofia nu-și prezintă și ea ideile ei directoare ca ipoteze *à faire valoir*, care să îmbrace o anumită plauzibilitate, care să desemneze adică, fie și sumar, cîmpul validității lor prezumate și mijloacele eventualei lor confirmări.

În civilizația actuală, tehnica pătrunde progresiv toate structurile și acționează puternic asupra modurilor noastre de a trăi, simți și gîndi. Condițiile făcute culturii într-o civilizație tehnică nu contravin total respectului unei anumite concepții tradiționale a omului cultivat, legată de un anumit *hedonism* : acea căutare a plăcerilor „elevate". Gonseth nu pune la îndoială însemnătatea existențială a factorului hedonist și valoarea de cultură a activităților și operelor pe care acesta le pătrunde. „Nu sînt sigur însă — scrie el — că prin locul care i se face nu se opune împlinirii altor valori, mai robuste și mai puțin emoționale de exemplu. În fața aventurii în care ne angajează cercetarea științifică și *le savoir-faire* tehnic, un ideal de cultură excesiv pătruns de hedonism își pierde sensibil din relief"[24]. Din voința, așadar, de a se angaja eficace în această variație poate ireversibilă a idealului de cultură pe care îl aduce timpul nostru, în care nu putem altfel decît pierzîndu-ne în artificial și steril să nu ne înscriem existența, încearcă azi Gonseth să resesizeze statutul metodologic și epistemologic al filozofiei. El nu vrea să vadă în ea un joc intelectual gratuit, capricios și inconsecvent, o detașare ironică (estetică), o negație frivolă și iresponsabilă a ceea ce se desemnează a fi prezentul și orizontul viitoarei noastre evoluții.

Reproșul extrapolării în filozofie a metodologiei științifice este în parte îndreptățit. Gonseth pare a ignora într-o oarecare măsură, purtat de proiectul său de a restabili azi filozofia într-un acord eficace cu angajările și valorile dominante ale timpului nostru, faptul că ea este o luare de poziție și o coordonare nu doar în cîmp cognitiv, dar și în mediul general al unor valori de ordin vital-practic, neepistemic. Ele nu cad total în afara obiectivității și eficacității, dar le debordează pe acestea din urmă. Sub acest raport, filozofia nu stă sub contractul exclusiv al exigențelor de adevăr și eficacitate. Experiența, pe de altă parte, cîmpurile angajării umane nu pot fi prezumate ca omogene și nici strategia integrării lor filozofice nu poate fi codificată doar după exemplul uneia dintre ele. Filozofia deschisă pare uneori a fi convertit prea rapid în exigențe generale, ceea ce poate fi sesizat la nivelul angajărilor științifice. Și, totuși, ea nu poate fi asimilată unei metodologii a științei în sens strict. De aceea, dacă filozofii îi pot reproșa lui Gonseth un anumit pozitivism, specialiștii în logica și metodologia științei îi pot reproșa, invers, faptul că în opera sa este prezentă o „metafizică", o filozofie a omului. Cei dintîi vor sesiza că, în conceptul său de opțiune, de idee prealabilă directoare, Gonseth nu acordă suficientă atenție implicațiilor axiologice, aventurii gîndirii speculative, imaginației și inventivității spiritului în spontaneitatea și inițiativa sa ireductibile. Ei îi vor reproșa o insuficientă sensibilitate la experiențele artistice, etice, politice etc. O insuficientă sensibilitate

[24] F. Gonseth, *Valeur et défense de la personne dans une civilisation technicienne*, în *Civilisation technique et humanisme*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 273.

la măsura în care filozofia ne angajează ca prezență unică și responsabilă, ca ființă care judecă, apreciază, decide, se angajează conform cu ceea ce ține de libertatea și responsabilitatea sa. Cum scria Jaspers, din adevărul operei filozofice face parte adevărul omului care o gîndește : filozofia nu este purtată de creiere care s-ar putea înlocui între ele, ci de oameni în integritatea lor, de fiecare dată și pentru totdeauna unici. În filozofie, substanța omului gînditor ar face parte din însuși „datul pozitiv".

Cei din urmă însă vor vedea prezent în opera lui Gonseth considerații de valoare, etice și antropologice, și acest lucru va deveni pentru ei obiect de rezervă. Căci Gonseth consideră că știința nu purcede dintr-un vid moral, fenomenologic și antropologic. În ea este implicat omul în integritatea ființei sale somatice și mintale, naturale și tehnice, culturale și de civilizație. Or, a deschide unei asemenea profunzimi cercetarea de metodologie a științei înseamnă a compromite întrucîtva rigoarea și obiectivitatea examenului, asociate prea adesea unei neutralități axiologice, unei indiferențe la „semnificația umană". Înseamnă a prefera idealului constructiv al modelării logice-matematice, în care metoda își instituie obiectul, unul reflexiv : idoneismul corespunde intenției de a fi o conștiință și o judecată metodologică pe cît posibil adecvate practicii cercetării, sesizată în integritatea semnificației sale umane. Esențial pentru înțelegerea filozofiei deschise este tocmai efortul lui Gonseth de a dezorganiza mitul unei cunoașteri științifice pur și absolut obiective și, complementar, de a instala în gîndirea filozofică exigența controlului, a recurgerii la o instanță de validare care să depășească exercițiul solitar al unei gîndiri bine zidită în izolarea sa, inaptă însă a răspunde provocării pe care i-o aruncă experiența. Dincolo de noua conștiință filozofică și de noul stil de gîndire pe care le aduce cu sine idoneismul — o înțelepciune instruind despre moderație, avertizînd asupra a ceea ce este arbitrar și excesiv în ipostazierea unui moment al angajării în cercetare —, filozofia deschisă rămîne în mod esențial o meditație asupra condițiilor în care angajările noastre, în lipsa unui Absolut, iluzoriu de altfel, se dovedesc totuși eficace, o meditație asupra garanțiilor de justețe și de autenticitate ale unui mod de a filozofa care, fără a renunța să se constituie în discurs coerent, vrea să rămînă fidel proiectului deschiderii la experiență. De această centrare a filozofiei și metodologiei deschise pe valorile de coerență, adevăr și eficacitate, avînd ca referențial privilegiat cîmpul cunoașterii și al cercetării obiective, trebuie însă să ținem seama atunci cînd vrem să le măsurăm întinderea și originalitatea. Căci, cum scria Bachelard, „utilizarea sistemelor filozofice în domenii îndepărtate de originea lor spirituală e totdeauna o operație delicată, adesea o operație care decepționează. Astfel transplantate, sistemele filozofice devin sterile sau înșelătoare ; ele își pierd eficacitatea lor de coerență spirituală..."[25].

Desigur, inspirația generală a idoneismului, ideile sale dominante, perspectiva sa metodologică nu sînt o noutate pentru filozofia marxistă. Revendicînd în locul solemnei și prestigioasei „beții speculative" — devenită un soi de glorie națională a Germaniei secolelor trecute — o „filozofie trează", Marx punea în drepturile sale „metafizice" dimensiunea profanului, a realului, așa cum se desemnează el în lumina angajă-

[25] G. Bachelard, *La Philosophie du Non*, Paris, P.U.F., 1966, p. 1.

rilor umane efective, practice şi teoretice. Anvergura metodologică şi existenţială pe care o dobîndeşte practica în filozofia marxistă dă deschiderii şi angajării o accentuare pe care idoneismul nu o regăseşte decît într-o variantă întrucîtva slăbită şi restrînsă.

Nu trebuie însă, în aprecierea unei filozofii, să ignorăm mediul de cultură în care apare, constelaţia de luări de poziţie în care se înscrie cu tonalitatea sa specifică. După cum nici măsura în care ea reuşeşte să instrumenteze metodologic opţiunile sale dominante. Din acest punct de vedere, idoneismul constituie o replică eficace la adresa filozofiilor dogmatice, metafizic securitare, a filozofiilor cultivînd profunzimi verbale, ignorînd sau respingînd prin gest facil universul de prezenţe şi de valori în care ne vedem azi angajaţi într-un mod decisiv. Pe această linie sesizăm o anumită comunitate de vederi şi de inspiraţii care favorizează şi face util dialogul filozofiei marxiste cu idoneismul.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

PROGRESE METODOLOGICE ÎN SOCIOLOGIA FAMILIEI

Familia este una dintre formele de comunitate socială caracterizate prin ceva mai multă sensibilitate relativă, mai rezistentă la impactul forţelor externe. Ceea ce nu înseamnă că ea însăşi nu se schimbă de asemenea: am în vedere „stabilitatea" familiei comparativ cu mobilitatea altor tipare de existenţă socială. Care sînt totuşi variaţiile şi transformările care afectează trama relaţiilor familiale, privite pe o scară mai largă. Ce pot ele sugera privind direcţia schimbărilor viitoare? Un impunător volum, recent apărut[1], caută răspuns acestor întrebări, reunind studiile şi comunicările prezentate de sociologi ai familiei din numeroase ţări ale Asiei, Europei, Africii şi Americii la un seminar internaţional consacrat cercetărilor în sociologia familiei şi condus de prof. Reuben Hill, în prezent preşedinte al A.I.S.

Cele trei secţiuni ale volumului sînt consacrate, tematic, (1) problemelor socializării în familie, evident cu accent principal pe relaţiile părinţi-copii; (2) problemelor relaţiilor dintre familie şi reţelele largi de rudenie, precum şi (3) problemelor metodologice ale investigării familiei. Transgresînd temele formulate în titlurile secţiunilor, studiile se întîlnesc într-un efort comun de a depista modificări şi variaţii în modelele de viaţă familială (Kazuc Aoi), consecinţele acestor variaţii asupra copiilor (William Caudill), relaţia dintre schimbarea socială generală (*social change*) şi familie (Robert O. Blood), relaţia dintre inovaţia tehnică şi structura familiei în societatea industrială (E. Litwak şi J. Figueira) ş. a. Sub raport metodologic, din lectura volumului se degajează două linii de forţă ale preocupărilor diferiţilor autori: 1) *orientarea spre studii comparative* între medii sociale diferite şi mai ales asupra confruntării familiilor din diferite culturi (asiatică *versus* americană, engleză *versus* americană şi germană etc.); 2) *căutarea migăloasă de metode şi tehnici* apte să pună în evidenţă, riguros şi pregnant, schimbările survenite în relaţiile intrafamiliale sau familie-societate.

Un grup de studii aduce mărturii interesante asupra familiei japoneze de azi. Se investighează, cum demonstrează echipa condusă de K. Aoi, o descreştere a rolului şi influenţei tatălui în familie, concomitent cu creşterea rolului mamei, mai ales în zonele urbane. E drept însă că indicatorii folosiţi par oarecum prea simpli (luarea mesei de dimineaţă sau a cinei împreună cu copiii sau nu, calităţi preferate de părinţi la copii şi invers ş. a.) pentru a ajunge la interpretări suficient de sigure privind modelele educative prac-

[1] *Families in Eeast and West. Socialization process and Kinship ties*" (Familii în Est şi Vest. Procesul de socializare şi legăturile de rudenie), sub red. lui Reuben Hill şi René König şi sub auspiciile Asociaţiei internaţionale de sociologie, Paris, Mouton Haque, 1970, 630 p.

ticate. Prof. T. Makino şi colaboratorii săi semnalează o accentuată creştere, începînd din 1955, a delincvenţei juvenile în Japonia, concomitent cu descreşterea mascată, în aceeaşi perioadă, a criminalităţii în rîndurile adulţilor. În delincvenţa juvenilă (tineri între 15 şi 24 de ani) se remarcă înmulţirea crimelor caracterizate prin violenţă şi cruzime, creşterea numărului de crime comise în special de tineri pînă la 20 de ani, a crimelor comise în grup, creşterea delincvenţei adolescenţilor aparţinînd păturilor burgheze şi o tendinţă de „urbanizare a delincvenţei": concentrarea crescută a ei în zonele urbane şi creşterea delictelor de tip orăşenesc. John Mogey relevă elemente inedite asupra diferenţei dintre familia americană neagră şi familia albă, corectînd stereotipul potrivit căruia familia neagră este în mare măsură neomatriarhală sau matricentrată.

Comparînd practicile educative părinteşti în creşterea copiilor folosite în S. U. A., Germania şi Anglia, Edward C. Devereux transcrie observaţiile recoltate într-un sistem ingenios de măsurare şi interpretare, conchizînd asupra unor similarităţi şi diferenţe în metodele de educare a copiilor în cele trei culturi. Eşantionul de familii germane a înregistrat scorul cel mai înalt în ceea ce priveşte „înţelegerea", „spiritul protector" „şi pedepsele afective" aplicate şi scorul cel mai redus în privinţa „mustrărilor verbale" şi „privării de plăceri". Eşantionul englez a înregistrat scorurile cele mai înalte în privinţa „pedepselor fizice" şi „mustrărilor verbale" şi scorurile cele mai coborîte la „înţelegere", „retragerea unor răspunderi", „pedepse afective" „şi „cerinţa de a obţine succese". În sfîrşit, familiile americane au înregistrat scoruri superioare la „cerinţa de a obţine succese" şi „privarea de plăceri" ca măsură disciplinară şi scorul cel mai scăzut la „indulgenţă"*. În continuare, autorul arată că variaţiile înăuntrul unei anumite culturi sînt în funcţie de statutul socio-economic al părinţilor. Se observă astfel cum socializarea copiilor ascultă de valori (şi accente) diferite şi este guvernată de metode educative diferenţiate în culturi deosebite, ceea ce poate contribui şi la explicarea sociologică a altor fenomene şi comportamente culturale, politice etc.

În dezbaterea asupra raportului continuitate-schimbare în formele familiale, s-a vădit că principalele procese care arbitrează asupra acestui raport sînt industrializarea şi urbanizarea societăţii moderne. Potrivit unei sinteze făcute de conducătorul seminarului, Reuben Hill, schimbările mai evidente în dimensiunile familiei care rezultă din cercetările prezente în volum, în diferite arii cultural-geografice, sînt: schimbare de la gospodării comune la gospodării pe familii nucleare; schimbare de la structura de autoritate patriarhală la moduri mai egalitare de *adoptare a deciziilor*; *schimbare* de la diferenţierea pe sexe a sarcinilor de familie cu specializare marcată la integrarea sarcinilor familiei fără diferenţiere de sex; schimbare de la căsătoria pusă la cale de părinţi la căsătoria bazată pe selecţia proprie a partenerilor şi pe dragoste; schimbare de la familie ca o instituţie cu multe atribuţii către o unitate socială mai specializată, concentrată în jurul unui număr diminuat de funcţiuni.

La aceste tendinţe se adaugă şi modificările care intervin în relaţiile de rudenie din jurul familiei. De pildă, sînt elocvente consecinţele pe care mijloacele tehnologice moderne le au asupra gradului de coeziune al relaţiilor de rudenie (studiile semnate de R. Blood, E. Litwak, T. Koyama ş. a.). Se ştie că un factor fizic cum este distanţa geografică (concentrare sau dispersare) afectă crucial menţinerea legăturilor reciproce între membrii unei rudenii. În prezent, datorită industrializării şi progreselor mijloacelor de transport şi mijloacelor de comunicaţie, impactul factorului fizic este foarte mult restrîns: automobilul şi avionul „anihilează" distanţele, poşta rapidă, telefonul, fotografiile, magnetofonul facilitează comunicările. Proiectul videotelefonului promite chiar

* Tipul de anchetă utilizat de autor, implicînd judecăţi (nu numai informaţii) ale copiilor asupra părinţilor, pune, după părerea mea, anumite probleme de etică profesională sociologului care îl foloseşte. El reclamă o serie de precauţii în folosire pentru a preveni imixtiuni sau efecte nedorite asupra relaţiilor de familie, fără de care sociologul ar fi vinovat faţă de etica profesiei sale.

interacţiunea de tipul *face-to-face* între rude dispersate. Pe de altă parte, tehnologia modernă, substituind cetăţeanul mediu expertului care îndeplinea anumite activităţi, modifică repartiţia unor munci de întreţinere în gospodăria familială, modificînd implicit raporturile intrafamiliale.

Dintre metodologiile utilizate sau propuse în volumul de care ne ocupăm, o foarte interesantă procedură pentru studierea raportului continuitate-schimbare este înfăţişată de prof. Reuben Hill. Autorul propune o metodă de studiere a continuităţii şi a schimbărilor înăuntrul aceloraşi linii familiale prin efectuarea unor cercetări-panel simultan asupra a trei generaţii din aceeaşi familie (*The three generation research design*). Experienţa utilizării pentru prima oară a acestei metode într-o cercetare în Porto Rico (Hill-Stanton) şi apoi în Minneapolis (Hill-Foote) şi rezultatele dobîndite confirmă validitatea ei.

Autorul relevă şi trebuie să fim de acord cu el — că este greşit procedeul de ajuns de frecvent de a compara familii rurale cu familii urbane şi a infera că deosebirile constatate sînt consecinţa urbanizării. Punctul de plecare al celor două grupe de familii poate fi diferit şi atunci interpretarea nu rezistă.

Întrebările care i se pun cercetătorului sînt de două tipuri: descriptive şi analitice. Pe de o parte, e necesară culegerea datelor care să descrie variaţiile şi să localizeze zonele şi dimensiunile relaţiilor de familie în care atare variaţii se produc. Pe de altă parte, întrebările analitice trebuie să explice cauzele — schimbările sociale, economice sau de altă natură care determină schimbări în familie —, consecinţele acestor modificări în sistemul familiei asupra altor sisteme sociale. Fixîndu-se asupra anumitor dimensiuni ale relaţiilor familiale în cadrul unei societăţi în accelerata transformare economică, R. Hill a căutat să obţină date de bază asupra unui moment situat în timp înaintea declanşării acestor transformări. Pornind de la generaţia cea mai tînără de familii constituite, au fost identificate acele linii familiale la care familii din trei generaţii succesive erau susceptibile de a fi supuse anchetei. Familiile au fost grupate în cinci categorii sociale (familii ţărăneşti din zone muntoase izolate, familii de muncitori agricoli pe plantaţiile de trestie de zahăr, familii muncitoreşti din oraşe, familii aparţinînd clasei de mijloc (burgheziei) şi familii din marea burghezie orăşenească). Ancheta s-a purtat distinct asupra *normelor* afirmate şi asupra *comportamentului*. Rezultatele au fost însumate generic în conceptele „tradiţional", „modern" şi „tranzitoriu". S-a obţinut astfel o „hartă" a modificărilor în timp, foarte elocventă.

Metoda folosită, combinată cu tehnica panelului, permite măsurători foarte variate: de pildă, schimburile care au loc între familiile din diferitele generaţii ale aceleiaşi linii familiale (ajutor economic, împrumuturi, ajutor personal în caz de boală, colaborare la îngrijirea copiilor, ajutor în întreţinerea casei etc.). De aici se pot trage concluzii asupra gradului de coeziune al relaţiilor în rîndul familiei, asupra vectorilor acestor schimbări etc.

Metoda propusă de R. Hill este aplicabilă, după părerea noastră, la analiza unor procese şi fenomene felurite, care depăşesc aria studiată de autor. Ea nu este liberă de unele neajunsuri, cum admite şi autorul, dar are avantajul de a funda considerabil mai riguros aserţiunile asupra „schimbului". Pe de altă parte, cred că această metodă nu poate cuprinde mobilitatea structurii sociale însăşi şi, prin definiţie, o consideră pentru un timp „îngheţată", ceea ce poate fi acceptat doar ca o prezumţie de laborator. În realitate, trecerea de la o generaţie la alta este adesea însoţită fie de mobilitate profesională, fie de mobilitate geografică, fie de mobilitate socială sau de trecere din urban în rural etc., care introduce noi surse de variaţii în modelul iniţial al funcţionării familiei. De aceea, după părerea noastră, pentru aprecierea raportului dintre continuitate şi schimbare pe scară *macro*socială, tehnica cercetării pe trei generaţii trebuie completată cu investigaţii asupra unor eşamtioane de familie care au fost *subiect* al unei mobilităţi pronunţate (de un tip sau altul) de la o generaţie la alta.

Se observă şi din invenţia acestei metode efortul permanent, tenace, mereu reluat

de ștafeta cercetărilor pentru a găsi termenul de referință, puncte și instrumente de comparație. Metoda propusă de R. Hill reprezintă, în fond, răsturnarea temporală, ingenioasă a *comparației* sociologice făcute în spațiu, precum și sistematizarea ei. Cum observa Murray A. Strauss într-un alt studiu din vo'um, „metoda comparativă în sociologie, după ce a suferit o lungă eclipsă ca rezultat al proastei ei întrebuințări la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, a început să-și recîștige locul meritat în cercetarea socială" (p. 552). Conceperea *abinitio* comparativă a cercetărilor este incomparabil mai fructuoasă decît compararea rezultatelor unor investigații concepute de sine stătător. René König a demonstrat de altfel că constatările contradictorii la care au ajuns cîteva duzini de cercetări asupra aceluiași subiect (autoritatea tatălui în familia germană) se explică în bună parte prin utilizarea de fiecare dată a unor măsurători diferite ale autorității și a unor definiții deosebite, ca și prin gradele diferite de rigoare cu care s-au mulțumit cercetătorii. Făcînd un pas mai departe, Murray A. Strauss, încearcă în cercetarea sa din volum să introducă tehnici experimentale de laborator în cercetarea comparativă a familiei. Principiul este asigurarea unui izomorfism experimental, încît ceeea ce se produce în laborator să corespundă cu lumea reală nu neapărat în toate privințele, ci numai în ceea ce privește variabilele implicate de ipotezele puse în cercetare.

Volumul la care ne referim cuprinde numeroase alte lucrări valoroase, pe care nu le putem înfățișa aici: amintesc în special studiul teoretic a lui William J. Goode *Sisteme de familie și mobilitate socială*, studiul lui Marvin B. Sussmann *Rețelele de înrudire în mediul urban în cadrul teoriei familiei*, studiul lui Andrée Michel *Familia urbană și rudenia în Franța*, articolul concluziv al lui *René König Probleme vechi și întrebări noi în sociologia familiei.*

Inmănunchind contribuții ale cîtorva dintre cei mai remarcabili specialiști contemporani în sociologia familiei, volumul la care ne-am referit cuprinde un vast material de reflecție, ipoteze de lucru, metode de aplicat și de reverificat, oferind o sinteză consistentă care îmbogățește această importantă ramură a științei sociologice.

Mihail Cernea

NOTE

UN PLAGIAT

În numărul 3/1970 al revistei „Il Dialogo", care apare la Bologna, s-a publicat o recenzie — nesemnată — a cărții lui A. Dumitriu *Istoria logicii.*

În recenzie se spune că ideea directoare a cărții este ideea de universal, adoptată de A. Dumitriu din gîndirea greacă (p. 135). Mai departe se afirmă : „Școala de logică de la București se întemeiază pe ideile următoare : există o logică *perennis*, care e logica lui Aristotel ; logica fără ontologie e o știință a expresiei ; logica matematică nu epuizează actul logic ; logica este istoria ei ; logica dialectică dă perspectivele adevărurilor logice".

În particular, profesorul Anton Dumitriu își conduce analiza istoriei logicii fixînd poziția sa personală. El vede în istoria logicii expansiunea *logosului*, care, conform adagiului lui Heraclit, „se sporește pe sine-însuși". E o expansiune infinită a rațiunii universale, care se exprimă mereu în noi forme logice.

Dar toate aceste forme logice, adaptate unei epoci date, sînt complementare, completîndu-se reciproc. E ceea ce autorul numește „complementaritatea formelor logicii" („Il Dialogo", p. 153).

Concluziile recenziei reprezintă transcrierea rezumativă a „concluziilor generale" ale *Istoriei logicii*, apărută în 1970 în *Editura didactică și pedagogică.*

Dintru început observ că *Istoria logicii* de A. Dumitriu cuprinde un capitol III, paragr. 53.3 (p. 944—953) consacrat lucrărilor subsemnatului.

În acest capitol, A. Dumitriu *îmi* recunoaște, *expressis verbis*, paternitatea următoarelor teze :

1. *Istorismul logicii* : „Concepția generală a lui Ath. Joja despre logică este istoricistă. Logica se constituie astfel, scrie el, în mod progresiv, în acord cu *evoluția științei*, al cărei instrument este". „În felul acesta, istoria logicii nu mai apare ca o galerie de portrete sau ca o expoziție de doctrine și sisteme, ci ca o istorie a rațiunii care, în contact cu realitatea obiectivă și sub presiunea practicii umane creează formele logice activ și specific reflectorii ale formelor celor mai generale ale realului" (*Studii de logică*, II, p. 123, citat de A. Dumitriu, *Istoria logicii*, p. 943) ;

2. *Cele trei orizonturi ale logicii* : „Examinînd trăsăturile caracteristice pe care le înfățișează logica în decursul istoriei ei, Ath. Joja găsește pentru această disciplină trei aspecte fundamentale sau trei *orizonturi logice* (vezi cap. XXXIII) : logica formală, logica matematică, logica dialectică" (*Istoria logicii*, p. 945 — 946) ;

3. *Definiția și împărțirea logicii* ;

4. *Logică și ontologie* : „Marele merit al lui Ath. Joja, după părerea noastră, este de a fi reintrodus ontologia în logică, de a fi legat indestructibil noeticul de ontologic. Apelînd pentru aceasta la Aristotel, a cărui ontologie o pătrunde în fibra ei cea mai subtilă, în

studiile *Quid sit logica*, A și B, și *Prolegomene la istoria logicii*, I, II, III (*Studii de logică*, II), Ath. Joja își formulează concepția în deplin acord cu Stagiritul, în al cărui *Organon* se vede « logica eternă », *logica perennis*" (*Istoria logicii*, p. 946). Iar mai departe: „Pentru logicianul român, legile și schemele logice nu sînt niște creații gratuite ale gîndirii, ci ele exprimă *într-un mod specific* legile și formele generalissime ale lui *ens in quantum ens* (existența ca existență). Dar ele nu sînt numai legile lui *ens*; legile logice se manifestă totuși într-un mod propriu și specific ca legi ale lui *ens in quantum cogitans* (existența ca gîndire)" (*Istoria logicii*, p. 947).

5. *Bivalența logosului*: „Dintre interpretările personale, vom releva aici în special ideea de bivalență a logosului heraclitean, idee care ocupă o poziție centrală în sistemul de gîndire al lui Joja" (*Istoria logicii*, p. 947).

6. *Istoria logicii*: „*Istoria logicii* este terenul cel mai frecventat de autor în care aduce noi lumini" (*Istoria logicii*, p. 947). Punctul șase cuprinde subdiviziunile:

a) *Istoria logicii*;

b) *Aristotel și esența logicii*;

c) *Doctrina universalului la Platon*: „Eșecul (lui Platon) a fost rodnic, după Ath. Joja, deoarece a stîrnit violenta opoziție a discipolului său Aristotel, care a înțeles valoarea descoperirii platonice a universalului, a *legilor*, deci a *universalului*... Marea învățătură a magistrului Academiei, scrie Ath. Joja, constă în faptul că, fără existența universalului, știința nu este posibilă, că știința este știința universalului" (*Studii de logică*, p. 370).

Iată cum încheie (Ath. Joja) acest studiu: „Aceasta va fi misiunea istorică a Stagiritului, care, substituind imanența transcendenței universalului, *eidos*-ul încorporat în substanță *eidos*-ului substanță, a salvat ceea ce era esențial și rațional în platonism: necesitatea și valoarea logică, gnoseologică și epistemologică a universalului. Pe această bază teoretică avea să se întemeieze știința modernă" (*Studii de logică*, II, p. 330, citat în *Istoria logicii*, p. 951).

Dar *DUPĂ* ce a prezentat ideile de mai sus ca enunțate (începînd din *1954*) de Ath. Joja, Anton Dumitriu le reproduce în capitolul final al *Istoriei logicii* („Concluzii generale") ca fiind ale sale (deoarece nu menționează *pe autorul lor adevărat*. Citez din *Istoria logicii*, p. 972—982:

55.2. Complementaritatea momentelor logicii;

55.3. Modalitățile *logosului*;

55.4. Gîndire și expresie;

55.5. Logică și ontologie;

55.6. Logica universalului;

55.7. Gîndirea care se gîndește singură.

„Logica — scrie A. Dumitriu (p. 973) — în sensul originar de *logos*, apare astfel ca avînd posibilități multiple de explicitare. Fiecare din aceste explicitări nu este decît un moment al devenirii logosului, care, cum spunea Heraclit, « se mărește pe sine » prin propria lui dezvoltare în timp. Fiecare din aceste modalități are sensul și valoarea ei, arătînd încă o față a rațiunii universale care se reflectă în rațiunea omului" (*Istoria logicii*, p. 974).

A se compara cu *Studii de logică*, II, p. 117 (*Prolegomene la istoria logicii*, apărute mai întîi în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", 1964, nr. 1, 2, 3, 4) în care scriam:

„O dată constituită ca o însușire a lui *toolmaking animal*, gîndirea logică își explicitează, *în timp*, esența. Gîndirea constituită nu-și poate pierde niciodată esența. Ea rămîne invariabil « ceea ce i-a fost dat să fie » (*quod quid erat esse*), quidditatea ei.

Heraclit zice că « sufletul are un logos care se mărește pe el însuși » (ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαντὸν αὔξων).

În cursul istoriei, firește, logosul sporește, se explicitează, face să iasă din esența sa toată bogăția potențial conținută. Logosul crește în contact cu *natura* și prin intermediul *societății*.

Esența gîndirii (adică capacitatea de a reflecta realul cu ajutorul conceptelor, judecăților și raționamentelor organizate în virtutea legilor specifice), această *esență* a gîndirii o putem distinge de *orientarea globală*. Aceasta din urmă este determinată, *în cursul unor anumite perioade istorice*, de conținutul și de gradul de evoluție al *cunoașterii* (științifice și preștiințifice" (*Studii de logică*, II, p. 117).

55.4. *Gîndire și expresie.*

55.5. *Logică și ontologie*: „Astfel, adevărul care dă semnificație expresiei gîndirii rezultă dintr-un proces de cunoaștere a realității, de unde dubla sa față: noetică și ontologică. Acest lucru a fost pus în evidență de Aristotel, după cum am arătat cînd am vorbit despre concepția lui; pentru el, a fi adevărat înseamnă a fi. Într-adevăr, ne aducem aminte de formula lui celebră (*Metafizica*, II, 1, 993 b): „un (lucru) oarecare are atîta adevăr cîtă existență are": ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (*Istoria logicii*, p. 978).

Compară cu Ath. Joja, *Studii de logică*, II, p. 169 (apărut mai întîi în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", 1964, nr. 2—3, *Întoarcere la noetica aristotelică*: „Faptul că formele logice sînt legate de *esse* nu contrazice activitatea specifică, extrem de complexă a subiectului în actul cunoașterii, ba dimpotrivă ... În această perspectivă „naivă" (citiți ontologică), adevărul se desprinde ca o *manifestare* (*apóphansis*) a realului, ca o adecvare a ideii la lucrurile gîndite: οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ καὶ τὰ πράγματα ... Statutul adevărului variază în funcție de statutul lui *esse*, căci „sufletul este întrucîtva ființele însăși" (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα) ... Noetica aristoteliciană pune de asemenea la adăpost *adecvarea la obiectivitate* și *activitatea specifică a rațiunii*. De aci rezultă *obiectivitatea cunoașterii* și caracterul său *procesual* ...

Idealitate, obiectivitate, temporalitate, intemporalitate—iată împătrita dialectică a legii logice.

Conform acestei dialectici, legea logică este în esență o lege a lui *esse*:

a) pentru că spiritul este el însuși o formă a lui *esse*;

b) pentru că spiritul *reproduce* trăsături de extremă generalitate ale lui *esse*...

Prin urmare, judecata este solid ancorată în *esse*. Judecata există în funcție de *esse*, căci *esse rei causat veritatem intellectus*, ὡσθ'ἕκαστον ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτως καὶ τῆς ἀληθείας, așa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la ființă" (*Studii de logică*, II, p. 169—173).

55.6. *Logica universalului*: „Iată interpretarea universalului grecesc, τὸ καθόλου, dată de logicianul român Ath. Joja:

„Astfel, Ființa nu este un concept vid, ci un concept care exprimă, la modul noetic, ceea ce este cel mai general, cel mai fundamental, cel mai masiv în lume, care ea însăși este Ființă organizată și ierarhizată.

Formulele aristoteliciene care desemnează esența, τὸ τί ἐστι și τὸ τί ἦν εἶναι, implică prezența Ființei ca fundament al esenței, fiindcă *ti*, *quid* nu are sens decît dacă este susținut de *einai*, *esse*.

Caracterul universal, τὸ καθόλου al Ființei stă în faptul că este suportul tuturor esențelor și face în același timp legătura între ele. Acest caracter al universalului este clar afirmat de Aristotel: numim universal ceea ce este întotdeauna și pretutindeni" (*Istoria logicii*, p. 979—980).

Îmi permit să observ că am expus și dezvoltat ideile *conținute în capitolul final al Istoriei logicii* de A. Dumitriu, *încă din anul 1954*, dată la care am făcut o comunicare la Academia R.S. România, comunicare cuprinsă în *Studii de logică*, I, publicată mai întîi în „Cercetări filozofice", 1955, nr. 4 ca și în „Revue Roumaine des (Sciences Sociales", 1956, nr. 1, sub titlul *Elemente pentru înțelegerea deducției și inducției*.

Paragraful III al acestui studiu se intitulează: „Raportul dintre general — singular — particular este aspectul tangibil, cealaltă latură a raportului esență — necesitate — universalitate": *„Esențial — necesar — general* sînt o triadă în care aspectul cel mai revelant este primul. Generalul e, prin natura sa, o răsfrîngere a esenței, *universale reflexum*, în opoziție cu esența, care e *universale directum*. Generalul este extinderea esenței de-a lungul fenomenelor particulare; e, oarecum, latura cantitativă a esenței. Esențialul e general, fiindcă e, prin definiție, necesar existenței obiectelor. Generalitatea e oarecum o consecință (*Studii de logică*, I, p. 112).

În această lucrare explicam mecanismul deducției și inducției prin raportul dintre universal, particular și singular (vezi *Studii de logică*, I, p. 118—171).

Am dezvoltat conceptul de universal în studiile *Universalul la Platon* (*Studii de logică*, II, p. 309—370, și în „Acta Logica", 1966, nr. 9; în *Teoria științei la Xenopol* (*Studii de logică*, II, p. 415—488 și „Revue Roumaine des Sciences Sociales" 1965, nr. 1—2) și în *Logica istoriei* („Studii", 1962), în *Teoria universalului la Aristotel* („Revue Roumaine des Sciences Sociales", 1970); în *Quid sit logica* („Acta Logica", 1964, nr. 6—7—8); în *Prolegomene la istoria logicii* („Revue Roumaine des Sciences Sociales", 1964, nr. 1—4).

Dialectica universalului, particularului și singularului, articulîndu-se după modalitățile necesarului, posibilului, contingentului și imposibilului, constituie, după părerea mea, dezvoltată *pretutindeni* în lucrările mele, una din structurile fundamentale ale materiei în mișcare. Structură fundamentală a ființei și a gîndirii, logica este știința universalului, a formelor, schemelor și structurilor universale, a tautologiilor destinate să exprime heterologiile.

Anton Dumitriu n-a „adoptat ideea de universal din gîndirea greacă", cum spune (cine?) în „Il Dialogo", ci din *Studii de logică*, I și II, din *Logos și Ethos*, așa cum, de altminterea, recunoaște expres el însuși în *Istoria logicii*, p. 945—953, pentru a nu mai recunoaște aceasta în aceeași *Istorie a logicii*, p. 975—982.

Firește, în elaborarea ideii de universal în construcția logicii, am fost permanent călăuzit de inegalabila operă a creatorului logicii, al cărui modest și fidel comentator sînt.

Logica aristotelică se înscrie adînc în tradiția științifică românească a secolelor XVI—XVIII, cînd ea forma baza învățămîntului în academiile domnești din principatele românești și din Transilvania.

În octombrie *1958* am avut cinstea să fac o comunicare la Academia din Atena, intitulată *Prezența lui Aristotel în logica modernă* (tipărită în buletinul acestei Academii). În această comunicare insistam asupra dialecticii universal — particular — singular, asupra înrădăcinării ontologice a logicii aristotelice, ceea ce nu o împiedică de loc să fie formală (nu însă formalistă, cum observă Lukasiewicz). Apreciam la justa valoare formalismul logicii stoice, premergătoare a calculului propozițional. Afirmam valoarea și specificul logicii matematice organon al gîndirii matematice, al științelor matematice și al celor matematizabile, precum și forța explicativă a metalogicii dialectice, a meditației didactice asupra logicii formale.

Tot în această comunicare afirmam părerea, constant menținută și dezvoltată, a *perenității* logicii aristotelice, ipoteză (adică fundament) al *oricărei* logici, al oricărei *viziuni* (sau *orizont*) al logicii unice.

Încă din 1953 am încercat să elaborez o *Filozofie a logicii*, dedusă din *formele succesive*, din *orizonturile și viziunile* pe care le-a cunoscut istoria logicii în decursul timpurilor. Concepția expusă în studiile mele e, într-adevăr, *istoricistă* (dar de loc relativistă), iar *caracterul istoric al gîndirii și științei logice* a fost afirmat cu fermitate de Engels, în opoziție cu concepția statică a lui Kant (vezi *Prolegomene la istoria logicii*).

Repet, aceste fapte sînt recunoscute de Anton Dumitriu în capitolul 53.3 din *Istoria logicii*, pentru a fi apoi trecute în tăcere la activul lui A. Dumitriu în „concluziile generale" ale aceleiași *Istorii a logicii*.

De altfel în 1967, în revista „Progresele științei", nr. 8, A. Dumitriu atribuia în mod corect ideile sus-menționate autorului *Studiilor de logică*. Aristotel spune că „orice e adevărat trebuie să fie de acord în întregime cu sine", adică să nu varieze în timp după împrejurări și interese personale. E cu atît mai inadmisibil ca în *aceeași* carte (*Istoria logicii*), la interval de *numai 18 pagini*, adevărul să se prefacă în contrariul său, în *pseūdos*, prin ceea ce jurisconsulții romani numeau *contrectatio fraudulosa*.

Involuntar îmi vine în minte versul lui Musset — istoria necinstei literare se repetă — :

„Je hais comme la mort l'état de plagiaire ...".

Alh. Joja

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de S 10, — FF 49, — D M 50.
Toute commande à l'etranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — Libri" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou a ses representants a l'etranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGÍE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE IN EDITURA ACADEMICI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 196 , p., lei; vol. II, 1969, 184 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol.III, 1971, p., lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**, sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Serieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNITCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,25 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare și urbanizare. Schela Boldești**, sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 12 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad ATH. JOJA, **Studii de logică, vol. III.**

REV. FILOZ., 18, 3, P., 225 — 354, BUCUREȘTI, 1971

I.P.I. c. 2146 | 43503 | Lei 20

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7973

TOMUL 18, 1971 Nº 4.

SEMICENTENARUL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

1921 1971

1990

0 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134 — 135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București
Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7973.

BIBLIOTECA „ASTRA"

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 4 1971

consacrat aniversării a 50 de ani
de la înființarea Partidului Comunist Român

ULU 2014

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- DUMITRU GHIŞE, Omagiu 359
- ILIE RĂDULESCU, Activitatea ideologică — domeniu fundamental al conducerii societății de către Partidul Comunist Român 363
- ION MITRAN, Spirit creator în construcția socialistă 381
- OVIDIU TRĂSNEA, Perfecționarea conducerii sociale și procesul decizional . . . 395
- MARIA POPESCU, Determinism și conducere socială 405
- ION CETERCHI, Partidul Comunist Român, promotor al legalității socialiste . . 417
- ION GOLIAT, Politica Partidului Comunist Român de promovare a științei . . . 427
- C. I. GULIAN, Partidul Comunist Român și problema dezvoltării personalității 439
- NICULAE BELLU, Omul în revoluția socialistă 449

COMUNICĂRI

- ATHANASE JOJA, Silogismul acțiunii 463
- PAVEL APOSTOL, Marxismul creator contemporan în activitatea teoretică și practică a Partidului Comunist Român 469
- CONSTANTIN BORGEANU, Filozofia și conceptul de educație socialistă a partidului nostru 473
- NICOLAE S. DUMITRU, O categorie fundamentală pentru autoreglarea praxisului socialist 479

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- Al. TĂNASE, Cultură și umanism (V). (Pe marginea celor 4 volume apărute din *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate* de tovarășul Nicolae Ceaușescu) 487
- RADU PANTAZI, Nicolae Ceaușescu. Personalitatea și filozofia sa politică (Însemnări pe marginea cărții lui Michel P. Hamelet: *Nicolae Ceaușescu, avec ses textes essentiels*, Paris, Seghers, 1971) 497

FILE DE ISTORIE

- AUGUSTIN DEAC, Preocupări programatice în Partidul Socialist din România după primul război mondial. Declarația de principii din 9/22 decembrie 1918 . . . 501
- DAMIAN HUREZEANU, Problema elaborării unei strategii de stînga în anii avîntului revoluționar din România (1918—1921) 511
- GHEORGHE MATEI, Aspecte ale procesului de creștere și de maturizare politico-ideologică a Partidului Comunist Român (1921—1933) 525

Rev. filoz., 18, 4, p. 355—538, București, 1971

12965

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 4** **1971**

Посвящен 50-летию со дня основания Румынской коммунистической партии

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- ДУМИТРУ ГИШЕ, Посвещение 359
- ИЛИЕ РЭДУЛЕСКУ, Идеологическая работа — основная область руководства обществом со стороны Румынской коммунистической партии . . 363
- ИОН МИТРАН, Творческий дух в социалистическом строительстве 381
- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Совершенствование социального управления и процесс принятия решений 395
- МАРИЯ ПОПЕСКУ, Детерминизм и общественное управление 405
- ИОН ЧЕТЕРКИ, Румынская коммунистическая партия — проводник социалистической законности 417
- ИОН ГОЛИАТ, Политика Румынской коммунистической партии по продвижению науки 427
- К. И. ГУЛИАН, Румынская коммунистическая партия и проблема развития личности 439
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Человек в социалистической революции 449

СООБЩЕНИЯ

- АТАНАСЕ ЖОЖА, Силогизм действия 463
- ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Современный творческий марксизм в теоретической и практической деятельности Румынской коммунистической партии . . . 469
- КОНСТАНТИН БОРДЖЕАНУ, Философия и понятие социалистического воспитания в концепции нашей Партии 473
- НИКОЛАЕ С. ДУМИТРУ, О фундаментальной категории саморегуляции социалистической практики 479

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- АЛ. ТЭНАСЕ, Культура и гуманизм (V). (По страницам вышедших 4-х томов труда Николае Чаушеску *Румыния по пути строительства всесторонне развитого социалистического общества* 487
- РАДУ ПАНТАЗИ, Николае Чаушеску, Личность и его политическая философия (Заметки по поводу книги: Michel P. Hamelet, *Nicolae Ceauşescu avec ses textes essentiels*, Paris, Seghers, 1971) 497

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

- АУГУСТИН ДЕАК, Деятельность Социалистической партии Румынии по выработке программы после первой мировой войны. Декларация принципов от 9/22 декабря 1918 года 501
- ДАМЬЯН ХУРЕЗЯНУ, Вопрос выработки левой стратегии в годы революционного подъема в Румынии (1918—1921) 511
- ГЕОРГЕ МАТЕЙ, Аспекты процесса роста и политико-идеологической зрелости Румынской коммунистической партии (1921—1933) 525

Rev. filoz., 18, 4, p. 355—538, Bucureşti, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 4 1971

consacré au 50e anniversaire
de la création du Parti Communiste Roumain

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

● DUMITRU GHIŞE, Hommage 359
● ILIE RĂDULESCU, L'activité idéologique — domaine fondamental de la direction de la société par le Parti Communiste Roumain 363
● ION MITRAN, L'esprit créateur dans la construction socialiste 381
● OVIDIU TRĂSNEA, Le perfectionnement de la direction sociale et le processus décisionnel 395
● MARIA POPESCU, Le déterminisme et la direction sociale 405
● ION CETERCHI, Le Parti Communiste Roumain, promoteur de la légalité socialiste 417
● ION GOLIAT, La politique du Parti Communiste Roumain de promotion de la science 427
● C. I. GULIAN, Le Parti Communiste Roumain et le problème du développement de la personnalité. 439
● NICULAE BELLU, L'homme dans la révolution socialiste 449

COMMUNICATIONS

● ATHANASE JOJA, Le syllogisme de l'action 463
● PAVEL APOSTOL, Le marxisme créateur contemporain dans l'activité théorique et pratique du Parti Communiste Roumain 469
● CONSTANTIN BORGEANU, La philosophie et le concept de l'éducation socialiste de notre parti 473
● NICOLAE S. DUMITRU, Une catégorie fondamentale pour l'autorégulation de la praxis socialiste 479

NOTES PHILOSOPHIQUES

● AL. TĂNASE, *Culture et humanisme* (V). (A propos des 4 volumes parus de *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, par Nicolae Ceauşescu) 487
● RADU PANTAZI, *Nicolae Ceauşescu, sa personnalité et sa philosophie politique* (Notes au sujet du livre de Michel P. Hamelet: *Nicolae Ceauşescu, avec ses textes essentiels*, Paris, Seghers, 1971) 497

Rev. filoz., 18, 4, p. 355–538, Bucureşti, 1971

12965

PAGES D'HISTOIRE

Page

- AUGUSTIN DEAC, Préoccupations programmatiques du Parti Socialiste de la Roumanie après la première guerre mondiale. Déclaration de principes du 9/22 décembre 1918 501
- DAMIAN HUREZEANU, Le problème de l'élaboration d'une stratégie de gauche dans les années de la poussée révolutionnaire de Roumanie (1918—1921) 511
- GHEORGHE MATEI, Aspects du processus de croissance et de maturation politico-idéologique du Parti Communiste Roumain (1921—1933) 525

ARTICOLE ŞI STUDII

OMAGIU

Cu irezistibila şi permanenta ei forţă de germinaţie, cu jerbele ei florale multicolore, această primăvară, plină de strălucire, vine să întîmpine marea sărbătoare a întregului nostru popor: 50 de ani de existenţă a Partidului Comunist Român.

Cincizeci de ani din istoria unui popor pot să însemneze, uneori, foarte puţin. Ei pot fi chiar uitaţi atunci cînd timpul s-a furişat pe nesimţite, cu paşi ireali de somnolenţă, cînd înfăptuirile omeneşti nu măsoară, viu şi puternic, ritmul respiraţiei istorice.

Timpul istoriei este ritm omenesc. Ei, oamenii, prin gîndurile şi faptele lor, îi dau consistenţă palpabilă, îl marchează şi-i sporesc dimensiunile, îl înnobilează şi împodobesc cu frumuseţea faptelor şi înfăptuirilor ce nu se uită. Prin dimensiunea pe care i-o dă omul timpul trăit devine memorie, adică istorie.

Astăzi, la împlinirea a 50 de ani de existenţă a Partidului, sîntem în măsură să ne determinăm cu precizie ambitul respiraţiei noastre omeneşti în acest fragment de istorie, să fixăm cu rigurozitate matematică felul în care am ştiut şi am reuşit să ne ţesem destinul, să ne materializăm timpul.

Căci, odată cu crearea Partidului s-a născut şi s-a dezvoltat continuu acea forţă politică organizată capabilă să croiască un destin istoric nou poporului din mijlocul căruia s-a născut, să dăltuiască înfăţişarea nouă şi nepieritoare a României socialiste de astăzi. Cei cincizeci de ani de existenţă ai Partidului sînt mărturia pulsului viu şi bogat, a ritmului de nestăvilit cu care, în ciuda greutăţilor, noua istorie îşi croia drumul său inexorabil. Fiecare secvenţă din această curgere continuă a timpului este mărturia unor fapte şi înfăptuiri omeneşti care s-au încrustat definitiv în memorie: puternicele acţiuni ce au precedat istoricul Congres din mai 1921, care a hotărît în unanimitate transformarea Partidului Socialist în Partidul Comunist Român; munca plină de abnegaţie a comuniştilor — în anii şi condiţiile grele ale ilegalităţii — pentru difuzarea în mase a cuvîntului partidului, pentru organizarea marilor bătălii de clasă; greva de la Lupeni din august 1929; grevele şi demonstraţiile metalurgiştilor, ceferiştilor, textiliştilor din 1930 — 1932; luptele petroliştilor şi ceferiştilor din ianuarie-februarie

Rev. filoz., 18, 4, p. 359–361, Bucureşti, 1971

1933; marile demonstrații și eroica luptă împotriva pericolului fascist, împotriva dictaturii militaro-fasciste; lupta aspră și de atîtea ori tragică a comuniștilor în lagăre și închisori; pregătirea și înfăptuirea insurecției armate din august 1944; marile bătălii de clasă din anii 1944—1947, la care au participat mase largi de oameni pentru democratizarea vieții sociale, și refacerea economică a țării, pentru instaurarea puterii muncitorești-țărănești; abolirea monarhiei și proclamarea republicii; lupta hotărîtă a poporului nostru, sub conducerea partidului pentru edificarea socialismului...

Cît de greu e să cuprinzi în chinga cuvintelor substanța atît de densă și palpitantă a istoriei celor cincizeci de ani de existență a Partidului! Inevitabil, cuvintele par șterse și infirme, ca albatroșii coborîți pentru o clipă din înălțimile fără sfîrșit pe puntea strîmtă și înghesuită a corăbiei. Dimensiunea bătăliilor duse de partid, semnificațiile și valoarea activității lui ideologice și politice, praxisul construcției sociale gigantice pe care o conduce cu mînă încercată și fermă, marchează, toate, ritmul puternic, fără precedent, al istoriei noastre de jumătate de secol.

Nimic nu poate însă vorbi mai grăitor despre semnificația marii noastre sărbători decît imaginea de astăzi a României socialiste. În ea se sintetizează, ca într-o concluzie, întreaga forță a premiselor, ritmul prezent al timpului nostru istoric fiind rezultatul funcțional, fiziologic, a tot ceea ce s-a înfăptuit mai înainte. Astăzi, privind în jur, România socialistă se înfățișează oricărei priviri în toată splendoarea vigorii și creșterii ei dinamice. Astăzi, cu prilejul aniversării semicentenarului partidului, avem o imagine cuprinzătoare a uriașei activități desfășurate de partid pentru înfăptuirea revoluției în toate planurile vieții omenești din patria noastră, pentru construirea unei societăți socialiste multilateral dezvoltate în care omul și-a dobîndit o nouă demnitate și umanitate, condiții care îi asigură o dezvoltare nestînjenită a personalității sale creatoare. Astăzi, la împlinirea a 50 de ani de existență, de muncă și luptă plină de abnegație a partidului, care și-a făcut din slujirea omului și împlinirea celor mai înalte aspirații ale întregului popor, țelul său suprem, însăși rațiunea sa de a fi, România socialistă oferă tabloul unei splendide și armonioase dezvoltări materiale și spirituale. Succesele înregistrate în ultimul cincinal, încheiat de curînd demonstrează în mod concludent justețea liniei generale politice a partidului nostru, îndreptată spre dezvoltarea rapidă a forțelor de producție, perfecționarea vieții economice și sociale, spre creșterea continuă a nivelului de trai al întregului popor. Pe temelia acestor realizări au fost așezate și rostuite, în acest început de an aniversar, perspectivele clare ale dezvoltării noastre viitoare. S-a construit mental, în urma unei intense activități științifice și a unei largi și democratice dezbateri, înfățișarea zilelor care urmează. Istoria — scrisă cu I mare și concepută sub semnul libertății și creației conștiente — apare astfel în plinătatea ei tridimensională. Din rădăcinile trecutului și trunchiul prezentului se înalță coroana și fructele activității viitoare. Posibilitățile noastre de azi implică latențe și virtualități care vor deveni, mîine, o splendidă actualitate, o realitate plină, corolarul eforturilor și energiei desfășurată pînă acum. Ne aflăm așadar, în acest prag al aniversării, în plin proces de creație istorică.

Niciodată n-a fost mai clară ca astăzi conștiința și valoarea acestei participări la istorie. Prin întreaga sa politică, prin toate înfăptuirile sale,

partidul a așezat, firesc, într-un mod armonios, termenii raportului societate-individ. Cele trei mari dimensiuni ale istoriei se îmbină într-un tot organic, inextricabil, oferind ființei umane un temei ontologic cert și un larg orizont istoric de manifestare. În cadrul unui adînc proces de dezvoltare și perfecționare continuă a forțelor și relațiilor de producție, de optimizare neîntreruptă a tuturor formelor de viață și a metodelor de activitate, de democratizare continuă a întregii noastre vieți sociale, într-un climat sănătos de stimulare a gîndirii și imaginației, de dezbatere deschisă, liberă, de idei, au fost așezate bazele dezvoltării personalității umane, a fost luminată conștiința valorii individuale și a realizării ei în cîmpul social. Prin însăși implîntarea adîncă a individului în acțiunea istorică socială, colectivă, devine posibilă activitatea sa creatoare, se conturează sensul existenței sale umane. Omul trăiește astfel în prezent dar cu privirea ridicată spre orizontul larg al posibilei și viitoarei sale istorii. El nu mai este spectator al lumii și al istoriei sale. El este creatorul ei. Ridicarea pe această înaltă treaptă a demnității și libertății umane este rezultatul activității neobosite desfășurată de partid de-a lungul a cinci decenii de existență. Iată de ce, avînd conștiința limpede a ceea ce sîntem și a ceea ce vom deveni, sărbătorim cea de-a 50-a aniversare a Partidului Comunist Român cu sentimentul entuziast și tonic al împlinirilor care jalonează ritmul și respirația noastră istorică amplă.

Acestei mari sărbători a întregului nostru popor îi este consacrat, ca un omagiu, și numărul de față al Revistei de filozofie.

Prof. univ. dr. DUMITRU GHIȘE

Președintele Secției de filozofie a Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România

ACTIVITATEA IDEOLOGICĂ – DOMENIU FUNDAMENTAL AL CONDUCERII SOCIETĂȚII DE CĂTRE PARTIDUL COMUNIST ROMÂN

DE

ILIE RĂDULESCU

„Pentru un partid revoluționar, și cu atît mai mult pentru un partid care a cucerit puterea politică și conduce opera de făurire a socialismului, activitatea ideologică constituie un element determinant"

(NICOLAE CEAUȘESCU)

Aniversarea Partidului Comunist Român aduce în atenție, alături de multiplele aspecte ale activității sale politice desfășurate de-a lungul istoriei semicentenare, munca teoretică și ideologică, efortul de a da o fundamentare principală liniei sale politice, activității practice de transformare revoluționară a societății, de a contribui la dezvoltarea teoriei marxist-leniniste. Încă în anii luptei pentru putere, partidul a văzut în munca ideologică, în pregătirea teoretică a cadrelor și a membrilor săi o cerință dintre cele mai importante pentru justa definire a strategiei și a metodelor tactice, pentru întărirea rîndurilor și a forței sale combative, avînd convingerea că unitatea organizatorică a partidului este profund legată de coeziunea sa ideologică, de unitatea de acțiune, întemeiată pe gîndirea marxist-leninistă a membrilor săi. În același timp, prin efortul său de a difuza concepția materialist-dialectică despre lume și societate, înaltele valori ale umanismului, conjugat cu critica ascuțită împotriva ideologiei burgheze, a curentelor de idei antipopulare, fasciste, iraționaliste, Partidul Comunist Român a avut în acea epocă o influență activă asupra vieții spirituale contribuind, alături de alte forțe democratice ale vremii, la apărarea culturii progresiste, la promovarea acesteia, la formarea convingerilor asupra necesității desființării orînduirii burghezo-moșierești și trecerii la socialism.

Rev. filoz., 18, 4, p. 363–380, București, 1971

În ambianța transformărilor de ordin politic, economic, social și spiritual survenite în țara noastră în procesul construcției socialiste, au avut loc modificări profunde în conștiința și comportamentul oamenilor, în fizionomia spirituală a națiunii noastre socialiste. De-a lungul perioadei de construcție socialistă, în procesul activității pentru edificarea economică și culturală a noii orînduiri, în lupta cu concepțiile idealiste, retrograde ale claselor exploatatoare, ale adversarilor comunismului dinăuntrul și dinafara țării, ideologia marxist-leninistă a biruit. Acum, în anul semicentenarului partidului comunist, ideologia sa revoluționară, concepția sa despre lume și viață — materialismul dialectic și istoric — sînt dominante în societatea noastră, stau la temelia politicii partidului, își demonstrează cu prisosință influența polivalentă asupra societății, exercitînd o puternică înrîurire asupra activității constructive a oamenilor, a creației științifice și literar-artistice, asupra gîndirii sociale în ansamblu. Se dezvoltă un tip nou de raporturi între individ și societate, bazat pe înțelegerea primordialității intereselor sociale, pe spiritul de răspundere față de îndatoririle obștești. Noile principii etice, caracteristice umanismului socialist devin tot mai mult convingeri de viață ale maselor de oameni ai muncii; sentimentele patriotismului socialist, ale frăției dintre oamenii muncii români și cei aparținînd naționalităților conlocuitoare, ale internaționalismului proletar au devenit trăsături caracteristice profilului moral al poporului nostru. Cauza construcției socialiste constituie crezul de viață al maselor de muncitori, țărani, intelectuali, aceasta găsindu-și expresie în hotărîrea și abnegația cu care înfăptuiesc programul Partidului Comunist Român, asigură dezvoltarea României pe căile socialismului.

În orientarea și conducerea activității ideologice, Partidul Comunist Român pornește de la adevărul indubitabil potrivit căruia societatea socialistă se înfăptuiește pe baza științei celei mai înaintate, a cunoașterii legilor obiective ale dezvoltării sociale, prin aplicarea creatoare a principiilor marxist-leniniste corespunzător particularităților și condițiilor interne și internaționale, specifice fiecărei etape. Aceasta explică efortul său pentru elucidarea teoretică și rezolvarea practică a problemelor complexe ale construcției socialiste, pentru răspîndirea ideilor marxism-leninismului, pentru pregătirea ideologică a activului de partid, a oamenilor muncii, apreciind conștiința lor înaintată drept o puternică forță propulsoare în viața socială a țării.

Desigur, conducînd domeniul atît de vast al activității ideologice, opera de înnoire spirituală a societății, partidul comunist a avut de înfruntat nu numai adversități ideologice străine, ci și unele greutăți și lipsuri cauzate fie de lipsa experienței, fie de fenomenele negative care dominau în mișcarea comunistă. După cum se știe, pe fondul marilor realizări dobîndite de partidul nostru, în domeniul ideologic, cultural s-au manifestat o serie de practici negative, care au frînat, în trecutul nu prea îndepărtat, progresul gîndirii sociale, munca de elaborare teoretică a problemelor dezvoltării societății noastre. Activitatea teoretică era, de regulă, redusă la memorarea sau la repetarea unor teze și formulări preluate fie din scrierile clasicilor marxism-leninismului, fie din documente sau lucrări elaborate în alte condiții de loc și de timp, care nu puteau da răspuns problemelor concrete ale țării noastre, ale etapei respective de dezvoltare. În acea

perioadă s-au resimțit și la noi tendințele, infirmate de viață, de a considera marxism-leninismul ca o învățătură finită, elaborată o dată pentru totdeauna, diminuîndu-se rolul său revoluționar, de gîndire mereu receptivă la nou, la realizările științei, la cerințele practicii sociale în continuă devenire. Într-un asemenea context s-au putut manifesta fenomene anacronice, cum erau practicile de etichetări jignitoare împotriva celor care, încercînd să elucideze diferite aspecte ale construcției socialiste, emiteau anumite idei originale, nonconformiste, ori desconsiderarea operei unor valoroși creatori din trecut și scoaterea ei din circuitul vieții spirituale. Viziunea schematică asupra marxismului a dus, de asemenea, la subaprecierea și la ignorarea unor discipline, cum sînt genetica, sociologia, cibernetica, matematica economică, psihologia socială și altele. O serioasă frînă în calea activității ideologice o constituia tendința izolării gîndirii marxist-leniniste de mișcarea internațională a ideilor, neglijarea dialogului combativ cu gîndirea social-politică din alte țări.

De-a lungul anilor, după cum se știe, Partidul Comunist Român a luat măsuri pentru eliminarea unor asemenea denaturări, pentru crearea unui climat propice manifestării gîndirii originale, confruntărilor de idei, dezvoltării activității creatoare în domeniul ideologiei, științei, culturii, artei. Preocupările în acest sens, care au devenit o *constantă* a activității partidului după cel de-al IX-lea Congres al său, au fost îndreptate spre îmbogățirea conținutului de idei și legarea cercetării teoretice de cerințele construcției socialiste și ale evoluției omenirii în epoca contemporană, spre diversificarea și perfecționarea formelor și metodelor de muncă. Pornind de la ideea că rezolvarea cu succes a marilor sarcini de edificare a noii orînduiri impune, o dată cu preocupările pentru dezvoltarea bazei tehnico-materiale și perfecționarea relațiilor sociale, să se acorde atenție tot mai mare activității teoretice și educative, Congresul al X-lea al P.C.R. a ridicat în fața frontului ideologic, al creației un larg evantai problematic, care se referă cu precădere la elaborarea problemelor principiale și practice ale construirii socialismului. Legătura cu realitățile țării, receptivitatea la cursul obiectiv al vieții sociale, la tot ceea ce este nou în practica și cunoașterea umană constituie condiții esențiale ale eficienței și utilității sociale a muncii ideologice, a cercetării teoretice. În consens cu aceasta se află cerința formulată de partid de a milita ferm împotriva oricăror forme anchilozate, șablonarde în munca ideologică, a oricăror tendințe conservatoare, refractare noului, de a promova un spirit critic, novator, original în întreaga activitate ideologică, aceasta însemnînd implicit o poziție combativă împotriva oricăror curente de idei și concepții străine societății noastre socialiste.

Căror factori se datorează atenția constantă, mereu mai mare acordată de Partidul Comunist Român domeniului activității ideologice? Ce principii stau călăuză acestei activități? Răspunzînd unor asemenea întrebări, se impun atenției cercetătorului cel puțin cîteva aspecte de ansamblu.

În primul rînd, investigațiile de ordin teoretic își află determinarea în cerințele fundamentării principiale a liniei politice a partidului și a programului său, în găsirea unor răspunsuri concrete, originale, conforme cu cerințele vieții, problemelor complexe ale economiei, culturii, organizării

şi conducerii societăţii. Într-un studiu anterior[1] remarcam faptul că politica partidului comunist şi a statului socialist nu se poate întemeia pe fenomene conjuncturale, întîmplătoare, ci pe factori cu acţiune permanentă, determinantă asupra progresului social, iar aceştia sînt dezvăluiţi şi definiţi pe baza analizei marxist-leniniste a modului de producţie, printr-o generalizare teoretică a proceselor şi fenomenelor definitorii pentru, mersul înainte al societăţii. În aceeaşi ordine de idei se impune atenţiei, ca factor ce solicită o permanentă activitate teoretică-ideologică, necesitatea formării conştiinţei socialiste a maselor, conştiinţă care—aşa cum a definit Congresul al X-lea al P.C.R.—are drept latură componentă pregătirea politică-ideologică, lărgirea orizontului de idei marxist-leniniste al oamenilor. În al doilea rînd, necesitatea unei activităţi intense de ordin teoretic, ideologic izvorăşte din preocuparea P.C.R. de a contribui la abordarea principială a problemelor cu care se înfruntă astăzi omenirea, mişcarea comunistă şi muncitorească internaţională. Aceasta se referă atît la problematica luptei împotriva capitalului, pentru triumful revoluţiei proletare, cît şi la cea care priveşte definirea orînduirii socialiste, a căilor de edificare a acesteia, de perfecţionare a vieţii sociale, a principiilor care guvernează relaţiile dintre statele socialiste, dintre toate statele lumii. În sfîrşit, aş aminti printre factorii care definesc conţinutul şi orientarea ideologică a P.C.R. preocuparea sa de a contribui activ la combaterea ideologiei burgheze pe plan internaţional şi a rămăşiţelor ideologice ale vechii societăţi din conştiinţa oamenilor. Partidul Comunist Român priveşte lupta împotriva ideologiei imperialiste pe plan internaţional, împotriva propagandei anticomuniste nu ca o sarcină de campanie zgomotoasă, ci ca o obligaţie permanentă, organic legată de munca ideologică şi politică generală în vederea formării conştiinţei socialiste a maselor.

Adversar al oricărei închistări pe tărîm teoretic şi politic, P.C.R. situează la temelia activităţii ideologice concepţia sa despre caracterul *creator*, în continuă dezvoltare, al gîndirii marxist-leniniste. Viaţa socială, experienţa mişcării muncitoreşti internaţionale au confirmat în mod strălucit adevărurile fundamentale ale marxism-leninismului, evidenţiind totodată ca o lege a luptei revoluţionare faptul că partidele comuniste şi muncitoreşti nu-şi pot îndeplini misiunea lor istorică decît acţionînd în cunoştinţă de cauză, în mod creator, dezvoltînd activitatea ideologică proprie, gîndirea teoretică originală, inspirîndu-se din spiritualitatea marxist-leninistă ghidîndu-se după dialectica materialistă. Conceperea marxism-leninismului ca o gîndire împietrită, formulată o dată pentru totdeauna în operele lui Marx, Engels, Lenin ori în documente ale unor partide comuniste, este dăunătoare progresului spiritual, vine în opoziţie cu înseşi legile cunoaşterii umane, care presupune un proces necontenit de investigare ştiinţifică, de analiză şi sinteză, în cursul căruia gîndirea umană se apropie de cunoaşterea adevărului obiectiv, fără a avea pretenţia de a-i dezvălui toate tainele. „A ţine seama de tot ceea ce a făurit mai valoros inteligenţa umană este o cerinţă esenţială a marxism-leninismului, care s-a făurit şi dezvoltat prin însumarea şi generalizarea teoretică a celor mai mari descoperiri ale ştiinţei, ale gîndirii sociale, ale

[1] Vezi Ilie Rădulescu, *Ideologia, politica şi realităţile lumii contemporane*, în „Revista de filozofie", tom. 17, 1970, p. 1131—1150.

practicii revoluționare"[1] sublinia secretarul general al Partidului Comunist Român.

În această ordine de idei, Partidul Comunist Român se călăuzește de principiul potrivit căruia astăzi există o diversitate de condiții în care activează partidele comuniste și muncitorești, o diversitate de situații pe care lupta revoluționară le ridică în fața acestora. Faptul că unele partide activează în țări socialiste, altele în țări capitaliste dezvoltate și altele în țări subdezvoltate ridică în fața lor o mulțime de probleme de ordin principial și politic, a căror rezolvare intră în sarcina fiecărui partid. Mutatis mutandis, aceasta înseamnă că în cadrul fiecărei țări se pun probleme cu totul specifice care se cer soluționate, acțiuni concrete ce se cer întreprinse, iar aceasta dă fundament obiectiv principiului afirmat cu atîta consecvență de P.C.R. : respectarea dreptului partidelor comuniste de a hotărî ele însele asupra politicii interne și externe, de a defini *de sine stătător* direcțiile activității ideologice și mijloacele de realizare a scopurilor propuse, formele și metodele de conducere a luptei revoluționare, de edificare a socialismului. Aceasta înseamnă că în lume nu poate exista și *nu este necesar* vreun centru conducător al mișcării comuniste și muncitorești, vreun partid depozitar al ideilor marxist-leniniste care să aibă pretenția sau capacitatea de a interpreta toate fenomenele lumii contemporane și de a emite judecăți de valoare obligatorii sau valabile pentru oricare partid comunist și muncitoresc. Dimpotrivă, fiecare partid revoluționar al clasei muncitoare, prin întreaga lui activitate, prin modul în care soluționează problemele luptei pentru cucerirea puterii, ale construcției socialiste contribuie la îmbogățirea tezaurului de idei și de experiențe al mișcării comuniste mondiale, la dezvoltarea gîndirii teoretice marxist-leniniste manifestîndu-și prin aceasta spiritul internaționalist de care este animat, răspunderea pentru cauza socialismului și comunismului în lume.

În cele ce urmează ne vom referi la unele dintre principalele domenii ale activității teoretice, ideologice ce se impun atenției din documentele programatice ale Partidului Comunist Român în acest an al semicentenarului existenței sale.

1. Fără îndoială, una dintre cele mai complexe sarcini este astăzi elucidarea aspectelor teoretice și practice legate de făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, sporirea aportului frontului ideologic la fundamentarea principială a programului de dezvoltare social-economică a țării. După cum se știe, Congresul al X-lea al P.C.R. a situat în centrul activității teoretice elucidarea noilor procese care apar în viața politică, economică, socială și spirituală a țării, a legilor obiective care acționează în societatea noastră, a aspectelor importante privind perfecționarea relațiilor de producție, evoluția de ansamblu a țării, dezvoltarea omenirii în epoca actuală. Nu încape îndoială că, prin soluțiile originale pe care le găsește unor asemenea probleme, gîndirea socială din țara noastră nu numai că va oferi partidului și statului concluzii utile exercitării conducerii societății, ci va putea aduce o contribuție de prestigiu la patrimoniul științei marxist-leniniste, al mișcării comuniste și muncitorești internaționale.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 784.

Fundamentarea ştiinţifică a conceptului de societate socialistă preocupă în mod deosebit gînditorii marxişti, constituie o temă de mare actualitate. Şi aceasta este de la sine înţeles dacă avem în vedere că de modul în care sînt concepute societatea socialistă, direcţiile ei de dezvoltare, resorturile evoluţiei sale interne depind în mod deosebit elaborarea unei juste orientări politice, formele de organizare şi de conducere, atitudinea şi activitatea social-politică a maselor. Pe drept cuvînt se poate spune că abordarea realistă a acestei bogate problematici în cadrul mişcării comuniste şi muncitoreşti are o deosebită importanţă teoretică şi propagandistică : *teoretică*, deoarece oferă concluzii principiale necesare orientării strategice şi tactice a partidelor marxist-leniniste ; *propagandistică*, pentru că arată maselor muncitoare, forţelor politice ale clasei muncitoare că, *numai* atunci cînd pornesc de la realităţile lor interne, cînd îşi fundamentează politica şi activitatea *pe aceste realităţi*, numai atunci există certitudinea îndeplinirii cu succes a sarcinilor care le stau în faţă, a victoriei revoluţiei şi construcţiei socialiste.

După cum se ştie, Karl Marx şi Friedrich Engels au fundamentat concluziile lor despre trecerea la socialism pornind de la analiza societăţii capitaliste dezvoltate, luînd în consideraţie şi analizînd principial o societate care, în vremea lor, atinsese gradul cel mai înalt de dezvoltare a forţelor de producţie şi, în general, gradul cel mai înalt de civilizaţie economică şi socială posibil în capitalismul premonopolist. Ei au conceput şi au definit societatea socialistă ca o orînduire cu totul deosebită faţă de capitalism, o orînduire care, întemeindu-se pe puterea politică a oamenilor muncii şi pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producţie, dispune de puternice forţe de producţie, superioare capitalismului, în stare să realizeze o productivitate superioară capitalismului, aceasta însemnînd deci capacitatea de a satisface cerinţele umane din punct de vedere material într-un grad superior capitalismului ; în al doilea rînd, socialismul este definit în concepţia marxistă drept o societate care asigură *conducerea* întregii activităţi sociale *de către popor*, o societate caracterizată printr-un profund democratism, în care se asigură manifestarea potenţelor creatoare ale omului pe tărîm material, spiritual şi cetăţenesc, participarea sa efectivă la soluţionarea treburilor sociale, atît la nivel naţional, cît şi pe diverse structuri locale. Este cunoscut că, într-un amendament la programul Federaţiei socialiste din Anglia de nord, Friedrich Engels preciza : „Scopul nostru este instaurarea orînduirii socialiste, care va oferi tuturor o muncă sănătoasă şi utilă, o stare materială asigurată, timp liber şi o adevărată libertate deplină” [1]. În acest context, clasicii marxism-leninismului au analizat nu numai evoluţia vieţii materiale şi spirituale a societăţii socialiste, ci şi un element social atît de important cum este timpul liber, concepîndu-l ca un factor al emancipării umane, al civilizaţiei, deoarece tocmai în această perioadă a zilei calendaristice omul are posibilitatea de a-şi satisface anumite necesităţi de ordin spiritual ori profesional, să participe *direct* la actul conducerii societăţii.

Dezvoltînd gîndirea marxistă, descoperind posibilitatea victoriei revoluţiei proletare şi a orînduirii socialiste la început într-o ţară sau în-

[1] *Marx, Engels, Lenin despre comunismul ştiinţific*, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 323.

tr-un număr de țări, V.I. Lenin a îmbogățit învățătura despre socialism cu noi concluzii, izvorîte din realitatea că Rusia nu avea acel înalt grad de dezvoltare economică despre care vorbeau Marx și Engels, din analiza noilor realizări în știință și tehnică. La învățătura lui Marx și Engels despre socialism, Lenin a adăugat elemente noi, în primul rînd concluzia că victoria revoluției nu este legată obligatoriu de existența celui mai înalt grad de dezvoltare economică burgheză și nici de preponderența muncitorească în totalul populației. Dar, a precizat Lenin, revine orînduirii socialiste misiunea ca în asemenea țări să realizeze ceea ce nu a înfăptuit capitalismul, și anume să recupereze rămînerea în urmă față de statele capitaliste dezvoltate și să pășească înainte pe calea unei viguroase dezvoltări economice, sociale și culturale. Ca și Marx și Engels, Lenin lega succesul construcției socialiste de participarea efectivă a populației, a maselor muncitoare la înfăptuirea transformărilor socialiste, la conducerea societății, de manifestarea socialismului ca o societate larg democratică.

Moștenirea ideologică marxist-leninistă în domeniul conceptului de socialism este de mare actualitate astăzi, cînd există 14 state socialiste, cu grade diferite de dezvoltare social-economică. Într-un moment cînd țara noastră intră în faza maturizării multilaterale a socialismului, abordarea teoretică a fenomenelor și proceselor care definesc această fază capătă o importanță incomensurabilă și este inexplicabilă încetineala cu care instituțiile de specialitate din științele sociale se angajează în această operă. În elucidarea acestei problematici dispunem astăzi nu numai de ideile de bază ale gînditorilor marxist-leniniști, ci și de o experiență de peste un pătrar de veac, de concluziile definitorii subliniate în raportul la Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român.

Cum a fost definită de către congres societatea socialistă multilateral dezvoltată? Care aspecte majore se impun atenției?

Congresul a definit căile de dezvoltare a societății noastre, în primul rînd pornind de la cerințele lărgirii și perfecționării bazei tehnice-materiale a țării. Realizarea societății socialiste multilateral dezvoltate, se subliniază în raportul prezentat Congresului, presupune în primul rînd creșterea viguroasă a forțelor de producție, realizarea unei economii moderne, de înaltă productivitate, de înaltă eficiență; aceasta a fost și rămîne piatra unghiulară a politicii economice a Partidului Comunist Român, cheia evoluției societății noastre socialiste spre culmi mai înalte de progres. A devenit un adevăr axiomatic că, pentru a ridica standardul de viață al populației, pentru a satisface cerințele sale de ordin material și spiritual la nivelul civilizației contemporane, la nivelul acelei civilizații pe care *trebuie* să o înfăptuiască societatea socialistă, este *obiectiv necesară* dezvoltarea industriei, a agriculturii, a serviciilor pentru populație, a comerțului.

Adeseori cînd se abordează aspectele teoretice și practice ale progresului forțelor de producție, lucrurile se rezumă la evidențierea *laturii tehnice* a acestora. Dotarea economiei cu tehnică de prim rang, modernizarea aparatului productiv al țării constituie o condiție *sine qua non* a înălțării edificiului socialist și este o datorie încă neîmplinită a cercetărilor din științele sociale de a dezvălui influențele profunde, multilaterale ale progresului tehnic asupra întregului organism social. În același timp însă nu se pot scăpa din vedere caracterul *bipolar* al forțelor de producție, nece-

sitatea de a elucida aspectele legate de pregătirea oamenilor chemați să mînuiască mijloacele tehnice. Chiar în condițiile automatizării, ale cibernetizării vieții economice, omul, cu inteligența, capacitatea și deprinderile sale profesionale, reprezintă *elementul propulsor* al vieții economice. Programul economic pentru 1971—1975 continuă linia dotării cu tehnică modernă a industriei, a agriculturii, dar el ar fi incomplet, unilateral dacă n-ar prevedea pregătirea celor care folosesc aceste mașini și agregate. Iată de ce apreciem că gîndirea teoretică din țara noastră este chemată să participe la definirea căilor privind perfecționarea cunoștiințelor omului, a pregătirii sale profesionale și de conducere. Potrivit hotărîrii plenare C.C. al P.C.R. din februarie 1971, activul din domeniul teoretic-ideologic este chemat să contribue la realizarea programului atît de bogat privind perfecționarea pregătirii profesionale a salariaților, însușirea științei conducerii societății.

Congresul al X-lea a definit de asemenea, ca o direcție majoră de preocupări în actuala etapă, dezvoltarea și perfecționarea relațiilor de producție, a organizării societății noastre. Este un adevăr cunoscut, dar necesar de a fi mereu amintit că între forțele și relațiile de producție există un raport de interacțiune dialectică, activă, ca laturi ale modului de producție. Or, cercetarea noastră teoretică este mult îndatorată societății în ceea ce privește abordarea acestui raport dialectic, a evoluției de ansamblu a relațiilor de producție în actuala fază de dezvoltare a României. Dincolo de unele studii publicate pe asemenea teme, rămîne totuși un fapt de netăgăduit că măsurile preconizate de Partidul Comunist Român în ultima vreme pe acest tărîm i-au surprins nepregătiți pe mulți teoreticieni, le-au ridicat probleme cărora nu le-au dat încă răspunsurile principiale așteptate.

Este de remarcat în primul rînd necesitatea elucidării principiale a problematicii legate de *evoluția proprietății socialiste* asupra mijloacelor de producție. După o sumară analiză a fenomenelor sociale actuale, se constată intensificarea procesului de apropiere, de simbioză între proprietatea de stat și proprietatea cooperatistă, mai ales în domeniul producției materiale. Marea producție mecanizată determină accentuarea procesului de socializare a producției și a proprietății în sectorul cooperatist al economiei. Această evoluție obiectivă se desfășoară, după părerea noastră, într-un dublu sens : pe de o parte are loc *concentrarea* proprietății cooperatiste în unități mai mari, mărimea optimă fiind dată în cooperația meșteșugărească de cerințele organizării unei producții de înaltă eficiență, iar în agricultură de cerințele zonării și specializării producției agricole pentru a obține un beneficiu economic mai mare ; pe de altă parte are loc *apropierea* între proprietatea de stat și cea cooperatistă, *o conlucrare activă* a celor două sectoare sociale, atît în domeniul producției, cît și în cel al realizării mărfurilor produse.

Desigur, măsurile preconizate de partid în legătură cu atragerea mai largă a cooperației meșteșugărești în producția materială, în cooperare cu industria republicană, izvorăsc din anumite necesități economice, printre acestea fiind și faptul că întreprinderile de importanță republicană trebuie să atingă un înalt grad de specializare în producția de mare serie. În aceste condiții nu este rentabil ca ele să fabrice toate elementele necesare unor mașini, urmînd ca o parte dintre acestea, care sînt de serie mică

şi nu pretind eforturi financiare deosebite, să fie realizate de cooperaţia meşteşugărească. Tocmai de aici necesitatea ca această cooperaţie să fie integrată mai activ în planul de stat şi, de asemenea, să fie luată în calcul la elaborarea balanţelor de aprovizionare tehnică-materială şi de dotare cu mijloace de producţie.

În aceeaşi ordine de idei, măsurile promovate recent în agricultură dau curs necesităţii de a folosi cît mai bine mijloacele tehnice şi forţa de muncă de care dispune această importantă ramură a economiei naţionale. După părerea noastră, instituirea consiliilor intercooperatiste are o importanţă economică şi una principială-teoretică : *economică*, deoarece aceste consilii dau expresie procesului de concentrare a producţiei care are loc în agricultură, proces obiectiv şi eficient din punct de vedere economic ; nevoile marii producţii, ale eficienţei economice pun tot mai mult la ordinea zilei necesitatea de a depăşi faza în care fiecare cooperativă agricolă produce de toate în cadrul său şi a crea organisme economice mai mari care să permită *zonarea* culturilor, o *specializare* a unităţilor în producţie, folosirea optimă a mijloacelor tehnice şi a specialiştilor ; *principială-teoretică*, deoarece apropierea dintre proprietatea de stat şi proprietatea cooperatistă pe linia producţiei materiale şi a desfacerii mărfurilor are profunde influenţe pozitive asupra procesului de dezvoltare în perspectivă a societăţii. Astfel, de exemplu, includerea staţiunilor de maşini agricole ca secţiuni de mecanizare în cooperativele agricole, precum şi crearea unor unităţi economice comune, de stat şi cooperatiste, cum sînt complexele zootehnice, serele, unităţile de prelucrare şi altele, se repercutează pe plan social în accentuarea procesului de apropiere dintre clasa muncitoare, ţărănime şi intelectualitatea tehnică, de anihilare treptată a deosebirilor esenţiale dintre munca industrială şi cea agricolă, dintre oraş şi sat, dintre muncitori, ţărani, intelectuali. Iar ca o consecinţăi mediată a acestor transformări este apropierea, ca principiu de realizare, dintre sistemul de organizare şi de remunerare a muncii în sectorul cooperatist şi cel de stat al agriculturii. Avem în vedere trecerea la acordul global, menit a lega direct cîştigurile oamenilor de producţia obţinută, aşa cum se face în industrie, trecerea la calcularea în bani a muncii depuse şi asigurarea retribuţiei cooperatorilor pe baza acestui calcul în bani. Nu încape îndoială că evoluţia în perspectivă a economiei agrare pe baza măsurilor adoptate de P.C.R. va avea şi alte implicaţii de ordin social, ele referindu-se cu deosebire la starea socială a satului, la viaţa spirituală a ţărănimii, şi noi credem că este o sarcină a sociologiei, economiei politice şi filozofiei de a le aborda din punct de vedere principial.

O bogată paletă problematică oferă frontului ideologic cerinţele perfecţionării *schimbului de activităţi* în societatea noastră socialistă. Pe plan mai larg, pe plan naţional, aceasta se referă la perfecţionarea raporturilor dintre industrie şi agricultură, dintre acestea şi celelalte ramuri economice, dintre sfera producţiei materiale şi cea a serviciilor, a domeniului social-cultural. Atrag, de asemenea, atenţia aspectele teoretice şi practice legate de organizarea muncii în unităţile economice pe ramuri ale economiei, în scopul de a fructifica mai bine capacităţile creative ale clasei muncitoare, tehnicienilor, inginerilor şi ţărănimii. Aş aminti importanţa teoretică şi social-politică pe care o are modul de folosire a resurselor de muncă pe care le are societatea, astfel încît să se asigure prezenţa ei cu precădere în

domeniile productive, evitarea disproporţiilor în ceea ce priveşte structura profesională şi de vîrstă a persoanelor ocupate. În acest sens se impun atenţiei urmările exodului accentuat de forţă de muncă din mediul rural către oraş, ceea ce duce în unele sate la „îmbătrînirea" forţei de muncă active, după media de vîrstă. Or, aşa cum s-a subliniat la recentul Congres al Uniunii Tineretului Comunist, se impun măsuri pentru o radicală îmbunătăţire a activităţii social-culturale la sate, astfel încît mai mulţi tineri să fie determinaţi a rămîne în agricultură. Desigur, prin măsurile care au fost luate în legătură cu natalitatea, în viitor necesarul forţei de muncă se va asigura la oraşe în bună parte pe baza sporului natural al populaţiei, dar se va completa în continuare şi prin absorbirea forţei de muncă disponibile de la sate. Tocmai de aceea reglementarea folosirii forţei de muncă din sate constituie o importantă problemă socială şi soluţionarea ei cere o contribuţie mai activă din partea ştiinţelor sociale şi politice.

În sfîrşit, se impun atenţei *relaţiile de repartiţie*, perfecţionarea acestora în procesul evoluţiei societăţii noastre spre socialismul multilateral dezvoltat. Acestea se referă cu precădere la sistemul repartiţiei în industrie, agricultură şi în celelalte sfere ale activităţii umane. Este bine cunoscut că Partidul Comunist Român situează în centrul preocupărilor sale politice şi sociale ridicarea gradului de civilizaţie şi de bunăstare al naţiunii noastre socialiste, satisfacerea necesităţilor de trai. Această linie politică, măsurile preconizate în acest scop se întemeiază pe luarea în consideraţie a unor factori cu acţiune determinantă : a) gradul de dezvoltare a forţelor de producţie, potenţialul de bunuri materiale de care dispune societatea ; b) contribuţia fiecăruia la realizarea acestor bunuri, valoarea a ceea ce primeşte de la societate fiind în organică legătură cu valoarea a ceea ce dă obştii. Or, uneori, cînd se abordează problemele cointeresării materiale a celor ce muncesc, atenţia este îndreptată spre veniturile care se realizează în afara salariului de bază ori a retribuţiei de bază în agricultura cooperatistă. După părerea noastră, aceasta este o orientare unilaterală şi principialmente greşită. Căci elementul principal al cointeresării materiale este *salariul* pe care îl realizează salariatul, respectiv *remuneraţia de bază* obţinută de ţăranul cooperator potrivit muncii depuse, realizării normelor de producţie stabilite, deci a obligaţiilor de serviciu. Tocmai de aceea una din sarcinile cele mai importante este a asigura ca acest venit — salariile, retribuirea în cooperative — să reflecte cît mai exact rezultatele muncii depuse, efortul intelectual şi fizic al fiecăruia pentru realizarea obiectivelor de plan. În acelaşi timp, dar tot în organică legătură cu sistemul retribuţiei de bază, un puternic rol stimulator au formele retribuţiei suplimentare, cum sînt primele, gratificaţiile, iar în cooperativele agricole dreptul de a putea cumpăra cantităţi suplimentare de produse din cele realizate peste plan.

2. Una din problemele fundamentale ale dezvoltării societăţii socialiste în actuala fază, cu profunde implicaţii de ordin social, politic şi teoretic, o constituie *evoluţia vieţii spirituale a naţiunii*, realizarea a ceea ce gîndirea marxist-leninistă a definit ca fiind o dezvoltare omnilaterală a omului, formarea noii conştiinţe sociale. Pornind de la concluzia că integrarea socială activă a omului, participarea sa multilaterală, directă sau mijlocită, dar în cunoştinţă de cauză la conducerea societăţii, emanciparea sa de sub dominaţia forţelor naturale (libertatea este necesitate înţeleasă)

sînt în legătură dialectică cu gradul său de cunoaştere şi de pregătire profesională şi ideologică, Partidul Comunist Român a definit la al X-lea Congres al său activitatea de formare a conştiinţei socialiste a maselor ca o activitate *tridirecţională* : a) instruirea şi pregătirea profesională, de specialitate, ca o condiţie de prim ordin pentru a ocupa în societate o funcţie cît mai utilă comunităţii şi a fructifica vocaţia personală ; b) lărgirea orizontului cultural şi formarea unor noi virtuţi morale prin luminarea minţii cu tot ceea ce a creat mai valoros omenirea în ştiinţă, artă, cultură ; c) pregătirea ideologică, însuşirea politicii partidului comunist, a concepţiei marxist-leniniste, care fertilizează gîndirea şi practica social-istorică a întregului popor.

Din familia acestor fenomene se distinge în primul rînd, ca atenţie şi importanţă, *activitatea de instruire a populaţiei*, dezvoltarea învăţămîntului de toate gradele, principalul canal de difuzare a ştiinţei şi culturii, de modelare a caracterelor şi de formare cetăţenească a tinerelor generaţii. Nu este necesar, credem, a ne opri asupra semnificaţiilor sociale pe care le au concepţia dinamică asupra şcolii, structura învăţămîntului, selectarea cu un profund discernămînt ştiinţific a disciplinelor ce se cer studiate, iar în cadrul acestora a cunoştinţelor care se predau elevilor şi studenţilor pentru a asigura pregătirea de cultură generală în strînsă unitate cu asimilarea de cunoştinţe profesionale. Dar nu se poate să nu remarcăm că perfecţionarea structurilor învăţămîntului formate de-a lungul vremii, soluţionarea principalelor aspecte ale progresului şcolii au valoarea unei puternice pîrghii a mersului înainte. Într-adevăr, aşa cum se desprinde din documentele programatice ale P.C.R., avem în faţă un larg diapazon tematic, cuprinzînd probleme de ordin principial şi practic, al căror numitor comun îl constituie *modernizarea* învăţămîntului în pas cu cerinţele societăţii. Astfel revin mereu în actualitate teme cum sînt : perfecţionarea învăţămîntului de cultură generală şi liceal, conceput într-o viziune dinamică, ţinînd seama de însăşi dinamica societăţii, a ştiinţei şi culturii ; găsirea proporţiei optime între cunoştinţele care asigură pregătirea de cultură generală şi cea profesională, practică ; realizarea unui echilibru raţional între numărul elevilor cuprinşi în liceele teoretice, de cultură generală şi cei din şcolile profesionale şi liceele de specialitate (industriale, agricole, economice, sanitare etc.) ; integrarea în conţinutul învăţămîntului secundar a noilor cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii moderne, a unor realizări ale disciplinelor „de graniţă", cum sînt biofizica, biochimia, o dată cu aprofundarea disciplinelor de mare actualitate economică şi ştiinţifică : matematica, fizica, chimia, economia concretă ; perfecţionarea întregului proces de predare şi de însuşire a limbilor de largă circulaţie internaţională, element dintre cele mai importante pentru o multilaterală afirmare a tînărului în societate ; însuşirea disciplinelor sociale şi lărgirea orizontului ideologic şi politic al elevilor ; perfecţionarea structurii învăţămîntului superior, a întregului proces didactic în vederea formării la studenţi a unei solide baze de cultură generală umanist-socialistă şi de specialitate ; stabilirea echilibrului necesar între pregătirea de specialitate a studentului şi însuşirea cunoştinţelor legate de conducerea vieţii sociale (analiza economică, folosirea mijloacelor moderne de calcul şi investigaţie) ; îmbinarea pregătirii în specialitatea de bază cu însuşirea unei specialităţi complementare, ţinînd seama de interferenţa care există astăzi în domeniul ştiinţelor,

de cerinţele cercetării interdisciplinare; definirea căilor şi mijloacelor de însuşire a materiilor interdisciplinare, a disciplinelor noi, pe care evoluţia ştiinţei şi tehnicii pe plan mondial le aduce astăzi în atenţia omenirii; perfecţionarea conţinutului ideologic al întregului proces de învăţămînt superior, asigurînd însuşirea filozofiei marxist-leniniste, a politicii partidului comunist şi a statului socialist; formarea personalităţii politice a studenţilor, a gîndirii lor teoretice, ideologice, dobîndirea aptitudinilor de militanţi sociali pentru realizarea obiectivelor trasate de partid şi de stat; asigurarea legăturii organice între învăţămînt şi cerinţele calificării, activitatea practică fiind concepută ca un mijloc de completare şi de aplicare a cunoştinţelor teoretice însuşite, de formare a deprinderilor profesionale potrivit viitorului loc de muncă ş.a.m.d.

Creşterea capacităţii omului de a cunoaşte şi a stăpîni natura, de a transforma propria sa condiţie socială şi a reglementa conştient întregul ansamblu al vieţii sociale se află în relaţie directă cu *dezvoltarea ştiinţelor*. În concepţia partidului comunist, ştiinţa este organic necesară socialismului, deoarece contribuie la : a) cunoaşterea şi stăpînirea legilor obiective ale naturii şi societăţii (şi a „stăpîni" aceste legi înseamnă a acţiona în concordanţă cu cerinţele lor); b) dezvoltarea producţiei materiale, perfecţionarea organizării şi conducerii societăţii, soluţionarea problemelor sociale ale populaţiei; c) educarea socialistă a populaţiei în sensul făuririi convingerilor ideologice marxiste şi al lărgirii orizontului şi capacităţii de cunoaştere, al cultivării sentimentelor patriotice şi internaţionaliste. „Efortul pentru însuşirea noilor cuceriri ale minţii omeneşti, pentru ridicarea nivelului de pregătire ştiinţifică şi de cultură generală — spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu — este astăzi una din trăsăturile distinctive ale omului înaintat, expresia adevăratului spirit de civilizaţie. Dacă aceasta este o necesitate general umană, cu atît mai pregnantă este ea în societatea noastră. Comunismul este doar chintesenţa cunoaşterii, rodul marilor cuceriri ale ştiinţei şi culturii, rezultatul acumulării şi sintetizării a tot ce a creat mai de preţ mintea omului" [1].

Pornind de la asemenea concepţie şi socotind necesar un aport mai substanţial al ştiinţelor la dezvoltarea generală a orînduirii noastre, o integrare mai directă a acestora în ansamblul activităţii umane pentru propăşirea ţării, Partidul Comunist Român a găsit necesară o mai bună structurare a conducerii ştiinţelor, grupîndu-le pe domenii apropiate, înrudite. Academiile nou create au de jucat, fiecare în domeniul său şi toate împreună, un important rol în societate, şi acesta se aşteaptă a fi concretizat în contribuţii prestigioase — şi pot fi prestigioase numai în măsura în care servesc activităţii sociale — la dezvoltarea producţiei materiale, la elucidarea complexelor aspecte ale evoluţiei ascendente a organismului social spre comunism, la satisfacerea altor necesităţi vitale ale populaţiei. Îşi aşteaptă, deasemenea, abordarea principială, teoretică multitudinea de procese care au loc în diferitele ramuri ale ştiinţei, mai ales ca urmare a interferenţei şi apropierii dintre acestea, a cibernetizării multor domenii ale cercetării, a simbiozei dintre ştiinţe şi producţie, dintre ideologie, politică şi cercetarea ştiinţifică.

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 322.

Poziții ideologice active, întemeiate pe concepția marxistă despre lume, promovează Partidul Comunist Român într-un domeniu dintre cele mai de seamă ale vieții spirituale : *creația literară și artistică, activitatea de difuzare a culturii în mase.* Punctul de conduită îl constituie concluzia potrivit căreia arta și literatura îndeplinesc un important rol educativ în societate, că marile opere artistice, prin ceea ce au ele mai luminos, prin forța lor de cunoaștere și de înrîurire, prin mesajul lor ideologic și artistic, contribuie la modelarea conștiinței oamenilor, la educarea lor etică și cetățenească. Pornind de la ideea că viabilitatea marilor creații rezidă în mesajul lor înaintat, în măiestria cu care exprimă aspirațiile maselor, în identificarea cu destinele poporului, partidul comunist ridică în fața creatorilor de frumos sarcina de a exprima, în formule artistice corespunzătoare progresului artei, în stilul și maniera artistică specifică fiecăruia, bogăția de aspecte a realității socialiste din patria noastră, universul de sentimente al celor ce făuresc noua orînduire socială, eroismul lor cotidian, momentele de seamă din trecutul istoric al poporului român, lupta comuniștilor pentru cauza libertății și a progresului țării, peisajul minunat al patriei întinerit și înfrumusețat prin activitatea creatoare a națiunii noastre socialiste, fenomenele cu conținut progresist ce au loc în omenire. Promovînd concepția filozofică materialist-dialectică despre lume și societate, principiile umanismului socialist, ale echității și dreptății sociale, partidul deschide o largă perspectivă ideologică tuturor creatorilor, orizonturi nemărginite și inepuizabile de creație, un minunat evantai de preocupări și de probleme sociale, care le sensibilizează gîndirea, le inspiră activitatea, le permite fructificarea talentului și sporirea aportului fiecăruia la îmbogățirea patrimoniului artistic al țării, la tezaurul culturii universale. În același timp, situînd pe terenul științei activitatea de investigare și de valorificare a creației din trecut, partidul militează pentru preluarea a tot ce constituie valoare autentică, a tot ceea ce este democratic, progresist și servește propășirii culturale a națiunii noastre socialiste. Și trebuie spus în finalul acestui paragraf că condiția progresului artei și culturii o constituie, o dată cu adăparea la izvorul viu al realității, claritatea de cristal a orientării lor ideologice și estetice, poziția militantă împotriva teoriilor și ideilor retrograde, a oricăror concepții opuse țelurilor propășirii poporului român, făuririi orînduirii socialiste.

3. Potrivit concepției marxist-leniniste despre unitatea dialectică și interacțiunea dintre baza economică și suprastructură, Partidul Comunist Român aduce în atenția gîndirii teoretice și acțiunii practice *evoluția suprastructurii* societății, perfecționarea ei continuă, făcînd-o mai suplă și mai strîns legată de interesele maselor, de necesitățile evoluției societății. Desigur, suprastructura este, în condițiile socialismului o puternică pîrghie a dezvoltării. Dar ea nu-și afirmă forța propulsivă în mod automat, de la sine, ci presupune promovarea unor măsuri de ordin organizatoric, instituțional pentru optimizarea activității tuturor organismelor suprastructurale, mai ales a partidului comunist, a statului socialist, a organizațiilor obștești, a dreptului, a organelor judiciare, de securitate și de miliție, a armatei. Deși în ultimii ani, sub impulsul dat de Conferința națională a P.C.R. din 1967, s-au depus eforturi pentru aprofundarea teoretică a unor teme de bază din domeniul suprastructurii, totuși, așa cum s-a remarcat la Congresul al X-lea al P.C.R., cercetarea filozofică, sociologică, din do-

meniul dreptului, ştiinţei politice aduce încă o insuficientă contribuţie la abordarea şi la fundamentarea principială a multiplelor aspecte legate de dezvoltarea vieţii social-politice a ţării. Astăzi mai mult ca oricînd sînt necesare eforturi teoretice pentru a depăşi faza studiilor şi articolelor care, de regulă, se rezumă la interpretarea unor măsuri luate de partid, la prelucrarea şi la explicarea acestora. Explicarea în mase a măsurilor luate de partid este, în principal, sarcina muncii politice de masă, cadrele de cercetare, instituţiile de specialitate fiind chemate să-şi orienteze preocupările spre fundamentarea conceptuală a problemelor suprastructurii, să descifreze procesele de profunzime care au loc în organismul suprastructural, influenţele definitorii pe care evoluţia forţelor de producţie, a bazei economice, a ansamblului activităţii sociale le are asupra instituţiilor politice, propunînd soluţii adecvate pentru perfecţionarea activităţii acestora. Atrag atenţia în mod deosebit problemele teoretice şi politice privind evoluţia partidului comunist, a modului în care îşi exercită misiunea de forţă conducătoare a societăţii, perfecţionarea structurii sale organizatorice şi a tuturor pîrghiilor prin care conduce societatea; aprofundarea proceselor care au loc în cadrul statului, mai ales cele privind conceptul de putere socialistă, raportul dintre baza socială a ţării şi modul de exercitare a funcţiilor statului, relaţia dialectică dintre puterea politică şi democraţie, dintre dezvoltarea democraţiei şi exercitarea funcţiilor statului; modul de exercitare a funcţiei de apărare a orînduirii socialiste, a regulilor de convieţuire socială, de apărare a ţării; relaţia dintre convingere şi constrîngere în exercitarea puterii de stat; relaţia dintre organele puterii reprezentative şi cele executive, dintre cele centrale şi cele locale ale puterii; locul şi rolul organizaţiilor obşteşti în sistemul conducerii societăţii; relaţia dintre aplicarea principiilor centralismului democratic şi ale muncii colective, şi răspunderea personală în actul conducerii; legalitatea echitatea şi dreptatea socială în condiţiile exercitării puterii politice de către oamenii muncii ş.a.m.d.

Dintre aceste multe teme se degajează importanţa cu totul aparte pe care o au *dezvoltarea democraţiei socialiste* şi afirmarea multilaterală a personalităţii umane în viaţa politică. Fondatorii comunismului ştiinţific au conceput noua societate ca o orînduire care asigură o largă manifestare a omului atît ca producător al bunurilor materiale şi spirituale, cît şi ca cetăţean, ca organizator şi conducător al vieţii sociale, în aceasta găsindu-şi expresia o mai deplină emancipare socială a personalităţii. Sînt concludente tezele formulate de V.I. Lenin, care, apreciind că socialismul nu este posibil fără democraţie, sublinia : „socialismul victorios nu-şi poate consolida victoria şi nu poate duce omenirea spre dispariţia treptată a statului fără a înfăptui o democraţie deplină" [1].

Fundamentîndu-şi activitatea pe principiile de acest ordin ale marxism-leninismului, Partidul Comunist Român urmăreşte cu consecvenţă soluţionarea principială şi practic-politică a problemelor pe care le incumbă funcţionarea societăţii socialiste ca organism social profund democratic, care asigură o deplină exercitare a libertăţilor cetăţeneşti înscrise şi garantate de Constituţie, funcţionarea democratică a tuturor comparti-

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 30, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 130.

mentelor activității sociale. Conectîndu-se la aceste preocupări, cercetarea filozofică, sociologică, economică și juridică trebuie să aprofundeze aspectele teoretice, practice și de perspectivă ale dezvoltării democrației sub cele trei ipostaze ale sale : democrația economică, democrația politică, democrația socială. După părerea noastră, una din deosebirile de esență dintre democrația socialistă și cea burgheză, în afară de baza lor economică și politică diferită, constă tocmai în faptul că cea dintîi permite participarea omului muncii la actul conducerii societății și la gestionarea treburilor obștești în cele trei calități sociale ale sale : de deținător al puterii de stat (democrația politică), de stăpîn al mijloacelor de producție (democrația economică), de factor responsabil pentru întronarea principiilor socialismului în activitatea umană cotidiană (democrația socială). O dată cu abordarea acestor aspecte devine necesar să fie analizată, credem noi, și influența factorilor istorici și naționali asupra dezvoltării democrației, printre care tradițiile vieții parlamentare, structura socială a țării, gradul de civilizație și de cultură politică al maselor muncitorești și altele.

4. După cum se știe, un loc central în preocupările Partidului Comunist Român îl constituie *dezvoltarea națiunii noastre socialiste*, afirmarea largă, pe multiplele planuri a resurselor sale creatoare, înflorirea vieții sale materiale și spirituale. O analiză a acestei probleme evidențiază în primul rînd însemnătatea, persistența și rolul progresist de-a lungul istoriei al factorului național. De la începuturile constituirii sale, națiunea a exercitat o influență dinamizatoare asupra progrèsului istoric, o înrîurire pozitivă asupra dezvoltării sociale. Cu atît mai mult națiunea joacă un mare rol progresist în epoca contemporană, căreia îi sînt caracteristice atît creșterea și afirmarea viguroasă a forțelor antiimperialiste, trecerea omenirii de la capitalism la socialism, accentuarea revoluției științifice-tehnice cît și adîncirea procesului de emancipare națională a popoarelor de sub orice dominație străină, lupta lor pentru independență și suveranitate. Ideile libertății naționale, ale suveranității și dreptului popoarelor la dezvoltare de sine stătătoare, joacă astăzi un puternic rol progresist, însuflețesc masele populare, forțele antiimperialiste în lupta de emancipare socială și națională.

Problemele progresului național, ale raportului dintre dezvoltarea vieții naționale a popoarelor și adîncirea colaborării și cooperării pe plan internațional, ale suveranității și independenței statelor domină nu numai conștiințele cele mai înaintate din diferite țări, ci și gîndirea teoretică, cercetările din domeniul științelor sociale. Orientîndu-și eforturile de investigație în direcțiile impuse de realitățile vieții, activul ideologic din țara noastră este, de asemenea, chemat să se integreze mai activ eforturilor teoretice care se fac pe acest tărîm. Baza principială a acestor cercetări, punctul lor de sprijin sînt date de concluzia marxist-leninistă potrivit căreia procesul construcției socialiste, realizarea unei societăți de o civilizație superioară reprezintă, în esență, procesul înfloririi depline, multilaterale a națiunii, al afirmării vieții naționale a poporului. În această ordine de idei, dacă ar fi să facem o listă tematică, departe de a fi exhaustivă ne-am putea opri cel puțin asupra următoarelor : definirea elementelor calitativ noi pe care socialismul le include conceptului de națiune, ca și conceptelor de independență națională și suveranitate de stat ; dezvăluirea factorilor economici și sociali care stau la baza transformării națiunii în

națiune socialistă, a afirmării națiunii ca forță motrice a dezvoltării în condițiile socialismului; analiza modificărilor calitative ce au loc în viața materială și spirituală a națiunii, în profilul moral și conștiința sa socială; punerea în evidență a relației dialectice dintre dezvoltarea națiunii socialiste și raporturile sale cu alte națiuni, în principal cu cele socialiste; elucidarea rolului pe care îl are puterea politică, statul socialist în afirmarea națiunii ca comunitate socială suverană și independentă în viața internă și internațională ș.a.m.d. În mod deosebit se impune atenției abordarea structurii de clasă a națiunii noastre socialiste, punerea în lumină a implicațiilor pozitive, cu caracter politic, social și moral, pe care le au exercitarea de către clasa muncitoare a rolului său de forță socială conducătoare a societății, întărirea alianței muncitorești-țărănești, a unității social-politice a muncitorilor, țăranilor, intelectualilor, a maselor populare. O deosebită semnificație teoretică și practică au, de asemenea, analiza proceselor de natură macrosocială și microsocială din interiorul claselor și categoriilor sociale, dezvăluirea proceselor definitorii, de profunzime, care duc la apropierea dintre forțele sociale ale țării noastre, la înlăturarea treptată a deosebirilor esențiale dintre ele, dînd astfel expresie tendinței obiective despre care vorbeau clasicii marxism-leninismului de formare, în condițiile înaintării spre comunism, a unei comunități sociale deosebite, întemeiată pe dispariția claselor sociale.

O dată cu analiza fenomenelor legate de evoluția națiunii și în unitate organică cu această analiză, cercetarea teoretică actuală din țara noastră are în fața sa aria bogată de investigare legată de *evoluția naționalităților conlocuitoare*. În abordarea acestei problematici, partidul nostru pornește de la faptul că naționalitățile conlocuitoare formează împreună cu poporul român marea familie a societății socialiste, că factorii economici, politici, sociali și spirituali care determină noile caracteristici ale poporului român acționează în mod egal, definitoriu asupra condițiilor de existență și de dezvoltare a naționalităților conlocuitoare, stau la baza unității trainice, a prieteniei și a frăției oamenilor muncii fără deosebire de naționalitate. Punînd în evidență asemenea fenomene, caracteristicile conviețuirii seculare pe acest pămînt, ale muncii și activității comune, se impune, de asemenea să fie abordate elementele specifice ale dezvoltării naționalităților conlocuitoare, trăsăturile lor caracteristice.

5. Scriam la începutul acestui studiu că unul dintre factorii care determină locul și rolul activității ideologice în preocupările de bază ale P.C.R. îl constituie afirmarea sa ca detașament activ al mișcării comuniste și muncitorești internaționale, necesitatea de a participa la elucidarea problemelor dezvoltării mișcării revoluționare din epoca noastră, a evoluției țărilor socialiste, de a contribui la triumful ideilor marxism-leninismului în lume. Desigur, soluționarea cu succes a sarcinilor construcției socialiste reprezintă o obligație națională, patriotică, pe care partidul nostru o îndeplinește cu cinste. În același timp, asigurînd dezvoltarea economică și socială a țării, ridicarea nivelului de trai al populației, perfecționarea vieții democratice, înaintarea neabătută pe căile socialismului, P.C.R. își îndeplinește o înaltă îndatorire internațională față de cauza socialismului și comunismului în lume. Este în afară de orice îndoială că, cu cît fiecare țară socialistă se dezvoltă multilateral, sporește potențialul economic, asigură manifestarea multilaterală a personalității umane, cu atît sporește

prestigiul internațional al socialismului, crește contribuția proprie la întărirea forțelor socialismului și progresului pe plan mondial.

Desigur, problematica vieții ideologice în mișcarea comunistă mondială este vastă, iar Partidul Comunist Român și-a precizat în documentele sale programatice și în luările de cuvînt ale conducătorilor săi punctele de vedere asupra celor mai de seamă probleme teoretice și practice care privesc dezvoltarea mișcării comuniste, a țărilor socialiste, a luptei antiimperialiste, precum și evoluția omenirii în actuala etapă istorică. Considerăm de aceea că, avînd orientarea de principiu pe care o dă partidul, cercetarea teoretică din țara noastră trebuie să contribuie la adîncirea concluziilor teoretice și practic-politice care privesc lumea contemporană. Avem în vedere mai ales teme cum sînt : definirea forțelor revoluționare, antiimperialiste ale contemporaneității ; raportul dintre național și internațional, dintre dezvoltarea internă și viața internațională în lupta pentru înfăptuirea revoluției și construcției socialiste ; diviziunea internațională a muncii și afirmarea statelor ca entități suverane, independente în viața internațională ; principiile relațiilor dintre statele socialiste, dintre partidele comuniste și muncitorești ; evoluția capitalismului contemporan, a contradicțiilor interimperialiste ; problemele pieței mondiale, ale relațiilor valutare, ale cooperării economice, în producție, știință și tehnică și altele.

În epoca actuală există în lume o puternică efervescență în domeniul cunoașterii, au loc confruntări de opinii, de concepții în problemele majore ale evoluției omenirii. Ca întotdeauna, în istoria sa seculară, gîndirea marxist-leninistă își afirmă forța și viabilitatea atît prin atitudinea critică față de propriile sale valori, prin tendința spre autoînnoire, care îi este proprie, cît și prin confruntarea și prin dialogul critic cu gîndirea nemarxistă. Sînt pline de actualitate aprecierile făcute de V. I. Lenin la timpul său, după care *„marxismul și-a cucerit însemnătatea sa istorică mondială ca ideologie a proletariatului revoluționar datorită faptului că nu a făcut cîtuși de puțin abstracție de cuceririle extrem de prețioase ale epocii burgheze, ci, dimpotrivă, și-a însușit și a prelucrat tot ce a fost mai de preț în dezvoltarea de peste două milenii a gîndirii și culturii omenești"* [1]. Contactul cu lumea științifică internațională este, în zilele noastre mai mult ca oricînd, o necesitate stringentă, impusă de nevoia resimțită de fiecare țară de a ține pasul cu realizările avansate ale științei, tehnicii și tehnologiei, pe care actuala revoluție tehnică-științifică le face să progreseze într-o cadență fără precedent. Stimulînd largi contacte internaționale, colaborarea cu toate țările indiferent de orînduirea lor socială, Partidul Comunist Român promovează totodată o poziție combativă, de luptă împotriva ideologiei imperialiste, a concepțiilor anticomuniste, a curentelor de idei retrograde, iraționale, afirmînd o poziție militantă, de clasă în activitatea ideologică.

Aceasta se referă, deopotrivă, la activitatea ideologică-teoretică pe plan intern. Este știut că în ultimii ani sînt larg stimulate dezbaterile, schimbul viu de idei, confruntările de opinii ca metode democratice, eficiente de stimulare a activității științifice. În concepția Partidului Comunist Român, rigurozitatea științifică, preocuparea pentru puritatea vieții ideologice nu exclud dialogul, confruntarea deschisă a părerilor, ci, dimpo-

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 41, București, Edit. politică, 1966, p. 337.

trivă, presupun extinderea lor de pe platforma concepției materialist-dialectice despre lume, astfel încît părerile greșite să fie eliminate ca efect al dialogului, al clarificării ideologice marxist-leniniste și nu al unor măsuri de ordin extraștiințific. Este, credem, de la sine înțeles că aceasta nu poate să însemne o poziție pasivă față de punctele de vedere eronate, concesii ideologice. Dimpotrivă, așa cum s-a subliniat de atîtea ori, dezavuînd și acționînd împotriva oricăror metode birocratice, administrative în îndrumarea activității științifice, de creație, Partidul Comunist Român, care și-a asumat răspunderea conducerii operei de dezvoltare socialistă a țării, acordă toată atenția promovării pozițiilor înaintate, a concepției marxist-leniniste, a tot ceea ce servește progresului societății românești pe căile socialismului și comunismului. Și credem că pentru activul din domeniul ideologic, pentru cercetători și pentru toți cei care activează în știință, artă, cultură nu poate fi o sarcină de mai mare răspundere și un angajament mai deosebit cu ocazia aniversării unei jumătăți de veac de la constituirea Partidului Comunist Român decît acela de a însuși spiritul nou, creator, ofensiv în care partidul concepe activitatea ideologică, de a desfășura o asemenea activitate care să contribuie la înfăptuirea programului de dezvoltare economică și culturală a țării și de perfecționare a vieții sociale, la progresul gîndirii marxist-leniniste în țara noastră și în lume. Garanția unor noi și importante realizări în munca ideologică și culturală este conectarea tuturor forțelor teoretice, de cercetare și de creație la acea puternică sursă de idei și de concepții avansate pe care ne-o dau politica Partidului Comunist Român, documentele și aprecierile sale, bogata sa activitate în fruntea poporului român.

SPIRIT CREATOR ÎN CONSTRUCŢIA SOCIALISTĂ

DE

ION MITRAN

Una dintre caracteristicile proprii Partidului Comunist Român este atitudinea profund creatoare în revoluţia şi construcţia socialistă, fapt ce şi-a pus pregnant pecetea de originalitate asupra unui şir întreg de soluţii practice şi concluzii teoretice privitoare la făurirea noii orînduiri în România. Aplicarea creatoare a învăţăturii marxist-leniniste, fidelitatea faţă de această învăţătură izvorăsc din faptul că partidul nostru îşi are rădăcinile adînc implîntate în viaţa socială a României, strategia şi tactica sa întemeindu-se pe studiul realităţii, pe interpretarea tezelor generale în concordanţă cu condiţiile concrete de loc şi timp.

Prin însăşi esenţa sa revoluţionară, prin spiritul său viu, novator, marxism-leninismul este o învăţătură care îndeamnă la creaţie, o teorie a cărei vitalitate îşi are sursa în capacitatea de a se îmbogăţi continuu, pe baza progreselor ştiinţei şi ale cunoaşterii umane, pe baza însuşirii critice a noilor concluzii deduse în practica socială. Marx, Engels şi Lenin au subliniat în nenumărate rînduri ca fiind proprii doctrinei lor receptivitatea, aprecierea critică şi prospectivă a realităţilor social-politice, asimilarea elementelor care converg spre progresul istoric. „« Doctrina noastră nu este o dogmă, ci o călăuză în acţiune », aşa spuneau întotdeauna Marx şi Engels, bătîndu-şi pe bună dreptate joc de învăţarea pe de rost şi de simpla repetare a « formulelor », care, în cazul cel mai bun — scria Lenin —, pot doar să traseze sarcinile *generale*, ce se schimbă în mod necesar în funcţie de situaţia economică şi politică *concretă* a fiecărei *faze* deosebite a procesului istoric" [1].

Împrejurările concrete, aspectele noi şi aproape inevitabil contradictorii ale fiecărei epoci au impus şi impun înţelegerea marxism-leninismului ca învăţătură mereu vie, în sensul de metodă de cercetare a feno-

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 31, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 134.

Rev. filoz., 18, 4, p. 381–394, Bucureşti 1971

menelor sociale, de analiză ştiinţifică şi de apreciere realistă a condiţiilor luptei pentru transformarea revoluţionară a societăţii. Aplicarea sa creatoare şi, implicit, permanenta îmbogăţire depind de măsura în care nu sînt scăpate din vedere condiţiile concrete, *istorice*, *sociale* şi *naţionale*. Partidul clasei muncitoare acţionează cu atît mai eficient, cu cît este organic integrat acestor realităţi, cu cît el reuşeşte să le dea expresia conceptuală adecvată, să elaboreze o linie strategică şi tactică pe deplin capabilă să orienteze acţiunea. Această integrare nu înseamnă, desigur, simplă adaptare, ci acţiune şi gîndire revoluţionară, vie, construire stăruitoare a propriei personalităţi de partid politic al unui detaşament naţional al clasei muncitoare internaţionale, purtător al tendinţelor istorice fundamentale ale epocii. Revoluţia socialistă, făurirea noii orînduiri se înfăptuiesc trainic nu pe calea unui transplant de metode şi de structuri, ci pe calea „descoperirii" metodelor proprii structurilor social-economice în care acţionează fiecare partid marxist-leninist al clasei muncitoare, realităţilor naţionale date.

Marxism-leninismului îi este străină maniera vehiculării de formulări şi citate „adaptabile" oricărui scop, fără a se ţine seama de realităţi, de tendinţele obiective ale evoluţiei lor dialectice, iar în această lumină maturitatea, realismul şi oportunitatea oricăror acţiuni sau iniţiative politice sînt date nu de faptul dacă transpun aidoma teze, idei ori procedee valabile altă dată şi în alte împrejurări, ci de *concordanţa lor cu fenomenele noi apărute în procesul dezvoltării sociale*. În orice domeniu şi cu atît mai mult în viaţa social-politică, nimic nu se poate rezolva de la sine, automat, numai ca urmare a cunoaşterii şi a recunoaşterii unor adevăruri generale, a principiilor. Acţionînd într-un cadru naţional concret, într-o structură social-economică dinamică, partidul clasei muncitoare îşi elaborează realist linia strategică şi tactică numai pe temeiul cercetării vieţii sociale în cazuri concrete, apreciată ştiinţific, în evoluţia ei firească, în perspectiva istorică, în lumina raportului dintre general şi particular ca laturi fundamentale ale cadrului de activitate social-politică. În această privinţă, partidul nostru acordă o deosebită atenţie tratării juste a raportului dintre general şi particular, care, formînd o unitate dialectică inseparabilă, obligă la cunoaşterea şi la aplicarea adevărurilor generale ale socialismului ştiinţific în funcţie de multitudinea şi diversitatea particularităţii fenomenelor. Terenul de manifestare a spiritului creator în revoluţia şi construcţia socialistă îl reprezintă astfel interpretarea legilor generale în condiţii particulare, luarea în consideraţie a împrejurărilor concrete în care se aplică linia politică generală. „Aceasta este o condiţie esenţială pentru victoria socialismului — operă cu totul nouă care se săvîrşeşte în condiţii economice şi sociale concrete, diferite de la ţară la ţară, de la etapă la etapă, şi care îmbracă noi şi noi forme particulare de-a lungul procesului de dezvoltare" [2].

Învestit de popor cu misiunea de a-i călăuzi lupta revoluţionară, Partidul Comunist Român a trebuit să dea răspuns unor probleme fundamentale complexe, decurgînd din situaţii specifice ţării noastre, care nu se încadrau în vreun model, în vreo schemă-tip de acţiune. Soluţiile unor ase-

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 255.

menea probleme întrunesc componente teoretice noi, exprimînd sinteza dintre adevărurile generale și cerințele particulare ale făuririi noii orînduiri în condiții economice, sociale, politice, culturale proprii României. Asemenea soluții, generate de procesul desfășurării revoluției și construcției socialiste, poartă, ca o dovadă peremptorie a originalității lor, amprenta realităților românești.

Deosebit de pregnant apare nota de originalitate imprimată de aceste realități în modul în care, organizînd și conducînd insurecția armată din august 1944, partidul comunist a reușit prin strategia și tactica sa, folosind condițiile internaționale favorabile, create de victoriile armatelor sovietice să determine răsturnarea dictaturii militare-fasciste, întoarcerea armelor împotriva Germaniei naziste și alăturarea țării la coaliția antihitleristă, să realizeze unitatea clasei muncitoare, să unească în jurul acesteia forțele democratice, patriotice în vederea trecerii la înfăptuirea deziderateloor de progres social ale maselor populare.

După o luptă eroică de două decenii în condițiile grele ale ilegalității, reorganizîndu-și „din mers" propriile sale rînduri și adaptîndu-și metodele de muncă transformărilor sociale vertiginoase, partidul a reușit să organizeze și să conducă ample acțiuni revoluționare, cuvîntul său fiind ascultat și urmat cu încredere și devotament de mase. În împrejurările cînd se menținea monarhia, cînd forțele reacțiunii încercau să submineze revoluția populară, strategia și tactica partidului îmbinau simultan, într-un tot armonios, cerințele întregului ansamblu de obiective care urmau a fi înfăptuite de revoluția populară. Organizarea în forme adecvate a maselor populare, politica de largă colaborare cu toate forțele interesate în dezvoltarea democratică și progresistă a României și cu alte partide politice, pregătirea temeinică pentru oricare din formele de luptă au asigurat cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare în alianță cu țărănimea muncitoare și cu alte categorii de oameni ai muncii. Înfrîngerea reacțiunii, instaurarea guvernului revoluționar democrat și înlăturarea monarhiei au deschis drumul făuririi statului celor ce muncesc ca instrument al edificării societății socialiste.

Naționalizarea principalelor mijloace de producție în iunie 1948 a dus la lichidarea puterii economice a marii burghezii industriale și financiare, a dat naștere unui puternic sector socialist în economie, deschizînd astfel o etapă calitativ nouă în evoluția relațiilor economice-sociale din țara noastră. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție a permis statului democrat-popular să pună bazele dezvoltării planificate a economiei naționale, dirijării eforturilor materiale și umane în concordanță cu cerințele și cu obiectivele majore ale construcției socialiste. „Aplicînd legile generale ale făuririi noii orînduiri la condițiile concrete ale României, partidul nostru a desfășurat o intensă activitate politică și organizatorică pentru generalizarea și consolidarea relațiilor socialiste de producție, pentru făurirea economiei socialiste unitare, pentru crearea și dezvoltarea unei puternice baze tehnice-materiale a socialismului" [3].

Modul de acțiune al partidului nostru în ce privește construirea bazei tehnice-materiale a socialismului se reflectă concludent în poli-

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 384.

tica de industrializare, de transformare socialistă a satului și de făurire a unei economii socialiste unitare pe baza științei și tehnicii moderne. Corespunzător condițiilor concrete, necesităților progresului României, căreia în trecut îi erau caracteristice nivelul scăzut al forțelor de producție, repartizarea lor neechitabilă pe teritoriul țării, o industrie slab dezvoltată, utilată în mare parte cu mijloace învechite, o agricultură rudimentară, partidul a pus în centrul operei de construcție socialistă industrializarea. Considerată ca factor hotărîtor al lichidării înapoierii economice moștenite de la regimul burghezo-moșieresc, al dezvoltării susținute a întregii economii și ridicării social-culturale a țării, al creșterii nivelului de trai al populației și întăririi independenței naționale, o asemenea politică a fost enunțată de Conferința națională din octombrie 1945. Avîntul impetuos luat de industrie în cursul înfăptuirii primelor planuri cincinale s-a reflectat în procesul de diversificare a ramurilor și subramurilor, în creșterea gradului de prelucrare a materiilor prime și de valorificare eficientă a resurselor. Pe această bază, potențialul industrial al țării a ajuns să fie la sfîrșitul anului 1970 de 17 ori mai mare decît în 1938, Expresie pregnantă a dinamismului economiei românești, această creștere a consolidat poziția industriei ca ramură conducătoare în economie, a întărit rolul ei ca factor propulsor al întregii dezvoltări economice și sociale, justificînd pe deplin cursul liniei politice a industrializării în condițiile României, curs care a atras după sine, treptat, schimbări de ordin calitativ, structural, în direcția cerințelor revoluției tehnice-științifice contemporane. Astfel, ca rezultat al dezvoltării rapide a ramurilor de bază — energia electrică, metalurgia, construcția de mașini, chimia —, ponderea acestora în producția industrială a țării a ajuns în 1970 la 52,4% față de 43,2% în 1965. La Congresul al IX-lea și la Conferința națională din decembrie 1967, partidul, preocupat de înzestrarea tehnică a economiei, de valorificarea superioară a resurselor naturale, a orientat ferm, cu claritate industria pe calea modernizării, spre dezvoltarea rapidă a sectoarelor strîns legate de progresul tehnic-științific, spre ridicarea gradului de mecanizare și de automatizare, spre realizarea de produse de tot mai mare complexitate și tehnicitate. În aceste direcții, Congresul al X-lea al partidului a stabilit noi sarcini, în următorii ani industria urmînd să se dezvolte în continuare în ritm susținut, să poată satisface în condiții mai bune cerințele întregii economii și totodată să aducă o contribuție mai însemnată la export, la dezvoltarea relațiilor economice ale României cu celelalte țări socialiste, cu toate statele lumii.

Mersul ascendent al dezvoltării economice este indisolubil legat de efectele pozitive ale măsurilor inițiate de partid în ce privește perfecționarea conducerii și organizării economiei, a întregii vieți sociale. Înființarea centralelor industriale, a combinatelor și grupurilor de întreprinderi a creat premise pentru apropierea conducerii de producție, pentru mai buna fundamentare a deciziilor, valorificarea mai eficientă a rezervelor, creșterea operativității în dirijarea economiei. Adîncirea democrației economice, promovarea consecventă a metodelor de conducere colectivă prin crearea comitetelor de direcție, a consiliilor de administrație, instituționalizarea adunărilor generale ale salariaților asigură participarea largă, nemijlocită a oamenilor muncii la conducerea întregii activități a întreprinderilor.

Analiza particularităților agriculturii românești, fărîmițată în gospodării mici, slab productive și instabile economic, justa evaluare a specificului economic-social al satului, a rolului agriculturii în ansamblul vieții social-economice au generat linia politică suplă a transformării socialiste treptate a agriculturii, proces care a înaintat în pas cu asigurarea mijloacelor de muncă mecanizate pe măsura convingerii țărănimii asupra avantajelor și superiorității noii forme preconizate de partid. Aceasta a schimbat din temelii viața satelor românești și a situat agricultura — de stat și cooperatistă — pe linia dezvoltării intensive. Un asemenea proces se suprapune pe un anumit plan, cu ceea ce am putea numi geneza socialistă a unei noi clase sociale : țărănimea cooperatistă. Pornind de la necesitatea asigurării tuturor condițiilor pentru îndeplinirea obiectivelor dezvoltării agriculturii, partidul a adoptat un șir de măsuri privind îmbunătățirea conducerii, organizării și, în general, a desfășurării în condiții optime, de maximă eficiență social-economică a întregii activități din agricultura cooperatistă și de stat. În esența lor, toate aceste măsuri se întemeiază pe considerentul că numai prin folosirea largă a mecanizării și chimizării, a științei se poate asigura o agricultură modernă, de un înalt randament.

Pe fundamentul trainic al relațiilor de producție socialiste sînt în curs de înfăptuire acțiuni care situează pe o treaptă mai înaltă raporturile dintre proprietatea de stat și cea cooperatistă pe calea construirii unor sisteme de irigații, complexe agrozootehnice și de prelucrare industrială a produselor agricole prin eforturi comune ale cooperativelor agricole și ale statului. Se creează astfel noi condiții menite să determine dezvoltarea ascendentă, unitară a bazei tehnice-materiale a societății socialiste.

Pornind de la concepția sa asupra menirii și rolului industriei și agriculturii, în general asupra bazei tehnice-materiale ca element primordial al dezvoltării socialismului, partidul a supus unei analize critice exigente stările de lucruri din industrie și agricultură, desfășurînd o activitate energică pentru eliminarea unor anacronisme, a unor concepții vechi, rutiniere, osificate, stimulînd împrospătarea gîndirii economice, perfecționarea întregului mecanism economic.

În stabilirea liniei privitoare la dezvoltarea învățămîntului, științei, culturii și politicii față de intelectualitate, partidul nostru ține seama de tradițiile istorice și naționale ale culturii românești, ca și de evoluția științei și culturii pe plan mondial. Politica partidului în domeniul științei și culturii pornește de la premisa că înflorirea acestora presupune manifestarea liberă a individualității creatorilor, îndrăzneală și spirit novator, înlăturarea oricărei rigidități, a îngustimilor de vederi, promovarea obiectivității în aprecierea valorilor, examinarea deschisă a opiniilor pe baza concepției materialist-dialectice. În acest spirit se îmbogățește necontenit cultura socialistă, învățămîntul, arta și știința cunosc o puternică înflorire. O asemenea orientare izvorăște din principiul potrivit căruia știința și cultura sînt părți componente, indisolubile ale procesului de edificare socialistă și comunistă a țării.

Prin prisma experienței istorice a Partidului Comunist Român apare cu o deosebită claritate valoarea eforturilor și atitudinii creatoare îndreptate spre determinarea științifică a liniilor de maturizare a societății socialiste, în strînsă legătură cu realitatea, cu practica socială concretă.

Socialismul se înfăţişează ca un proces istoric natural, ale cărui legi de evoluţie decurg din însăşi dialectica dezvoltării societăţii în condiţii concrete, determinate şi determinante; noua orînduire se dezvoltă pe trepte superioare în cadrul unui complex de situaţii sociale, nelipsite, obiectiv, de contradicţii şi dificultăţi. V.I. Lenin spunea că nu ar fi posibil ca, „după vreo reţetă dată dinainte, să făurim dintr-o dată şi să alcătuim dintr-o singură lovitură formele de organizare ale noii societăţi" [4].

Socialismul marchează un salt calitativ în istoria societăţii umane, avînd o anume logică internă de dezvoltare, etape şi faze distincte de înaintare succesivă spre stadii superioare. În cadrul acestui proces are loc afirmarea atotcuprinzătoare a socialismului, caracterizată, în linii generale, prin nivelul înalt şi ritmul rapid al creşterii forţelor de producţie şi al productivităţii muncii, perfecţionarea sub toate aspectele a relaţiilor de producţie, adîncirea democraţiei socialiste, ridicarea neîncetată a gradului de cultură al maselor şi asigurarea unor condiţii materiale de trai optime, triumful ideologiei socialiste, perfecţionarea continuă a formelor de organizare şi de conducere socială. Sintetizînd în condiţiile României un asemenea proces, partidul a definit conţinutul etapei pe care o parcurgem : *făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate*. Ca stadiu superior al progresului socialist, noua etapă este menită să pună în valoare *toate* posibilităţile şi rezervele atît *materiale*, cît şi *umane* ale socialismului, avantajele sale potenţiale. În lumina unor asemenea obiective fundamentale, programul stabilit de Congresul al X-lea îmbrăţişează toate sectoarele şi laturile vieţii economice-sociale, urmărind „dezvoltarea şi modernizarea bazei tehnice-materiale, aplicarea largă a cuceririlor ştiinţei şi tehnicii contemporane, perfecţionarea relaţiilor de producţie, a vieţii sociale şi de stat, adîncirea democraţiei, creşterea bunăstării materiale şi spirituale a poporului, ridicarea conştiinţei socialiste a maselor ..." [5].

Dezvoltarea societăţii socialiste nu se desfăşoară în mod lin, ci reprezintă o succesiune dinamică de transformări şi de perfecţionări, dintre care nu lipsesc, desigur, neajunsurile şi greutăţile temporare, care obligă la eforturi în vederea căutării unor noi soluţii, la experimentări într-un domeniu sau altul. Societatea socialistă străbate în mod obiectiv un intens proces de creativitate în economie, în elaborarea formelor de organizare socială, în formarea purtătorului uman al progresului social. Este de aceea firesc ca, în calitatea sa de forţă conducătoare, partidul să se preocupe îndeaproape de asemenea aspecte esenţiale cum sînt : perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie, a organizării societăţii, asigurarea cadrului organizatoric care să permită manifestarea în sfera vieţii sociale a fiecărui cetăţean, participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea treburilor ţării pe temeiul democraţiei socialiste. Asemenea direcţii au la bază generalizarea relaţiilor socialiste de producţie atît la oraşe, cît şi la sate, faptul că socialismul s-a afirmat ca opţiune definitivă a întregii naţiuni, căreia îi este proprie unitatea de interese fundamentale ale claselor şi grupurilor sociale care o compun, ale oamenilor muncii români şi ale celor de altă naţionalitate. (Desigur, egalitatea claselor şi a

---

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 401.
[5] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 4, p. 395.

păturilor sociale față de mijloacele de producție, înlăturarea exploatării omului de către om, rezolvarea în spirit marxist-leninist a problemei naționale nu duc în mod automat la eliminarea *tuturor* inegalităților, a tuturor contradicțiilor.)

În legătură cu profundele modificări petrecute în structura socială a țării, clasa muncitoare continuînd să exercite rolul de forță socială conducătoare, partidul a abordat într-o perspectivă teoretică profund creatoare și realistă problemele privind rolul și funcțiile statului. Constituind pîrghia cu ajutorul căreia se înfăptuiește practic politica economică, ridicarea gradului de cultură a maselor, participarea acestora la viața social-politică, statul socialist acționează în cadrul unei societăți în care nu mai există interese și contradicții antagoniste. Structura socială care tinde spre omogenizare imprimă în mod obiectiv noi linii de evoluție rolului și funcțiilor statului, care, asemenea altor categorii social-politice, nu mai pot fi abordate în același mod ca în perioada cînd statul muncitoresc-țărănesc era istorice ște nevoit să consacre o parte a potențialului său rezolvării crucialei probleme de clasă „care pe care". În actuala etapă și cu atît mai mult în perspectivă, funcțiile statului se afirmă preponderent sub aspectul constructiv; prin intermediul statului, al organelor sale, se asigură conducerea planificată a economiei naționale, dezvoltarea necontenită a proprietății socialiste, progresul forțelor și al relațiilor de producție, înfăptuirea repartiției în spiritul dreptății și al echității socialiste, încetățenirea trainică a legalității și a ordinii de drept, dezvoltarea învățămîntului, științei, artei și culturii, ocrotirea sănătății, precum și organizarea relațiilor cu alte state, în cadrul cărora primează, desigur, colaborarea cu toate celelalte țări socialiste. Totodată, atît timp cît se menține imperialismul, este de la sine înțeleasă misiunea statului în ce privește întărirea capacității de apărare ca o condiție a menținerii independenței și suveranității naționale, a îndeplinirii obligațiilor asumate prin tratate internaționale.

Amplul proces de perfecționare a activității statului, a organelor sale centrale și locale, legislative și executive este determinat de faptul că viața social-economică dinamică și în neîntrerupt progres, proprie socialismului, nu se poate împăca cu imobilismul și cu rigiditatea. Iar dacă este un adevăr axiomatic că formele de conducere și de organizare socială nu sînt imuabile, dezvoltarea social-economică, ritmul și perspectiva ei depind de capacitatea de a adapta aceste forme la schimbările înnoitoare din societate. Întreg ansamblul de măsuri luate în ultimul timp, mai ales după Conferința Națională a partidului, în vederea perfecționării modalităților de aplicare a principiului centralismului democratic arată că, în esență, este vorba de introducerea unor forme organizatorice și metode de exercitare a puterii politice care să permită ca întregul mecanism statal să fie mai suplu, să funcționeze *eficient* și să poată reacționa *prompt* la cerințele vieții. În aceste direcții converg lărgirea drepturilor și autonomiei organelor locale, a întreprinderilor și altor instituții de bază, extinderea atribuțiilor organizațiilor obștești, definirea mai precisă a funcției acestora în viața politică. Rolul și influența organizațiilor de masă și obștești în viața statală se exprimă astăzi mai activ, în forme ce permit reflectarea directă în acte de decizie socială a intereselor categoriilor sociale care intră în componența lor. Un asemenea cadru îl con-

stituie reprezentarea organizaţiilor principalelor clase şi categorii de oameni ai muncii — sindicatele, uniunile cooperatiste, organizaţia de tineret, uniunile de creaţie ş.a. — în foruri de stat executive centrale şi locale, în colective de conducere ale unităţilor de producţie, ale instituţiilor de cultură şi învăţămînt.

Călăuzit de principiul că în procesul de maturizare a socialismului sînt de o importanţă capitală perfecţionarea continuă a democraţiei socialiste, participarea liberă, directă, permanentă şi la scară tot mai largă a maselor la conducerea treburilor publice, la elaborarea şi la înfăptuirea politicii, partidul a iniţiat ample măsuri în aceste direcţii. Perfecţionarea democraţiei socialiste, al cărei conţinut este dat de fundamentul ei economic unitar socialist, de rolul social conducător al clasei muncitoare în frunte cu partidul comunist — reprezintă o condiţie a dezvoltării societăţii, a ridicării eficienţei activităţii de conducere socială, de elaborare a soluţiilor optime. În cadrul democraţiei socialiste, factorul de conducere are, la toate nivelele, posibilitatea să beneficieze de iniţiativa şi experienţa maselor, de competenţa unor cercuri largi de specialişti, de verificarea în practică a justeţei măsurilor adoptate şi de corectivele pe care le aduce practica. Puterea creatoare, iniţiativa inepuizabilă a oamenilor muncii se dovedesc a fi un factor important al valorificării avantajelor noii orînduiri, iar perfecţionarea formelor de organizare a vieţii sociale, dialogul viu şi permanent cu masele asigură întărirea orînduirii sociale şi de stat. Viaţa social-politică a societăţii socialiste îşi trage seva forţei sale din orizonturile largi ale gîndirii socialiste a maselor, din îndrăzneala şi spiritul creator pe care marxism-leninismul le generează în conştiinţa umană, din capacitatea de a-şi confrunta valorile printr-un permanent examen critic.

Potrivit ţelurilor ei supreme, societatea socialistă subordonează totalitatea acţiunilor de dezvoltare idealului înfloririi libere şi nestingherite a personalităţii umane, valorificării integrale a capacităţilor creatoare ale celor mai largi mase, în final a întregii societăţi. Din acest unghi de vedere, realizarea unei ample strategii de stimulare şi desfăşurare a spiritului creator al maselor, de încetăţenire a dreptului de decizie şi de control al poporului presupun „*deplina* dezvoltare a democraţiei, adică a participării cu adevărat egale şi cu adevărat generale a *întregii* mase a populaţiei la toate treburile *statului* ..." [6].

Abordarea creatoare de către partid a întregii problematici privind dezvoltarea multilaterală a societăţii socialiste se referă implicit, ca o condiţie primordială a acestei dezvoltări, la modalitatea în care el însuşi îşi exercită rolul conducător încît să ducă socialismul, în condiţii optime şi în concordanţă cu necesităţile obiective şi în ritmuri realiste, la comunism, ţelul său final. În lumina principiilor teoretice, a modalităţilor practice de acţiune ale Partidului Comunist Român apare cu claritate că abordarea ştiinţifică, marxist-leninistă, a rolului factorului subiectiv trebuie să pornească de la premisa realizării sale integrale şi dinamice prin linia ideologică şi politică marxist-leninistă creatoare, prin activitatea intensă a organelor şi organizaţiilor de partid în toate domeniile, prin

[6] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 30, Bucureşti, Edit. politică, 1964 p. 73—74.

munca desfășurată pentru ridicarea conștiinței socialiste a maselor, prin legătura strînsă cu clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, cu întregul popor, prin poziția înaintată și exemplul personal al comuniștilor. Rezultă astfel că misiunea socială a factorului subiectiv nu poate îmbrăca forme administrative, deoarece inevitabil s-ar ajunge la substituirea de către partid a organelor de stat sau obștești, în societate ivindu-se, mai devreme sau mai tîrziu, stagnări și tensiuni nefavorabile dezvoltării ascendente a socialismului. În același timp, exercitarea de către partid a rolului său nu poate fi redusă la simpla influențare ideologică a maselor, deoarece ar prevala astfel linia dezvoltării sociale spontane, cu consecințe negative pentru progresul socialismului.

Conducerea unitară de către partid, viziunea sa de ansamblu constituie factorul care asigură prevenirea sau înlăturarea din timp a rămînerii în urmă a uneia sau alteia dintre verigile sistemului social, a dereglării complexului său mecanism. Tocmai din aceste considerente, partidul acordă o deosebită atenție conducerii științifice, elaborării politicii, a soluțiilor practice pe baza studierii temeinice a fenomenelor vieții sociale, îmbogățirii continue a cunoștințelor politice, ideologice și profesionale ale cadrelor, ale tuturor comuniștilor.

Organizarea și coordonarea de către partid a întregii activități sociale au un profund caracter științific, întrucît se desfășoară pe temelia de granit a materialismului dialectic și istoric, a concepției despre natură și societate a clasei muncitoare. Dar aplicarea învățăturii marxist-leniniste nu este un simplu act liniar, de transpunere mecanică a unui ansamblu de concepte și teze teoretice general-valabile, emise o dată pentru totdeauna. Adîncile schimbări care au loc în toate domeniile vieții sociale, afectînd economia, politica, ideologia, cultura, factorul uman însuși, constituie un proces revoluționar atotcuprinzător, care poate fi dirijat cu succes numai de o forță revoluționară prin ideile, prin structurile ei organizatorice, cum este partidul comunist. Iată de ce partidul nostru manifestă îndrăzneală creatoare, modifică metodele și tactica de muncă și luptă în funcție de cerințele vieții, adoptă măsuri care să răspundă noilor condiții, schimbărilor din societate, dezvoltării forțelor de producție, adîncirii continue a democrației socialiste. Au fost luate pe această linie măsuri care au dus la extinderea muncii și conducerii colective, la adîncirea democrației interne de partid, la apropierea și mai strînsă a conducerii de activitatea concretă a maselor, de viața social-politică. Practica socială demonstrează că tocmai măsurile luate de partidul comunist, în deplină cunoștință de cauză, pentru îmbunătățirea continuă a formelor de conducere a economiei, a întregii vieți sociale, pentru perfecționarea activității de stat, a democrației socialiste și a raporturilor dintre oameni asigură dezvoltarea ascendentă a noii orînduiri. Preocuparea neslăbită a partidului de a studia permanent viața socială, de a asigura etapă cu etapă concordanța dintre linia politică generală și cerințele dezvoltării sociale izvorăște din considerentul că viabilitatea și justețea politicii — fie că este vorba de latura ei internă, fie de cea externă — constau în realismul inițiativelor și al măsurilor, în puterea de a acționa creator pentru dezvoltarea societății, pornind de la situația concretă dată, evaluată nu static, ci în firească ei evoluție.

Desigur, în decursul activității sale partidul nu a fost ferit, într-o perioadă sau alta, într-un domeniu sau altul, de greutăți, greșeli și neajunsuri, dar ceea ce predomină întregul drum parcurs din 1921 și pînă astăzi este puterea de a găsi totdeauna în propriile rînduri suficiente forțe pentru a depăși greutățile, a asigura înfăptuirea țelului proclamat. O asemenea capacitate politică nu poate să nu fie pusă în directă legătură cu acea realitate majoră și pregnantă pe care o constituie proveniența muncitorească, experiența bogată și competența activului de cadre destoinice și devotate pe care le-a format în focul luptelor revoluționare, în procesul construcției socialiste, preocuparea pentru a asigura o compoziție socială sănătoasă a rîndurilor sale, pentru a menține mereu vie legătura cu poporul, cu masele muncitoare.

Prin victoriile obținute în transformarea revoluționară a societății și edificarea noii orînduiri, prin soluțiile practice, metodele și formele de organizare și de luptă, precum și prin concluziile noi izvorîte din condițiile concrete ale României, partidul nostru își aduce contribuția, alături de celelalte partide comuniste, la dezvoltarea și la îmbogățirea tezaurului teoretic și practic al marxism-leninismului, al luptei revoluționare mondiale, la dezvoltarea științei făuririi socialismului și comunismului.

Forța de sinteză socială, realismul politicii partidului comunist se întemeiază pe faptul că în politica sa unitară internă și externă se reflectă cerințele concrete, reale și complexe ale progresului societății socialiste. Acționînd potrivit imperativelor sociale, partidul orientează dezvoltarea societății în perspectivă, pregătește astăzi, pe baza socialismului victorios și prin munca avîntată a întregii națiuni, viitorul comunist.

Concentrîndu-și eforturile asupra dezvoltării construcției socialiste în România, partidul comunist își îndeplinește o înaltă îndatorire față de popor, achitîndu-se în același timp de o obligație esențială față de clasa muncitoare din întreaga lume, față de forțele socialismului și păcii. Numai în măsura în care fiecare partid comunist se identifică cu năzuințele poporului din care face parte și îl conduce cu succes pe calea socialismului, el își înfăptuiește rolul său istoric, național și internațional.

Realitatea social-istorică a lumii contemporane — lume în care coexistă sisteme sociale diferite, în care socialismul a devenit ireversibil mod de viață pentru popoare însumînd o treime din omenire, în care ideile socialismului capătă aderență tot mai largă — cere examinarea atentă a condițiilor concrete în necontenita lor devenire și transformare, justa apreciere a raportului general-particular în dezvoltarea socială. Desigur, procesele social-politice nu urmează întotdeauna și nici nu pot urma o evoluție rectilinie, ele avînd un caracter complex și contradictoriu, ceea ce îndeamnă la reflectarea cuprinzătoare și nuanțată a fenomenelor actuale și de perspectivă, a tendințelor generale și a momentelor specifice în dezvoltarea societății.

Adoptarea unei atitudini principiale, militante, luarea în considerare a întregului proces prin care trece societatea omenească, oferă posibilitatea unei aprecieri realiste a tabloului lumii contemporane, a direcțiilor de evoluție a acesteia.

Succesele istorice ale socialismului, creșterea influenței sale mondiale, vertiginoasa mișcare de eliberare națională, amploarea fără precedent a luptei forțelor progresiste și antiimperialiste au determinat și determină profunde transformări în procesul renașterii naționale a popoarelor. Valoarea unui asemenea factor de stimulare a progresului societății apare concludent în faptul istoric al scuturării jugului robiei coloniale de către popoare însumînd mai mult de un miliard și jumătate de oameni, care și-au creat forme proprii, naționale, de organizare politică, statală. Năzuința acestora de a fi stăpîne pe propria soartă, de a-și alege așa cum doresc și fără nici un amestec străin calea evoluției social-economice, de a-și apăra și afirma ființa națională, de a se bucura de binefacerile civilizației moderne demonstrează imensul rol al *națiunii* în evoluția societății, iar în asemenea condiții obiective ale istoriei contemporane aspirațiile pentru forme superioare de viață socială nu pot fi despărțite de aspirațiile pentru asigurarea *independenței și suveranității naționale.* Tendința de a ignora sau simplifica în mod arbitrar diversitatea condițiilor și a particularităților naționale nu poate fi decît reflexul unui mod de gîndire subiectivist, deoarece socialismul, departe de a desființa particularitățile naționale, creează pentru prima dată în istorie condiții pentru afirmarea deplină a ființei naționale a popoarelor, pentru înflorirea multilaterală a vieții lor materiale și spirituale.

Partidul Comunist Român vede în preocuparea neslăbită pentru îmbinarea armonioasă a sarcinilor naționale și internaționale o chezășie a victoriei în lupta revoluționară, în opera de construire a socialismului. Felul în care fiecare țară socialistă rezolvă problemele construirii noii orînduiri, eforturile pentru a asigura avîntul economiei și culturii, ridicarea nivelului de trai, dezvoltarea democrației au o însemnătate deosebită atît pentru țara respectivă, cît și pentru cauza generală a socialismului, reprezintă în fapt o contribuție concretă la întărirea forței materiale și a puterii de atracție a socialismului.

Există, desigur, o serie de legi general-valabile care imprimă trăsături comune țărilor care făuresc socialismul, propriu-zis procesului social-economic prin care trec acestea, legi descoperite de clasicii marxism-leninismului și constituind o parte fundamentală a teoriei și practicii revoluționare. Firește, aceste legi nu se manifestă în forme stereotipe, identice de la țară la țară, ceea ce a impus în mod obiectiv concluzia că nu există un anumit model și cu atît mai puțin unul unic al trecerii de la capitalism la socialism, al noii orînduiri ca atare. Pe acest temei nu pot fi preluate mecanic, fără discernămînt, metode și forme de organizare care au apărut și au fost valabile în alte țări, în alte condiții și perioade istorice.

De-a lungul anilor, partidul a acordat o mare atenție aprofundării teoriei marxist-leniniste; operele lui Marx, Engels, Lenin au fost și sînt editate în limba română și în limbile naționalităților conlocuitoare în tiraje de masă, studiate larg în sistemul de educație politică, atît în învățămîntul de stat cît și în întreaga activitate de propagandă și ideologică a partidului. Încă din anii ilegalității, membrii partidului, militanții săi din închisori și lagăre au făcut din studiul teoriei, din înțelegerea profundă a vieții sociale unul dintre obiectivele de frunte ale activității lor. Asimilarea organică a concepției marxist-leniniste de către membrii de partid,

de către masele largi ale poporului, aplicarea ei creatoare, potrivit realităţilor României au format, pe întreg parcursul istoriei Partidului Comunist Român (cu limitele şi neajunsurile inerente unei perioade sau alteia), linia fundamentală a întregii sale activităţi politice şi ideologice în conducerea revoluţiei şi construcţiei socialiste.

Marxism-leninismul este angajat azi în lupta sa pentru adevăr într-o vie confruntare de idei cu alte concepţii, confruntare ce se desfăşoară ca parte integrantă a luptei ideologice contemporane şi reclamă atitudine principială, partinitate. Aceasta oferă posibilitatea unei aprecieri realiste, nuanţate a lumii contemporane, a diverselor soluţii teoretice şi practice, a locului şi a rolului marxismului în lupta ideologică din zilele noastre. Însăşi concepţia marxistă s-a dezvoltat şi se dezvoltă prin confruntarea şi dialogul continuu cu diversele orientări şi concepţii nemarxiste, afirmîndu-şi prestigiul şi superioritatea în dezbaterea şi soluţionarea unor probleme esenţiale ale vieţii sociale, ştiinţei şi culturii. Dialogul cu gîndirea filozofică şi ideologică actuală nu poate fi confundat cu atitudinea concesivă, tolerantă faţă de ideologia burgheză; el cere combaterea argumentată a idealismului şi iraţionalismului, spirit ofensiv împotriva ideologiei străine, a oricăror concepţii retrograde.

În actuala etapă s-a ajuns să fie îndeobşte recunoscut că n-ar putea exista prerogative sau monopolul unui partid sau al altuia, al unei personalităţi sau al alteia în ce priveşte calea îmbogăţirii teoriei. În afara vieţii, a realităţii însăşi, care cere întotdeauna verificare atentă, nepărtinitoare, pe perioade istorice lungi, precum şi evitarea oricărei absolutizări, nu există şi nu poate exista o anume „instanţă" care să stabilească de la sine şi infailibil justeţea unei noi ipoteze, temeinicia unei noi idei.

Conducîndu-se după principiile marxism-leninismului, ţinînd seama de condiţiile naţionale concrete şi elaborînd pe aceste baze şi în mod independent politica sa, fiecare partid stabileşte direcţiile, formele şi metodele de luptă, alege în funcţie de împrejurări căile înfăptuirii revoluţiei socialiste, ale construirii noii orînduiri, ale dezvoltării ascendente a acesteia. Făurirea cu succes a socialismului şi comunismului în fiecare ţară apare ca o îmbinare unitară a cerinţelor vitale ale fiecărui popor cu necesităţile progresului omenirii în ansamblu. Şi, din această perspectivă, activitatea intensă, stăruitoare şi eficientă a clasei muncitoare, a fiecărui partid comunist pentru progresul propriei sale naţiuni constituie parte integrantă, organică a îndeplinirii obligaţiei internaţionaliste de a acţiona pentru victoria forţelor înaintate ale omenirii, de a extinde raza de influenţă a ideilor socialismului.

Cum între politica internă şi externă a partidului şi a statului nostru există o strînsă legătură, apare evident de ce amplul proces de înaintare pe calea socialismului, vertiginoasa dezvoltare social-economică a ţării sînt permanent însoţite de caracterul creator şi dinamismul politicii externe. Liniile fundamentale ale acestei politici relevă ca element central consecvenţa orientării spre dezvoltarea prieteniei, alianţei frăţeşti şi colaborării multilaterale cu toate ţările socialiste, pe baza luării în considerare a factorilor obiectivi şi permanenţi de unitate : coeziunea de orînduire, de ideologie, de interese majore şi ţeluri finale. România socialistă intensifică relaţiile politice, colaborarea şi cooperarea economică, tehnică şi cultural-ştiinţifică, dezvoltă contactele bi- şi multilaterale cu toate

celelalte țări socialiste pe baza principiilor marxism-leninismului și internaționalismului proletar, ale independenței și suveranității naționale, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc și întrajutorării tovărășești.

În același timp, România acordă o deosebită atenție dezvoltării relațiilor cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială, acționează în spiritul coexistenței pașnice nu prin prisma unei concepții statice, pasive, care ar reduce coexistența la simpla prezență istorică simultană a unor state sau sisteme de state între care să persiste relații „înghețate" și implicit o perpetuă izolare. Dimpotrivă, ceea ce caracterizează politica externă a României este intensificarea și multiplicarea legăturilor, a contactelor cu toate statele, indiferent de orînduire, mărime sau forță corespunzător imperativelor epocii contemporane, care cer existența unui circuit neîntrerupt de bunuri materiale, de idei și cuceriri spirituale progresiste ca premisă obiectivă a încrederii între state, a normalizării climatului politic internațional. Acestei direcții i se subscriu toate acțiunile și inițiativele țării noastre pe arena mondială, desfășurate pe temeiul principiilor independenței și suveranității naționale, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc, respectării dreptului fiecărui popor de a-și hotărî de sine stătător destinele.

În spiritul internaționalismului proletar, care i-a caracterizat viața și lupta încă de la crearea sa cu o jumătate de secol în urmă, partidul nostru intensifică relațiile de solidaritate, colaborare și prietenie cu toate partidele comuniste și muncitorești, își aduce contribuția la refacerea și la întărirea unității și coeziunii mișcării comuniste și muncitorești pe baza marxism-leninismului și internaționalismului proletar, a respectării independenței fiecărui partid, a dreptului său de a-și elabora de sine stătător politica internă și externă, strategia și tactica revoluționară, formele de organizare și de conducere. El dezvoltă necontenit legături cu organizațiile democratice și progresiste, antiimperialiste, cu popoarele care luptă împotriva colonialismului și neocolonialismului, pentru libertate socială și națională, militează cu toată energia pentru întărirea unității și solidarității frontului antiimperialist.

În lumea contemporană, o lume în care cursul progresului social urmează o linie ascendentă, factorul dinamizator îl constituie acțiunea socială concretă, bazată pe spiritul înnoitor, pe abordarea creatoare a problemelor, pe fermitatea țelurilor. Călăuzit de politica marxist-leninistă a partidului său comunist, poporul român înfăptuiește un amplu program menit să-i îmbogățească viața materială și spirituală, să aducă noi și substanțiale contribuții la cauza socialismului, a păcii și a libertății popoarelor.

Rezumînd considerațiile de față, este de relevat multitudinea problemelor la care partidul nostru și-a adus contribuția de gîndire originală, spiritul profund creator în care a răspuns și răspunde cerințelor dezvoltării sociale. Pe această linie se înscriu pregătirea și desfășurarea insurecției armate din august 1944, tactica și strategia desfășurării revoluției populare, făurirea și dezvoltarea bazei tehnice-materiale a socialismului, perfecționarea democrației socialiste și a activității statului în con-

diţiile modificărilor calitative din structura socială a societăţii, concluziile privind locul şi rolul naţiunii socialiste în progresul noii orînduiri şi în general al naţiunii în lumea contemporană, problemele legate de organizarea sistemului mondial socialist, de dezvoltarea mişcării comuniste internaţionale şi cristalizarea normelor de bază ale relaţiilor dintre ţările socialiste, dintre partidele comuniste şi muncitoreşti.

Călit şi maturizat în decursul unei activităţi de o jumătate de secol, partidul nostru rezolvă problemele complexe ale construcţiei socialiste aplicînd în mod creator principiile fundamentale ale marxism-leninismului la condiţiile concrete ale României, conştient că tăria sa şi, implicit, gradul de realism al politicii sale, forţa ei de neînvins rezidă în legăturile strînse cu oamenii muncii, în capacitatea de analiză a problemelor înaintării pe calea socialismului.

PERFECȚIONAREA CONDUCERII SOCIALE ȘI PROCESUL DECIZIONAL

DE

OVIDIU TRĂSNEA

1. Este un adevăr elementar că o societate nouă nu se naște dintr-o dată și, mai ales, într-o formă desăvîrșită. Supunîndu-se legilor universale ale dialecticii dezvoltării sociale, societatea socialistă reprezintă un organism care se făurește și se împlinește într-un îndelung proces evolutiv. Dezvoltarea societății socialiste în lumina unei table de valori proprii, izvorîte din cerințele progresului istoric în epoca contemporană și confruntate cu ele reprezintă potențarea și materializarea graduală a avantajelor sale în toate sferele vieții sociale, avantaje care există ca posibilități în însăși natura orînduirii. Transformarea acestor posibilități în realitate depinde de perfecționarea continuă a conducerii societății, orientată de concluziile științei.

Conceptul însuși de *perfecționare* exprimă comunicația vitală care trebuie asigurată între realitatea socială concretă — practica vieții sociale în dinamica căreia apar mereu cerințe, fenomene, fapte, inițiative, forme de activitate noi — și principiile și metodele științifice de organizare și de conducere. Perfecționarea presupune inițiativă în valorificarea rațională, gradual optimizată a posibilităților de dezvoltare latente, investigate și descoperite, eficiență maximă în toate tipurile de activitate social-umană. De aici creșterea considerabilă a rolului științei în general, al științelor sociale și politice în special, în investigarea fenomenelor și proceselor sociale noi, în descoperirea căilor eficiente de perfecționare a activităților și relațiilor sociale.

Este o caracteristică majoră a epocii noastre intruziunea tot mai puternică a științei în toate sferele vieții sociale; în acest proces, ea și-a făurit și o nouă strategie, menită s-o facă aptă de a căuta și a găsi soluții multiplelor probleme sociale. Ea trebuie să fie în măsură să depisteze la timp problemele înainte ca ele să se agraveze; să formuleze soluții de rezolvare a problemelor depistate, să urmărească în desfășurarea ei activitatea practică de soluționare, formulînd corectivele care se impun. Imperativul epocii noastre impune, cum sesiza încă Lenin, ca „știința... să de-

Rev. filoz., 18, 4, p. 395–404, București, 1971

vină într-adevăr şi pe de-a-ntregul un element component al vieţii de toate zilele" [1].

A conduce înseamnă în primul rînd a cunoaşte. Orice proces de conducere (şi, implicit, orice decizie politică, ca element esenţial, definitoriu al actului de conducere politică) implică un moment teoretic şi unul operaţional. De aici necesitatea efortului ştiinţific orientat atît în direcţia dezvoltării ştiinţei politice, a teoriei cu valenţe explicative şi predictive, cît şi în direcţia calculului operaţional, al cercetării aplicative, praxiologice prin dezvoltarea ştiinţei conducerii.

Într-adevăr, eficienţa oricărui act de conducere este determinată în primă etapă de măsura în care el răspunde unei necesităţi reale, oferă soluţii cerute stringent de viaţă, acţionează asupra factorilor care condiţionează mersul înainte. Or, aceasta nu se poate realiza decît pe baza studierii şi cunoaşterii obiective a realităţii sub toate aspectele şi laturile sale, atît pozitive, cît şi negative, sub raportul consecinţelor reale şi posibile pe care le generează fiecare fenomen. Viaţa trebuie cunoscută în toată complexitatea ei contradictorie, în dinamica ei, pentru a putea avea o imagine exactă, ştiinţifică, asupra fenomenelor şi tendinţelor ce caracterizează stadiul în care se găseşte la un moment dat dezvoltarea societăţii, pentru a fixa etapa respectivă şi modul corespunzător de acţionare.

Dezvoltarea teoriei sociale şi politice este necesară cu deosebire în orientarea ştiinţifică a obiectivelor, în întemeierea ştiinţifică a opţiunilor fundamentale, directoare, iar stimularea cercetării aplicative, operaţionale pentru elaborarea mijloacelor, metodelor celor mai eficiente în optimizarea acţiunii de conducere, pentru corelarea scopurilor şi mijloacelor, pentru „obiectivarea" motivaţiilor deciziei.

★

În literatura occidentală de specialitate se pot distinge, într-o clasificare operată de J. Habermas, trei modele contemporane ale raporturilor dintre ştiinţă şi politică sau, altfel spus, ale scientizării acţiunii de conducere: modelul tehnocratic, modelul decizionist (sau „informaţional") şi cel pragmatist [2]. Fără a insista aici asupra lor, menţionăm doar că nici unul dintre ele nu s-a realizat ca atare pînă acum şi că toate sînt afectate în esenţa lor de particularităţile capitalismului monopolist de stat. În acelaşi timp, ele au un caracter unilateral, desconsiderînd în grade diferite exigenţele democratice şi umaniste. Mai mult chiar, modelul tehnocratic alimentează, pe de o parte, ideea unei pretinse imcompatibilităţi, indiferent de sistemul social, între democraţie şi utilizarea efectivă şi eficace a ştiinţei (şi tehnicii) în procesul conducerii şi organizării sociale, iar pe de altă parte aceea a depolitizării inevitabile (prin tehnicizare) a acţiunii de conducere socială şi în special a procesului decizional. Tehnocratismul tinde să se prezinte ca o alternativă necesară atît a capitalismului, cît şi a socialismului.

Caracterul inconsistent şi politic-diversionist al unor astfel de pretenţii a fost surprins şi subliniat chiar şi de analişti occidentali ai curentului

---

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 45, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 413.
[2] Cf. Klaus Lompe, *Wissenschaftliche Beratung der Politik*, Göttingen, Verlag Otto Schwartz, 1966, cap. III — V.

tehnocratic. „Ideea că revoluţia tehnicistă face să devină inutile planurile de modificare a structurilor sociale şi de redistribuire a puterii între grupurile umane — arăta Jean Meynaud — este, în fond, una dintre componentele tezei declinului ideologiilor. Teza despre suprimarea conflictelor sociale prin progresele tehnice constituie una dintre cele mai mari erori — este în interesul păturilor superioare, riscă să alimenteze convingerea despre inutilitatea luptei politice şi, pe această cale, să consolideze privilegiile posedanţilor" [3].

De altfel, chiar unii dintre tehnocraţi s-au văzut nevoiţi să bată în retragere. Este semnificativ, socotim, exemplul lui François Bloch-Lainé. Dacă în trecut el era adeptul fervent al unei „societăţi tehnocratice", în ultimii ani şi-a amendat concepţiile, postulînd că societatea „perfectă" a viitorului „va fi aceea a tehnocraţiei, temperată de democraţie" [4].

2. Mutaţiile rapide şi profunde proprii procesului istoric contemporan şi perspectivele dezvoltării, datele noi introduse de revoluţia ştiinţifică-tehnică cu implicaţiile şi consecinţele sale multiple, condiţiile generate de noul stadiu al dezvoltării socialiste a ţării noastre reclamă o adaptare continuă a metodelor conducerii societăţii, înnoirea lor permanentă în concordanţă cu procesul cunoaşterii şi cu cerinţele generate de dinamica vieţii sociale.

Procesele de conducere socială prezintă, firește, unele note comune, izvorîte din natura lor şi din specificul stadiului contemporan, dar ele depind, *în esenţă*, de natura sistemului social şi politic, de natura relaţiilor sociale şi de modul specific în care aceste relaţii se concretizează într-o anumită ţară, într-un anumit moment al dezvoltării ei istorice. De aici nevoia abordării perfecţionării conducerii pornind a) de la datele comune, b) de la cele proprii naturii sistemului politic, ca şi c) de la cele specific-naţionale (însăşi decizia politică trebuie să încorporeze această unitate dialectică a generalului, particularului şi singularului). În consecinţă, şi efortul ştiinţific este călăuzit la noi în direcţii corespunzătoare. Esenţial este faptul că cercetarea este orientată spre găsirea celor mai adecvate modalităţi de organizare şi de conducere a vieţii sociale, spre promovarea măsurilor izvorîte din continua explorare a realităţilor proprii şi a particularităţilor istorice naţionale, din studierea şi folosirea creatoare a experienţei altora, a celor mai avansate cuceriri ale gîndirii şi practicii sociale.

În actuala etapă a dezvoltării României, perfecţionarea continuă a metodelor de conducere la toate nivelele, sporirea eficienţei activităţii de conducere, aşezarea acestei activităţi pe baze cît mai raţionale şi cît mai riguros fundamentate ştiinţific reprezintă factori hotărîtori în *făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate*. Acesta este sensul procesului de perfecţionare a sistemului social şi, implicit, *obiectivul* fundamental al conducerii, precum şi *criteriul esenţial* al eficacităţii acesteia. De aici şi efortul de aprofundare, sintetizare şi sistematizare a cunoştinţelor, de constituire a unei teorii unitare privind conducerea societăţii socialiste în ansamblul ei, care caracterizează activitatea de cercetare în ţara noastră. Acest obiectiv a fost formulat cu deplină claritate de secretarul general al Partidului

---

[3] Jean Meynaud, *La technocratie. Mythe ou réalité*? Paris, 1964, p. 286.

[4] François Bloch-Lainé, *L'utopie constructive*, în „Esprit", an. 34 (1966), nr. 2, p. 211—212.

Comunist Român: „În etapa actuală devine o necesitate imperioasă ridicarea nivelului conducerii operei de făurire a noii orînduiri sociale. Azi conducerea construcției socialiste devine una din științele de importanță hotărîtoare pentru progresul social multilateral" [5].

3. Conducerea științifică a societății în condițiile socialismului implică în mod necesar ca poporul să înțeleagă conținutul actului de conducere, substanța deciziei și să poată participa în cunoștință de cauză la elaborarea și înfăptuirea sa; altfel spus, ea este orientată spre satisfacerea crescîndă a necesității de a se asigura participarea activă a membrilor societății la rezolvarea problemelor care afectează pe fiecare în parte și colectivitatea în întregul ei. Democrația socialistă apare în această lumină nu numai ca o condiție vitală a dezvoltării ascendente a societății, ci și ca unul dintre mijloacele esențiale pentru ridicarea eficienței activității de conducere socială, de elaborare și adoptare a deciziilor, de exercitare a controlului asupra îndeplinirii lor. Acesta este sensul și conținutul concret al măsurilor inițiate, pe linia dezvoltării democratice a sistemului social și politic din România, de Congresul al IX-lea (1965), Conferința națională (1967) și Congresul al X-lea (1969) ale P. C. R. În cele ce urmează vom prezenta cîteva aspecte care ilustrează această tendință în procesul adoptării deciziilor [6].

Concepția noastră, refuză, așadar, soluția tehnocratică [7]. Valorificarea într-un ritm rapid a cuceririlor revoluției științifice-tehnice în domeniul creșterii economice, ca și în acela al perfecționării planificării, organizării și conducerii economiei, a întregii vieți sociale, este posibilă și necesară în strînsă unitate cu lărgirea și dezvoltarea continuă a democrației socialiste[8].

În zilele noastre, orice sistem politic este tot mai mult confruntat nu numai cu cerințele eficienței tehnice-economice și ale operativității, ci și cu

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntarea la adunarea festivă consacrată centenarului nașterii lui Vladimir Ilici Lenin*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 798.

[6] Am ales din problematica largă a procesului conducerii sociale, aspectul decizional, datorită importanței sale decisive. Însuși fundamentul puterii politice poate fi definit sub acest aspect ca funcție socială constînd în exercițiul capacității de decizie pentru ansamblul comunității (deci funcția de a decide pentru întreaga societate). Pe de altă parte, cercetarea științifică, în consens cu însăși evoluția obiectivă a societății contemporane, a pus în evidență un fapt fundamental: există o legătură dialectică, determinată în manifestarea ei concretă de factorul sistem social, între *substanța* deciziei (deci calitatea ei) și mecanismul sau procesul de *elaborare* și *adoptare* a acesteia.

[7] Dincolo de viciul de fond al doctrinei, care stabilește eronat o corespondență directă între tehnică și suprastructurile politice, pentru noi tehnocrația reprezintă o nouă variantă a guvernămîntului totalitar, invocată de astă dată în numele unei fatalități științifice-tehnice. Privită însă chiar din punctul de vedere al ciberneticii și teoriei informației, de care prea adesea se prevalează, tehnocrația apare ca un tip de guvernămînt tehnicește necorespunzător. Pentru că un sistem de guvernămînt autoritar, rigid, refuză să ia în considerație posibilitatea unei retroinformații, a unei autocorectări a traiectoriei sale decizionale; fiind lipsit de suplețe, de adaptabilitate, el devine și sub raport tehnic-organizatoric și operațional insuficient, pe lîngă faptul că, principial, reprezintă, cum arătam, o soluție antidemocratică și deci inacceptabilă.

[8] În măsura în care semnificația cea mai profundă a revoluției științifice-tehnice stă în transformarea omului în stăpîn al propriului destin, ea coincide cu sensul originar și cu finalitatea orînduirii socialiste.

acelea implicate în valorile democraţiei. În perspectiva acestei conjugări, în societatea noastră se tinde consecvent ca acţiunea politică, de conducere să fie astfel orientată, încît, încorporînd informaţia adecvată (şi în primul rînd valorile ştiinţei), operaţionalitatea şi eficienţa, ea să satisfacă în acelaşi timp criteriile de valoare ale democratismului socialist. Orice act *politic* este opţiune care angajează în ultimă instanţă destinul comunităţii socialiste, al naţiunii, şi tocmai de aceea el trebuie să aibă în vedere decizia *optimă* atît sub raportul eficienţei, cît şi sub acela al concordanţei cu valorile şi mecanismele proprii democratismului socialist. Acestea sînt *coordonatele esenţiale* pe care se înscrie perfecţionarea procesului decizional în România socialistă, coordonate care se află într-o unitate dialectică.

Desigur, ideea (lansată încă de doctrinarii clasici, în favoarea guvernămîntului democratic) că acolo unde hotărăşte majoritatea nu pot interveni decizii „rele", pentru că poporul nu s-ar putea hotărî să se autodezavantajeze, nu mai poate fi astăzi preluată ca atare. Complexitatea societăţii moderne presupune intervenţia conştientă, ştiinţifică în conducerea socială, fundamentarea ştiinţifică a elaborării deciziilor, le impune acestora noi exigenţe operaţionale. Astfel, în momentul de faţă, şi cu atît mai mult în perspectivă, decizia politică trebuie să satisfacă concomitent exigenţe ştiinţifice, tehnic-operaţionale şi axiologice (ţinînd de valorile politice şi morale promovate de sistemul politic). Desigur, acest lucru nu este uşor de realizat în fiecare caz în parte. Considerăm însă că în această privinţă sistemul socialist poate valorifica unele avantaje reale ce-i aparţin.

Astfel, dacă într-o societate caracterizată prin antagonisme sociale şi politice, prin contradicţii în planul intereselor sociale, decizia este — la nivelul organului legislativ suprem —, de regulă, determinată mai mult de „situaţia forţelor care se confruntă decît de calitatea intrinsecă a argumentelor prezentate" [9], societatea socialistă, caracterizată printr-o structură socială relativ omogenă (neantagonistă) şi prin interese-sociale fundamentale comune, ca rezultat al socializării proprietăţii asupra mijloacelor de producţie, beneficiază de o situaţie *obiectivă* mai propice investirii actului decizional cu rigoarea ştiinţei şi a încorporării de către acesta a valenţelor operaţionale şi axiologice.

În acelaşi timp, sistemul nostru politic socialist îmbină în măsură crescîndă în cursul evoluţiei sale democraţia reprezentativă cu forme ale democraţiei directe, care facilitează comunicaţia informaţiei în ambele sensuri, un dialog real şi constant între cei care conduc şi cei care i-au investit să conducă. Acest proces a devenit tot mai amplu pe măsura ridicării generale a nivelului de instrucţie, de cultură generală şi profesională, pe de o parte, de cultură politică şi civică, pe de altă parte, al maselor, urmărită cu tenacitate şi consecvenţă în tot cursul construcţiei socialiste.

Trebuie de asemenea subliniat că ameliorarea substanţei şi eficienţei sociale a deciziilor a fost servită de preocuparea novatoare deosebit de activă din ultimii ani pentru perfecţionarea continuă a tuturor compartimentelor mecanismului economic, social şi politic, pentru punerea sistematică de acord a formelor şi a metodelor de organizare şi de conducere cu

[9] Georges Burdeau, *Traité de Science Politique*, ed. a 2-a, t. I, Paris, 1966, p. 605.

realităţile în permanenţă modificare, de preocuparea perfecţionării continue a muncii organelor de stat : Marea Adunare Naţională, Consiliul de Stat, Consiliul de Miniştri, ministerele, organele locale, ca şi de îmbunătăţirea metodelor de conducere şi de îndrumare de către partid la toate nivelele a activităţii economice, sociale, politice, de stat şi obşteşti. Dificultăţile din trecut (împotriva inerţiei cărora mai avem încă de luptat în practica economică şi administrativă), generate de un centralism excesiv care încălca spaţiul de libera iniţiativă necesar elaborării unor decizii optime, adecvate, de un paralelism adesea parazitar care menţinea la un nivel păgubitor volumul aparatului de stat, de imperfecţiunea unor mecanisme politice şi administrative care frîna dezvoltarea procesului democratic, au pus în evidenţă necesitatea adecvării operative a structurilor şi formelor de organizare, a stilului şi metodelor de muncă la cerinţele dezvoltării social-economice şi politice. Măsurile adoptate tind să asigure ca deciziile să fie luate acolo unde este întrunită suma informaţiilor şi a competenţelor necesare, în aşa fel încît iniţiativa creatoare să găsească un larg teren de afirmare.

4. Mijloacele şi căile de realizare a coordonatelor menţionate sînt în acelaşi timp şi metode de perfecţionare a procesului decizional în ambele sensuri pe care aceste coordonate le implică.

A. Astfel, asimilarea şi aplicarea ştiinţei în procesul decizional (în etapele diagnozei, prognozei şi în cea a adoptării propriu-zise a deciziei, deci a opţiunii), ca şi investirea deciziei cu valenţe operaţionale, se realizează, în principal, prin următoarele căi :

— existenţa şi funcţionarea comisiilor de specialişti pe lîngă organele centrale şi locale de partid şi de stat (în cadrul Comitetului Central al Partidului Comunist Român, ca şi în acela al comitetelor judeţene şi municipale funcţionează comisii pe ramuri de specialitate ; în cadrul Marii Adunări Naţionale lucrează comisii permanente, şi pot fi create şi comisii temporare, care includ cu precădere deputaţii specialişti în domeniul respectiv, dar care pot solicita şi specialişti din afara parlamentului ; situaţia este analogă în cazul consiliilor populare ; din colegiile ministerelor — organe colective de decizie — fac parte specialişti reputaţi din cadrul ministerelor sau din afara acestora) ;

— existenţa unităţilor sau serviciilor de cercetare (operaţională şi prospectivă) pe lîngă organele de sinteză şi planificare, în cadrul ministerelor, al unor instituţii centrale şi al marilor întreprinderi ;

— a fost creată Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, care coordonează activitatea a numeroase unităţi specializate de cercetare în vederea investigării fenomenelor şi proceselor sociale, pentru a oferi concluzii teoretice şi operaţionale care să poată fi folosite în elaborarea deciziilor politice ;

— prin dezbaterea preliminară a unor măsuri sau acte normative cu specialiştii domeniilor cărora li se adresează ;

— prin consultarea specialiştilor de înaltă calificare şi a oamenilor de ştiinţă, reglementată prin lege pentru toate nivelele de decizie ;

— prin exigenţele de pregătire ştiinţifică-profesională şi politică-operaţională impuse înseşi cadrelor de decizie din aparatul de partid, de stat şi obştesc, prin criteriile de recrutare, promovare şi schimbare a cadrelor.

În promovarea acestor mijloace s-a pornit de la faptul că conducerea unor procese şi fenomene tot mai complexe, elaborarea unor decizii cu con-

secinţe pozitive previzibile reclamă — în condiţiile amplificării şi diversificării intense şi rapide a informaţiei — o viziune multilaterală, o competenţă posibil de obţinut numai prin reunirea unor persoane cu înaltă pregătire de specialitate şi bogată experienţă. Numai în felul acesta exigenţele crescînde faţă de calitatea şi eficacitatea deciziilor adoptate la cele mai diferite nivele de conducere a vieţii sociale pot fi satisfăcute.

B. O preocupare deosebită, care s-a afirmat cu intensitate crescîndă după Congresul al IX-lea al P. C. R., este asigurarea participării maselor la dezbaterea şi adoptarea deciziilor de interes general; de aici o serie de măsuri practice de instituţionalizare a unor modalităţi de participare cetăţenească la activitatea de conducere în cele mai importante compartimente ale vieţii sociale, la stabilirea principalelor direcţii de orientare asupra cărora se decide la nivel central sau local.

În această ordine de idei se impun atenţiei anumite forme, care au căpătat întîi consacrare în activitatea politică şi organizatorică a Partidului Comunist Român, conferind acestei activităţi un caracter de remarcabilă originalitate şi de iniţiativă creatoare şi care au fost treptat extinse şi în practica organelor de stat şi a organizaţiilor obşteşti. Una dintre aceste forme este dezbaterea în mase a proiectelor principalelor decizii, cuprinzînd linii directive, obiective fundamentale, măsuri şi acţiuni care se impun în anumite domenii. Începînd cu proiectul Constituţiei, tezele Congresului partidului, planurile de stat şi pînă la proiectele de coduri de acte normative, de legi privind organizarea unor domenii importante ale activităţii de stat etc.[10], dezbaterea este asigurată şi stimulată. Ea are loc în adunări cetăţeneşti, în adunări ale organizaţiilor de partid şi obşteşti, în întreprinderi, cooperative agricole de producţie etc. Unele proiecte, cum sînt variantele planului de stat, sînt dezbătute la toate nivelele : de la secţia de întreprindere sau întreprindere la combinat, centrală industrială, minister, cu o largă participare. La aceste dezbateri, un rol tot mai activ îl au mass-media, cu deosebire presa, radioul, televiziunea. Într-un asemenea cadru se fac numeroase observaţii, critici şi sugestii, menite să perfecţioneze respectivele proiecte, dar şi să ducă la îmbunătăţirea activităţii de stat în general.

S-a statornicit de asemenea practica consfătuirilor periodice pe ramuri mari de activitate : economice, profesional-ştiinţifice şi de creaţie.

Datorită acestor modalităţi de activizare a opiniei publice, factorul legislativ, toţi factorii de decizie au posibilitatea să opteze pe baza unui număr sporit de sugestii, observaţii şi variante de soluţii. Rodnicia acestor forme de antrenare a maselor la procesul decizional se afirmă şi în faptul că foarte adesea se relevă atît resurse neprevăzute iniţial, cît şi noi posibilităţi de îndeplinire a obiectivelor propuse. Potrivit reglementărilor existente, dezbaterea prealabilă a orientărilor şi deciziilor fundamentale în anumite probleme şi domenii are în ţara noastră un caracter obligatoriu.

Deosebit de semnificativ şi de fertil totodată este dialogul direct stabilit între conducerea de partid şi de stat şi cadrele locale, oamenii

---

[10] De pildă, cu ocazia dezbaterii publice a proiectului de lege de organizare şi funcţionare a consiliilor populare în 1968, s-au pronunţat peste 26 000 de cetăţeni, înregistrîndu-se peste 8 000 de propuneri şi sugestii. Acestea au fost discutate în comisii permanente ale Marii Adunări Naţionale şi sintetizate în proiectul propus spre dezbatere forului legislativ suprem.

muncii din întreprinderi, cooperative agricole de producție, instituții și unități de cercetare.

Trebuie de asemenea menționat că *consultarea*, ca metodă permanentă de perfecționare democratică a procesului decizional, nu se adresează numai cercurilor de specialiști, ci sferei largi a opiniei publice. Consultarea opiniei publice este practicată de la deciziile în probleme cu caracter local și limitat, la nivele parțiale și pînă la nivelul social global, la marile probleme de directivă în politica internă și externă ce incumbă conducerii partidului și statului.

C. Un important mijloc de perfecționare democratică a activității decizionale îl reprezintă participarea maselor la conducerea treburilor publice prin *organizațiile obștești* (uniuni sau asociații libere — grupuri de adeziune — ale oamenilor muncii dintr-un anumit sector de activitate sau determinate de comunitatea de interese specifice). Activitatea lor liberă în direcția realizării sarcinilor lor specifice și sprijinirea lor materială și de altă natură de către stat este garantată prin Constituție.

Participarea lor la actul decizional se realizează atît prin formele de dezbatere și de consultare menționate, cît și prin prezența reprezentanților lor în organele de decizie la nivel central și local, avînd posibilitatea să participe direct la elaborarea măsurilor privind categoriile sociale pe care le reprezintă. Sindicatele, cooperația agricolă de producție, organizația de tineret sînt reprezentate în Consiliul de Miniștri; reprezentanții lor sînt membri de drept ai guvernului și, ca atare, nu pot fi revocați de organul suprem al puterii de stat care are prerogativa de a numi și revoca guvernul. De asemenea în legile de organizare ale ministerelor și consiliilor populare se prevede participarea delegaților organizațiilor obștești, expresie a împletirii elementului statal și a celui obștesc în sistemul nostru democratic.

În ultimii ani a avut loc o perfecționare a structurii și funcționalității organizațiilor obștești, urmărindu-se adîncirea bazelor democratice ale organizării lor interne, creșterea eficienței muncii lor, a participării lor la activitatea de conducere politică și înlăturarea unor paralelisme jenante dintre activitatea de stat și obștească. Un rol deosebit l-a avut crearea în 1968 a Frontului Unității Socialiste, ca organism politic reprezentativ (include toate organizațiile obștești ale oamenilor muncii români și ai naționalităților conlocuitoare) cu activitate permanentă, care oferă un nou cadru organizatoric pentru participarea tot mai activă a cetățenilor la viața politică a țării, la dezbaterea, adoptarea și executarea deciziilor în probleme de interes general. S-a statornicit ca principalele măsuri să fie dezbătute și în Consiliul național al F. U. S., înainte de a deveni proiecte legislative.

D. Dezvoltarea sistemului politic al societății noastre și complexitatea sporită a sarcinilor cu care este confruntat au pus în lumină insuficiența conducerii unipersonale la diferite nivele, atît sub raportul eficienței sociale, cît și sub acela al perfecționării mecanismelor democratice. Soluția adoptată — rod a numeroase și îndelungi studii — a fost *instituționalizarea și generalizarea principiului muncii și conducerii colective* în aparatul de partid, de stat, economic și obștesc. Ea este în măsură să îmbine cu supleție aportul competenței, al specialiștilor de înaltă calificare cu dezvoltarea tot mai largă a liberei inițiative a maselor, sporind ponderea participării acestora la conducerea vieții de stat, economice și culturale. Corelativul conducerii colective este

principiul răspunderii personale a tuturor cadrelor de conducere pentru activitatea lor şi a organelor colegiale din care fac parte.

Generalizarea conducerii colective la toate nivelele şi-a confirmat valenţele de optimizare a procesului decizional nu numai în domeniul propriu-zis politic, ci şi în cel economic, domeniu social, cum se ştie, de mare sensibilitate. În această direcţie este notabilă în primul rînd crearea *comitetelor de direcţie* din unităţile economice, din care fac parte cadrele de conducere, reprezentantul sindicatului şi un număr de reprezentanţi aleşi direct de adunările salariaţilor. Ele sînt organe deliberative, care iau decizii cu privire la conducerea şi la organizarea activităţii tehnice, economice şi sociale a întreprinderilor. S-a instituit, de asemenea, ca for al democraţiei economice *adunarea generală a salariaţilor* ca formă instituţională care exercită controlul asupra comitetelor de direcţie; drepturile lor constau nu numai în a dezbate diferite probleme privind conducerea şi organizarea întreprinderii, ci şi de a lua decizii, nu numai în a face aprecieri, dar şi în a lua sau recomanda hotărîri. În unităţile cu statut de centrală s-au instituţionalizat ca formă de conducere colectivă *consiliile de administraţie*, al căror caracter de masă se reflectă atît în componenţă, cît şi în forma şi metodele de conducere. În ministere şi în celelalte organe centrale ale administraţiei de stat, conducerea colectivă se realizează prin *colegii*, ca foruri deliberative în problemele generale ale activităţii lor. Se poate aprecia că introducerea sistemului colegial în conducerea ministerelor şi a celorlalte organe centrale ale administraţiei de stat, obligativitatea dezbaterii şi luării deciziei în organul colectiv de conducere sînt forme democratice prin care se asigură o conducere mai competentă, o eficienţă mai înaltă a deciziilor, un control efectiv asupra activităţii persoanelor cu munci de răspundere, în speţă a miniştrilor şi adjuncţilor lor.

Generalizarea instituţionalizării muncii şi conducerii colective reprezintă, aşadar, în lumina experienţei noastre *o modalitate sui-generis de a asigura competenţa în activitatea decizională prin forme şi proceduri democratice, de a realiza în decizie sinteza aportului ştiinţei cu iniţiativa creatoare a maselor*. Desigur, realizarea consecventă a acestor măsuri în spiritul democratic în care au fost concepute presupune lupta pentru învingerea inerţiei care întîrzie mersul înainte în înfăptuirea practică a acestora, pentru înlăturarea piedicilor care se nasc din rezistenţa vechilor concepţii şi a mentalităţii unora care au exercitat funcţii în condiţiile centralismului excesiv.

În genere, adecvarea şi perfecţionarea structurilor (a instituţiilor şi a formelor organizatorice) la cerinţele realităţii în schimbare sînt condiţii necesare, dar nu şi suficiente pentru perfecţionarea mecanismului social, a conducerii sociale. Acest proces trebuie întovărăşit de promovarea consecventă a unui stil de activitate adecvat, de metode de muncă corespunzătoare. Pentru că tocmai această activitate a oamenilor, a conducătorilor la diferite nivele reprezintă conţinutul viu al oricărei structuri sociale, al oricărei instituţii sau organizaţii. În absenţa unui stil de muncă adecvat, perfecţionarea structurilor este expusă la viciere prin formalism, la a rămîne un act formal, socialmente ineficace.

Pătrunderea stilului ştiinţific în unitate cu democratismul în pregătirea, elaborarea şi adoptarea deciziilor este evidenţiată şi de *experimentarea* prealabilă a unor măsuri cu caracter mai complex şi care afectează ne-

mijlocit viaţa oamenilor muncii, creîndu-se posibilitatea *verificării* nemijlocite şi, în funcţie de rezultatele acesteia, *a corectării* insuficienţelor *înainte* de legiferare. Aşa s-a procedat, de pildă, în introducerea noului sistem de salarizare, ca şi cu o serie de măsuri privind conducerea şi organizarea economică.

Aplicarea concretă a centralismului democratic şi a principiului conducerii colective duce în mod firesc la creşterea continuă a atribuţiilor şi autonomiei funcţionale a organelor de conducere din unităţile de bază şi locale în luarea deciziilor în tot mai numeroase probleme care privesc buna desfăşurare a activităţii lor, ca şi a participării lor la elaborarea deciziilor organelor centrale.

Ea a condus la crearea unui sistem social-politic mai ramificat, înmulţind factorii şi centrele de decizie şi realizînd astfel o organizare capabilă de mai multă supleţe, de adecvare operativă la exigenţele complexe, de ordin operaţional şi social-uman, democratic, ale procesului decizional contemporan.

Democratizarea graduală a procesului de adoptare a deciziilor este de natură să întărească consensul asupra conţinutului lor, oferind prin aceasta o garanţie de principiu cu privire la îndeplinirea lor şi deci la eficienţa lor socială. Ea reprezintă totodată pentru masele largi o importantă şcoală a autoconducerii şi autogestiunii, care pregăteşte trecerea societăţii noastre pe trepte mereu superioare ale construcţiei socialiste, ale democraţiei socialiste. „Viaţa arată — sublinia preşedintele Consiliului de Stat, Nicolae Ceauşescu — că dezvoltarea continuă a societăţii depinde de fructificarea integrală a experienţei şi înţelepciunii colective a maselor celor mai largi, de exercitarea tot mai activă a drepturilor democratice, de participarea directă a cetăţenilor la dezbaterea şi adoptarea deciziilor asupra problemelor de interes general, la rezolvarea treburilor obşteşti, de promovarea consecventă a formelor colective de conducere şi stimularea conştiinţei şi răspunderii politice şi civice a tuturor membrilor societăţii" [11].

Nu se poate pretinde, credem, în lumina consideraţiilor cu care începeam aceste rînduri, că democraţia socialistă s-ar fi cristalizat undeva definitiv, valorificîndu-şi integral avantajele. Mai mult chiar, experienţa statului nostru confirmă faptul că structurarea şi consolidarea democraţiei socialiste constituie un proces de *creaţie* politică, în care intervin factori numeroşi, interni şi externi, naţional-istorici.

Tocmai de aceea, fără a adopta vreun model prestabilit şi în acelaşi timp fără a emite pretenţii de a oferi modele altora, luptînd pentru înfrîngerea dificultăţilor inerente complexităţii problemelor, lipsei unor precedente deja testate şi validate, Partidul Comunist Român, forţa politică conducătoare a societăţii noastre, orientează în continuare perfecţionarea democratică a procesului decizional în sensul apropierii continue de etapa în care să se poată asigura participarea conştientă, responsabilă a *întregului* popor, a fiecărui cetăţean la luarea deciziilor care privesc prezentul şi viitorul ţării.

---

[11] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la unele măsuri organizatorice pentru întărirea continuă a unităţii moral-politice a poporului muncitor, a frăţiei dintre oamenii muncii români şi ai naţionalităţilor conlocuitoare, a coeziunii naţiunii noastre socialiste*, în *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 643—644.

DETERMINISM ŞI CONDUCERE SOCIALĂ

DE

MARIA POPESCU

Caracterul esenţial diferit şi specific al orînduirii socialiste în raport cu orînduirea capitalistă este dat, după cum se ştie, îndeosebi de existenţa proprietăţii sociale asupra mijloacelor de producţie. Cu alte cuvinte, în locul stăpînilor individuali ai întreprinderilor industriale, ai instituţiilor bancare şi de credit, ai pămîntului etc., în noua orînduire există un *stăpîn colectiv*, societatea în ansamblul ei. În locul puzderiei de întreprinderi mai mari sau mai mici apare o mare gospodărie sau întreprindere socială, a cărei conducere practică ridică probleme noi şi deosebit de complexe. În societatea capitalistă, conducerea economică se consumă în cea mai mare parte la nivelul întreprinderii sau al firmei şi numai într-o infimă măsură la nivelul societăţii în ansamblu. Conducerea, şi mai ales conducerea eficientă, este în capitalism *un atribut de ordin particular şi nicidecum o coordonată socială generală*. Aceasta înseamnă că sfera de cuprindere a conducerii şi a organizării economice este mai redusă în capitalism în raport cu *posibilităţile obiective* pe care le deschide în acest sens socialismul.

Dar diferenţierile pe care le implică conducerea socială în cele două orînduiri nu se reduc numai la diferenţieri de „sferă" : tipul de conducere diferă, şi nu în ultimul rînd, şi prin conţinutul concret al problemelor care se cer rezolvate. Fără îndoială, atît în societatea capitalistă, cît şi în cea socialistă, unităţile economice, de pildă, trebuie să coopereze între ele, să-şi coreleze obiectivele, să facă schimb de activităţi, de servicii şi de produse, astfel încît în ansamblul lor să constituie un tot unitar, destinat satisfacerii societăţii şi membrilor ei. Dar, în societatea capitalistă, reţeaua de relaţii economice este guvernată cu precădere de legea valorii, a concurenţei, este supusă jocului mereu variabil al intereselor divergente, al scopurilor şi al finalităţilor contradictorii. Desigur, şi în aceste condiţii se fac investigaţii ştiinţifice cu valoare teoretică şi chiar practică evidentă în vederea diminuării anarhiei, a efectelor negative ale acţiunii legilor obiective, în vederea armonizării parţiale şi limitate în timp a intereselor particulare contradictorii, dar aceste eforturi de investigaţie sînt, la rîndul lor, fărîmi-

Rev. filoz., 18, 4, p. 405–416, Bucureşti, 1971

ţate, uneori chiar opuse unele altora, ducînd, în cazuri-limită, pînă la anihilarea lor reciprocă.

În condiţiile socialismului, relaţiile dintre unităţile economice se cer a fi cît mai armonioase pe baza intereselor *unitare*, *comune*, atît ale diferitelor elemente ale economiei, cît şi ale producătorilor înşişi. Realizarea, reglementarea şi dezvoltarea unor astfel de relaţii se efectuează, de regulă, de către conducerea socială, în concordanţă cu ţelurile generale ale construirii noii orînduiri şi pornind, evident, de la cunoaşterea necesităţii obiective.

Dificultăţile şi răspunderile sporite ale conducerii sociale în socialism derivă, aşadar, din înseşi obiectivele pe care şi le propune conducerea socială. Aceste obiective sînt net marcate de faptul că, pe de o parte, mecanismul economic pe care încearcă să-l dirijeze conducerea socială este un gigant conglomerat de unităţi diferite, subsumate însă unui scop unitar — bunăstarea oamenilor —, şi, pe de altă parte, de faptul că relaţiile dintre diferitele părţi ale acestui conglomerat trebuie reglementate în mod conştient şi deosebit de eficient.

Conceptul de *conducere a societăţii socialiste* ar fi însă sărăcit în conţinutul său dacă l-am considera redus numai la aspectele dirijării economiei socialiste. De fapt, acest concept are un înţeles mult mai larg, implicînd şi latura — deosebit de importantă — a educării, a formării omului şi culturii socialiste. O asemenea funcţie nu aparţine în exclusivitate statului socialist sau activităţii partidului comunist. În societatea capitalistă, învăţămîntul şi cultura sînt de asemenea, în mare parte, „instituţionalizate" şi dirijate conştient, în sensul corespondenţei rezultatelor lor cu ţelurile societăţii respective. Dar interesele diferite şi contradictorii ale claselor şi ale păturilor sociale proprii societăţii capitaliste influenţează negativ eficienţa activităţii de educaţie, care tinde să realizeze o permanenţă a valorilor culturale, morale etc. conservatoare. La rîndul ei, societatea socialistă tinde spre construirea unui sistem propriu de valori, care nu se poate realiza însă fără răsturnări fundamentale în domeniul mentalităţilor, atitudinilor şi comportamentelor moştenite de la vechea societate. Dificultăţile conducerii unui asemenea proces, care trebuie în acelaşi timp să *construiască* şi să *anihileze*, să construiască valori adecvate caracteristicilor fundamentale şi înaltelor finalităţi ale socialismului şi să înfrîngă rezistenţa moravurilor şi atitudinilor anacronice de alt tip decît cel al relaţiilor instaurate în societate, sînt literalmente sporite.

Conducerea societăţii socialiste implică astfel, datorită sarcinilor sale de organizare, reglementare şi dirijare a economiei, precum şi datorită sarcinilor de transformare profundă a spiritualităţii, o uriaşă activitate *conştientă* de previziune, decizie, organizare şi control a **întregului ansamblu social**. Fără îndoială, funcţionalitatea întregului ansamblu este asigurată de buna funcţionare a fiecărei părţi, ca şi de cooperarea perfectă între ele. Iată de ce în cele ce urmează ne vom referi mai în amănunţime atît la elementele constitutive ale procesului de conducere socială, cît şi la relaţiile şi la interacţiunile lor reciproce pe fondul coordonatelor generale ale determinismului şi ale acţiunii legilor obiective.

1. *Determinismul social şi caracteristicile sale generale în societatea socialistă.* Concepţia materialist-dialectică asupra societăţii a relevat importanţa deosebită a categoriei determinismului social în analiză, deci teoria şi apoi practica conducerii şi a reglementării conştiente a relaţiilor

dintre oameni. Societatea constituind un ansamblu, un sistem integrat de relaţii sociale, necesitatea stabilirii anumitor raporturi şi proporţii între diferitele sale elemente se impune cu o deosebită evidenţă în scopul perpetuării trăsăturilor sale esenţiale. Pe de altă parte, asemenea raporturi şi proporţii existente între elementele sistemului trebuie să asigure nu numai perpetuarea, ci şi transformarea lui, nu numai *statica*, ci şi *dinamica* lui.

În consecinţă, raporturile şi proporţiile care se stabilesc între elementele sistemului social şi care asigură statica şi dinamica ansamblului respectiv se constituie ca *legi obiective* care guvernează societatea. Împreună, acţiunea acestor legi obiective dă naştere *determinismului social*, concept-cheie pentru concepţia marxistă despre societate. Pe baza unei analize detaliate asupra trăsăturilor esenţiale ale orînduirii contemporane lor, orînduirea capitalistă, şi a formaţiunilor social-economice anterioare, clasicii marxism-leninismului au relevat rolul primordial pe care-l joacă factorul material în cadrul determinismului social.

Dar postularea primordialităţii factorului material, economic, în ansamblul determinismului social nu duce, prin sine, la explicarea complexităţii fenomenelor din societate. Acestea se realizează prin intermediul acţiunilor oamenilor, înzestraţi cu conştiinţă, cu calitatea de a asimila, dar şi de a rezista la influenţa mediului şi de a-l schimba. Ideea existenţei în societate a determinismului nu înseamnă nici pe departe conceperea activităţilor umane în afara personalităţii, a caracterelor şi a temperamentelor oamenilor înşişi. În acest sens, determinismul, „care stabileşte necesitatea acţiunilor omului şi spulberă povestea absurdă a liberului arbitru, — spunea V. I. Lenin —, nu exclude cîtuşi de puţin nici raţiunea, nici conştiinţa omului şi nici aprecierea acţiunilor lui" [1]. Prin rolul său activ, dinamic şi transformator, prin trăsăturile specifice ale individualităţii sale, omul devine un parametru deosebit de important al determinismului social, distingîndu-l în mod net de determinismul de tip fizic.

Factorul material, factor primordial în stabilirea acţiunii generale şi a direcţiei principale istorice trebuie înţeles ca *vector esenţial* dintr-o structură diversă de vectori de intensităţi, semnificaţii şi direcţii deosebite, în destule cazuri chiar contradictorii, astfel încît *rezultanta*, vector obţinut prin compunerea *totalităţii* structurii, poate fi, în diverse cazuri individuale, chiar opusă direcţiei imprimate de primul factor.

Determinismul social introduce, prin urmare, *cauzalitatea şi legitatea statistică*, fenomenul uman fiind prin excelenţă fenomen aleatoriu. Nu individul separat, ci *grupul*, *pătura* şi *clasa socială* oferă observaţiei ştiinţifice dezvăluirea mecanismului determinării sociale şi a factorului său primordial.

Analizînd structura legilor capitalismului clasic, Marx şi Engels au oferit *metodologia generală*, coordonatele teoretice diriguitoare ale determinismului social. Dar, după cum am văzut, determinismul este concret-istoric, iar fiecare fază de dezvoltare a societăţii pune pe prim plan cunoaşterea *noilor cerinţe obiective pe care le exprimă noua realitate*. A vorbi despre determinismul social în condiţiile socialismului din ţara noastră după o *practică specifică a determinismului* de aproape un sfert de veac cu aceleaşi cuvinte şi la modul general, singurul posibil acum o sută de ani, ar însemna o evidentă sterilitate, practică şi teoretică, a cercetării, ar fi chiar opus

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 156.

spiritului creator al marxismului. Dacă structura metodologică generală a determinismului social, înfăţişată de clasici, a rămas, evident, neschimbată, constituind baza teoretică în funcţie de care partidul nostru şi-a definit continuu activitatea şi personalitatea, realitatea socială concretă, caracteristicile specifice ale construcţiei socialismului în ţara noastră, istoria luptelor pentru libertate socială şi naţională reflectată în particularităţile naţiunii noastre, experienţa obţinută în făurirea noii orînduiri de către celelalte state socialiste, contactul fertil permanent cu masele, înţelegerea şi luarea în consideraţie a năzuinţelor lor, aplicarea ultimelor rezultate ale ştiinţei contemporane au constituit *parametri esenţiali* potrivit cărora determinismul social a acţionat în România prin intermediul conducerii societăţii de către partidul comunist.

Întreaga activitate de elaborare a documentelor de partid, activitatea desfăşurată în cadrul congreselor partidului şi al plenarelor Comitetului său Central trebuie privită în acest sens ca moduri de înţelegere a acţiunii determinismului în condiţiile societăţii socialiste. Caracterul creator şi inovator al activităţii desfăşurate de partid pe plan economic sau social, pe plan politic sau cultural constituie astfel *expresia cea mai deplină a înţelegerii legilor societăţii socialiste care acţionează în patria noastră şi a folosirii lor în deplină cunoştinţă de cauză.*

Aceste coordonate generale nu implică însă cu necesitate un raport de coincidenţă absolută între determinism, pe de o parte, şi conducerea socială, pe de altă parte. Programul general de construcţie conştientă, elaborat de conducerea socială, concordă numai în ceea ce priveşte aspectul său *tendenţial* cu cerinţele şi condiţiile obiective ale determinismului social. Dar conducerea socială, la diferitele ei nivele, nu se poate reduce doar la o *dirijare de ansamblu*, potrivit unor deziderate generale mai apropiate sau mai îndepărtate, ci trebuie să rezolve şi unele probleme concrete, vitale pentru grupuri mai mari sau mai mici de oameni, să dezlege „enigme", să prevină sau să ia hotărîri în anumite situaţii-limită, surprinzătoare şi „anomice", care au prea puţin tangenţă cu determinismul social general. Asemenea situaţii nu mai apar cu „precizie matematică" în virtutea unei legităţi obiective, ci constituie mulţimea fenomenelor aleatorii, imprevizibile şi nedeterminate sau, poate, mai precis, *nedeterminate în raport cu cunoştinţele noastre actuale*, fenomene care nu pot şi nu trebuie ignorate în activitatea practică de conducere socială. Ele se contrapun acţiunii de realizare a unor scopuri stabilite de către conducerea socială pe baza cunoaşterii ştiinţifice a determinismului obiectiv şi pot avea o atît de puternică influenţă negativă, încît să pună sub semnul întrebării, în ultimă instanţă, însăşi realizarea scopurilor respective. O asemenea situaţie-limită, care a antrenat necesitatea luării de măsuri prompte şi adecvate la *toate nivelele* de conducere socială din ţara noastră, a apărut datorită calamităţilor de anul trecut. Măsurile luate au ţinut seama atît de cerinţele generale ale determinismului obiectiv, prin limitarea la maximum a influenţelor negative ale unei asemenea situaţii asupra ritmului dezvoltării economice şi sociale, cît şi de interesele *imediate*, vitale ale colectivităţilor sau indivizilor afectaţi de calamităţi. Sfera conducerii sociale nu este, aşadar, integral acoperită de răspunsurile pe care societatea le dă cerinţelor determinismului global. Rămîn destule „pete albe", constituite fie din mulţimea rezolvărilor aşa-zis mărunte date unor situaţii aşa-zise mărunte, fie din re-

zolvările date unor situaţii-limită de mai mare anvergură, cu efecte sociale generale, cum a fost aceea la care ne-am referit mai sus. Iată de ce considerăm că, chiar în condiţiile socialismului, nu este şi nu poate fi decît o *coincidenţă relativă* între cerinţele determinismului social şi practica socială de conducere. Cu alte cuvinte, conducerea socială include în cîmpul său de acţiune atît *ansamblul social* guvernat de legile obiective, cît şi un destul de întins spaţiu social nedeterminabil încă în raport cu cunoştinţele noastre actuale.

Existenţa şi geneza nedeterminabilului ca fapt social asupra căruia activitatea de conducere este deseori nevoită să decidă pot constitui, evident, un obiect de discuţie şi de controversă. Astfel o explicaţie s-ar putea da apelînd la aşa-numita *supradeterminare*, adică la acţiunea unui uriaş complex de cauze, care, interacţionînd între ele, ajung în ultimă instanţă să-şi piardă identitatea. În faţa acestui fapt, cunoaşterea se află, cel puţin în actualele condiţii, în imposibilitate de a descifra hăţişul de interacţiuni. Sau nedeterminarea apare ca urmare a acţiunii unor cauze extrem de particulare, imposibil de cuprins în determinismul general. Dacă, din punct de vedere teoretic-filozofic, cauzele particulare nu prezintă o importanţă deosebită, interesul fiind captat de cauzele şi de legile cele mai generale, pentru practica conducerii sociale efectele acţiunilor mari sau mici pot fi uneori aproape la fel de hotărîtoare în determinarea succesului sau a insuccesului acesteia. Conducerea socială se află de multe ori în situaţia de a reglementa fenomene şi procese fără a putea recurge la cunoaşterea şi la înlăturarea cauzelor care le-au produs. De pildă, fenomenul devianţei sociale, în particular al infracţiunii, nu poate fi eliminat prin înlăturarea cauzelor care îl produc, acestea fiind prea multe, uneori strict particulare etc. Aria acţiunii acestui fenomen este micşorată, pe de o parte, prin folosirea sancţiunilor şi a pedepselor şi, pe de altă parte, prin încercarea de înlăturare a unor cauze mai des întîlnite în geneza infracţiunii. Pe această ultimă cale, conducerea socială obţine, într-adevăr, *o diminuare, dar nicidecum desfiinţarea* totală a fenomenului incriminat, ceea ce dovedeşte faptul că, sub anumite aspecte, practica conducerii orientată numai de determinismul general nu este cu mult mai eficientă decît cea „clasică", bazată pe constrîngere. Aceasta nu vrea să însemne cîtuşi de puţin subestimarea fundamentării conducerii sociale de către concepţia determinismului general. Este vorba numai de necesitatea *completării* ei cu alte instrumente pe care le oferă ştiinţele contemporane pentru o şi mai substanţială restrîngere a arbitrarului şi neprevăzutului.

În analiza, organizarea şi conducerea vieţii sociale, partidul nostru a militat totdeauna şi, în ultimii ani în special, pentru excluderea arbitrarului şi subiectivismului, a falselor autorităţi şi a lipsei de pregătire şi de responsabilitate. *Introducerea unui stil de muncă ştiinţific în toate compartimentele vieţii economice şi sociale*, sarcină de seamă statuată de către Congresul al X-lea al partidului [2], trebuie înţeleasă în sensul necesităţii unei cunoaşteri mai profunde, mai bine ancorate în realităţile concrete, mai precise şi mai adecvate a tuturor domeniilor de activitate.

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 319.

Introducerea unui stil de muncă ştiinţific în conducerea vieţii noastre sociale înseamnă totodată *fundamentarea metodei ştiinţifice, a principiilor, a categoriilor şi a conceptelor de bază ale ştiinţei conducerii sociale.* Este ceea ce partidul nostru recomandă în ultimul timp neîncetat cercetătorilor şi lucrătorilor din domeniul ştiinţelor sociale. Construirea sistemului de categorii şi de concepte generale ale acestei ştiinţe, reliefarea metodologiilor generale de înţelegere, subsumare şi sistematizare a diverselor tipuri de conducere socială, determinarea lucidă a succeselor obţinute şi a cauzelor dificultăţilor întîlnite, rezolvarea teoretică a problemelor pe care le pune practica etc., iată, în mare, obiectivele noii ştiinţe.

2. *Comandamentele ştiinţei conducerii sociale.* Fundamentarea ştiinţifică a activităţii de conducere socială, nu este de loc întîmplătoare. Activitatea practică de conducere impune cu necesitate sporirea eforturilor în fundamentarea şi în structurarea unei asemenea ştiinţe. „Astăzi — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu în cuvîntarea ţinută la încheierea lucrărilor Plenarei C.C. al P.C.R. din 16 decembrie 1970 — sarcinile economice şi sociale sînt de o asemenea complexitate, încît oricare activist de partid şi de stat trebuie să aibă cunoştinţe temeinice în domeniul conducerii şi organizării, capacitatea de a rezolva operativ şi eficient multiplele probleme noi ce se pun în diferite sectoare de activitate" [3].

Importanţa pe care o acordă partidul nostru *ştiinţei conducerii sociale*, fundamentării şi adecvării sale la realităţile specifice ale construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate din ţara noastră nu constituie o cerinţă de „ultimă oră". Ea apare în toate cuvîntările ţinute de conducătorii partidului şi statului nostru în ultimii ani, fiind una dintre problemele majore discutate şi la ultimele două congrese ale partidului. Fundamentarea ştiinţei conducerii sociale constituie astfel o sarcină de mai mult timp pusă în faţa cercetării sociale şi dovedeşte din plin clarviziunea partidului în legătură cu rolul pe care trebuie să-l aibă noua ştiinţă în activitatea practică.

În ultimul timp, efortul de constituire a ştiinţei conducerii este, la noi, foarte evident şi îndreptat spre aspectele şi problematica majoră a noii ştiinţe. În acest sens se cuvine menţionată, de pildă, dezbaterea organizată de Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, dezbatere fertilă în concluzii şi idei teoretice [4]. Referatul care a stat la baza discuţiilor s-a oprit pe larg asupra obiectivelor aflate în faţa noii ştiinţe, precizîndu-i legăturile strînse cu practica socială. Atît referatul, cît şi participanţii la dezbateri au subliniat totodată aportul adesea decisiv pe care îl aduc în înţelegerea mecanismului social teoria sistemelor, cibernetica şi cercetarea operaţională. De asemenea a fost evidenţiat rolul teoriei dezvoltării sociale în rezolvarea unor probleme ca : raportul spontan-conştient ; raportul dintre conducere, control şi participarea maselor la conducere ; relaţia necesitate-posibilitate etc. În concluziile dezbaterilor a fost solicitată participarea celor mai diverse discipline, generale şi speciale, la cunoaşterea şi la dirijarea complexului social, rolul coordonator, sintetizator şi integrator revenindu-i ştiinţei conducerii.

---

[3] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare ţinută la încheierea lucrărilor plenarei C.C. al P.C.R. din 16 decembrie 1970*, în „Scînteia" nr. 8641 din 18 decembrie 1970.

[4] Vezi „Lupta de clasă", 1970, nr. 9, p. 34.

★

O întrebare fundamentală, preliminară constituirii ştiinţei conducerii, priveşte însuşi conţinutul *conceptului de conducere* (ce se înţelege prin conducere?).

Literatura de specialitate relevă următoarele aspecte principale ale unui posibil răspuns (aspecte care, fără îndoială, pot fi completate şi dezvoltate):

a) *A conduce înseamnă a decide.* Un element esenţial al activităţii de conducere îl constituie deci *decizia*, luarea deciziilor [5]. Corespunzător acestui element, o sarcină a ştiinţei conducerii constă în reliefarea modalităţilor luării unor decizii concrete, judicioase şi eficiente, într-un timp optim: în stabilirea determinantelor obiective şi subiective ale diverselor tipuri de decizii; în sistematizarea dificultăţilor care stau în faţa conducătorului atunci cînd îşi exercită această funcţie. De asemenea ştiinţa conducerii este chemată să elucideze corelaţiile interioare care se stabilesc între componentele deciziei, între promptitudine şi eficienţă, între precizie şi adîncime, între adecvarea la o situaţie concretă şi respectarea unor principii generale, în sfîrşit între risc şi prevedere.

Stabilirea deciziei optime înseamnă formalizarea ei, deoarece numai în măsura în care decizia este o *alegere* conştientă şi motivată, fundamentată şi justificată printr-un număr de parametri a căror tratare matematică se impune, avem de-a face cu optimizarea necesară, atribut al eficienţei practice.

b) *A conduce înseamnă a prevedea.* Previziunea, prognoza, ca element de conţinut şi, totodată, ca funcţie a conducerii, constituie, poate, liantul dintre sarcinile concrete şi de perspectivă şi decizia generală adoptată. Într-adevăr, prognoza introduce ca element ordonator şi structurator trăsătura dinamicii şi perspectivei în stabilirea modalităţilor concrete de conducere socială. Integrarea *duratei, a dezvoltării*, într-un anumit sens *a legii* în cîmpul prin excelenţă *existenţial şi actual* al conducerii, abordarea fenomenelor prezente în perspectiva transformărilor viitoare conferă caracter cu adevărat ştiinţific activităţii de conducere socială.

Prognoza constituie, aşadar, elementul esenţial prin care determinismul şi acţiunea legilor sociale generale şi particulare sînt reflectate conştient în practica şi în teoria conducerii. *În afara elementului previzional, cu greu putem vorbi despre un raport între determinism şi conducere socială.* Cu alte cuvinte, *a acţiona şi a conduce în deplină cunoştinţă de cauză înseamnă a prevedea şi a decide pe baza previziunii.* Dar perspectiva istorică îndepărtată pe care o oferă studiul determinismului social general nu este suficientă pentru prospectivarea concretă, pentru previziunea detaliilor dezvoltării, previziune foarte necesară activităţii de planificare, componentă a conducerii sociale.

Există diferite metode şi tehnici pentru elaborarea predicţiei asupra fenomenelor sociale. Aceste metode şi tehnici se aplică în mod diferenţiat, în funcţie de particularităţile fenomenului observat şi analizat, a ariei sale de cuprindere, a domeniului de referinţă etc. Conducerea socială şi în special previziunea socială de ansamblu se formează pe baza previziunilor, a predicţiilor particulare. Numai în măsura în care acestea sînt precise şi juste,

[5] Vezi în acest sens J. D. Wiliams, *La strategie dans les actions humaines*, Paris, 1956; R. Eddison, *Haw to take decision*, în „Management today" din 3 martie 1969, p. 100—104, etc.

prognoza de ansamblu va corespunde sensului și direcției generale a dezvoltării istorice. Iată de ce aplicarea unei metode sau alteia în predicția dezvoltării unui anumit fenomen social particular capătă o importanță deosebită. De adecvarea metodei sau a tehnicii de predicție depinde justețea prognozei însăși. Literatura privind metodele exacte de stabilire a direcțiilor și a cuantumului dezvoltării unui aspect social particular este foarte bogată [6]. Ea s-a dezvoltat mai ales în Occident pentru prevederea unor situații particulare pe termen mediu (10 — 15 ani), domeniul lor de aplicare fiind însă foarte restrîns. Capitole întregi ale statisticii teoretice, în special cele consacrate analizei *seriilor dinamice*, sînt consacrate previziunii desfășurării unui fenomen pe baza dezvoltării sale anterioare. Asemenea metode se folosesc cu succes, de pildă în analiza creșterii populației, a forței de muncă etc.

O altă metodă folosită în elaborarea „strategiei" de conducere în perspectivă, metodă mai puțin formalizată, este așa-numita metodă „delphi". Ea constă în chestionarea unor specialiști din domeniul sau domeniile înrudite problemei cercetate pentru stabilirea prognozelor individuale. Apoi *toate* părerile obținute sînt redate specialiștilor pentru eventuala corectare a pozițiilor expuse și, în sfîrșit, se constituie *părerea generală a grupului*, care se ia ca bază pentru prognoza concretă. Prin caracterul colectiv al acestei munci de predicție se încearcă, pe cît posibil, evitarea subiectivismului și arbitrarului individual.

Metoda „redactării scenariilor" este, de asemenea, o metodă în care formalizarea joacă un rol mult mai mic decît în metodele statistice obișnuite. Ea constă în analiza evenimentului prezent prin prisma *consecințelor posibile*. Prognoza devine funcție de consecințe, metoda ținînd mai puțin de statistică, cît de analiza logică [7].

Desigur, caracterul util al folosirii unor asemenea metode și tehnici de previziune de către conducătorul unei întreprinderi sau, mai general, al unui domeniu al vieții sociale socialiste este în afara oricărui dubiu. Aceste metode și tehnici particulare conferă predicției un caracter mai mult sau mai puțin științific, excluzînd în anumite limite, după cum am spus, arbitrarul și subiectivismul. Totuși, predicțiile particulare în conducerea socială exercitată în noua orînduire trebuie să țină seama de coordonatele fundamentale ale dezvoltării societății socialiste, de finalitățile umane ale acestei societăți. Numai în măsura în care determinismul social general va fi considerat ca *parametru esențial* al predicțiilor particulare, acestea vor căpăta deplină justificare și întemeiere. Prin aceasta, conducerea socială în socialism își dezvăluie specificul său de reflectare conștientă a legilor generale.

Funcția de previziune a conducerii se manifestă concret în *planificarea socială*. Planificarea — problemă practică a conducerii și luării deciziilor — se întemeiază deci pe instrumentarul metodologic al funcției

---

[6] Pentru previziuni într-o serie de aspecte particulare ale conducerii vezi Francis Piquemal, *Dirriger une entreprise dans les année 60 ou les methodes et techniques modernes de gestion*, în „Chefs", 1968, nr. 10, p. 15—16; M. Hanan, *Corporate growth through venture management*, în „Harvard Business Review", 1969, nr. 1, p. 43—61 etc.

[7] Vezi și F. Gescha și H. Wigert, *Produktdeen nach mass*, în „Fortscheittliche Betriebsfürung", vol. 17, 1968, nr. 2, p. 51—55.

de predicţie teoretică. Predicţia teoretică şi planificarea practică constituie, prin urmare, două laturi inseparabile ale aceluiaşi proces. Predicţia ştiinţifică stă la baza unei planificări realiste, dar, pe de altă parte, planificarea realistă constituie, prin rezultatele practice obţinute, materialul concret al prognozelor viitoare.

c) *A conduce înseamnă a controla.* Ultima funcţie principală a conducerii şi în acelaşi timp element constitutiv al său este *controlul*, adică urmărirea modului în care decizia luată se aplică, observarea, cu alte cuvinte, a eficienţei sale.

Oricît de justă ar fi predicţia sau realistă planificarea şi, pe baza lor, oricît de bună ar fi în consecinţă decizia, eficienţa lor va fi redusă în majoritatea cazurilor dacă nu sînt urmate de un control efectuat pe baze ştiinţifice. Controlul se efectuează prin analiza rezultatelor şi implică astfel apropierea de viaţă, de activitatea concretă desfăşurată în vederea traducerii în fapt a deciziei. Controlul constituie, de asemenea, instrumentul principal prin care se realizează *întărirea răspunderii personale* a fiecărui om al muncii şi, prin urmare, a fiecărui conducător la orice nivel de conducere ar fi.

Pentru realizarea în bune condiţii a funcţiei de control a conducerii sociale se impune în toate domeniile de activitate stabilirea unor *indici precişi de control*, astfel încît, chiar şi în cazurile în care rezultatele nu sînt pe deplin şi satisfăcător observabile [8], obiectivitatea urmăririi deciziilor să fie cît mai puţin diminuată.

Aceste *trei funcţii principale* ale conducerii sociale, detectabile atît la nivelele de jos ale conducerii şi la diferite domenii particulare ale fenomenului social, cît şi pe treapta integratoare a conducerii societăţii în general, constituie *modalităţi concrete de realizare în practică a cerinţelor principale ale determinismului.* Într-adevăr, previziunea ştiinţifică *desprinde tendinţa dezvoltării obiective* a societăţii în ansamblu sau a unui aspect particular al ei; decizia corectă semnifică *momentul acţiunii în cunoştinţă de cauză*; funcţia de control se defineşte în acest sens ca *adecvare continuă şi conştientă a acţiunii umane la coordonatele legităţii sociale.*

Fără îndoială, realizarea acestor trei funcţii ale conducerii sociale nu-şi poate dovedi eficienţa decît în măsura în care izvorăsc din practica vieţii şi influenţează această practică. După cum arată cu deosebită întemeiere secretarul general al partidului nostru, activitatea de conducere implică renunţarea la metodele şi la procedeele birocratice şi introducerea, în consecinţă, a „unui stil nou, o practică nouă de conducere, un contact strîns, eficient cu viaţa, cu producţia, cu unităţile de jos..." [9].

3. *Informaţia, fundament cognitiv al funcţiilor conducerii şi al conducerii sociale în ansamblu.* Informaţiile precise, complete şi furnizate la timpul oportun constituie, aşa cum se arată în multe lucrări de specialitate [10], baza oricărei conduceri previzionale ştiinţifice, a oricărei decizii

---

[8] Pentru o discuţie în acest sens vezi D. Mc. Conkey, *La gestion en fonction des résultats*, în „L'Etude du travail", 1968, nr. 199.

[9] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare ţinută la încheierea lucrărilor Plenarei C.C. al P.C.R. din 16 decembrie 1970*, în „Scînteia" nr. 8641 din 18 decembrie 1970.

[10] Vezi de pildă, O. Lerbinger şi A. J. Sullivan, *Information, Influence and Comunication*, 1965, etc.

eficace şi a oricărui control riguros. Informaţia constituie elementul care demonstrează legătura strînsă dintre conducere şi nedeterminare. După cum se ştie, informaţia apare doar în legătură cu un eveniment neaşteptat, care survine aleatoriu dintr-o mulţime de evenimente posibile, evenimentul neputînd fi cunoscut apriori cu precizie. Astfel, mărimea informaţiei este determinată, în principal, de gradul de „surpriză". Ştirea că „un om care se aruncă de la etaj cade" nu reprezintă pentru nimeni o surpriză; dimpotrivă, dacă am auzi că cineva s-a aruncat şi nu a căzut, ci stă suspendat, agăţat, să spunem, de balconul unui etaj inferior, vom avea o ştire mult mai neaşteptată decît prima şi, în consecinţă, conţinînd o informaţie mai mare. Acest exemplu arată faptul că noţiunea de informaţie este legată de probabilitatea cu care un eveniment ar putea să aibă un efect sau altul fără ca noi să-l cunoaştem cu certitudine din vreme: „Proprietatea principală a evenimentelor întîmplătoare — aleatorii — constă în nedeterminarea apariţiei lor... Informaţia comunică *una din stările posibile care s-a produs deja* şi prin aceasta diminuează nedeterminarea fenomenelor sociale aleatorii" [11]. O dată cu creşterea complexităţii vieţii sociale creşte şi interacţiunea dintre evenimente, prin urmare şi numărul efectelor posibile. În aceeaşi măsură cresc şi nedeterminarea şi deci necesitatea fundamentării conducerii sociale pe un sistem informaţional elaborat ştiinţific. Remediul arbitrarului şi subiectivismului, al ineficienţei şi greşelilor, toate acestea decurgînd din caracterul aleatoriu, nedeterminat al numeroaselor fenomene sociale, este, aşadar, elaborarea unui sistem informaţional adecvat. Fundamentării funcţiilor conducerii prin cerinţele determinismului social îi este absolut necesară înţelegerea rolului cognitiv al informaţiei ca expresie posibilă a nedeterminatului social.

Epoca actuală, în general, şi societatea socialistă, în special, au dezvoltat în mod deosebit fluxul informaţional ca fundament al oricărei activităţi. Dar pentru a servi cu adevărat la punerea pe baze ştiinţifice a acestor activităţi sociale, printre care intră, fără îndoială, şi conducerea, sistemul informaţional trebuie să corespundă anumitor cerinţe. Astfel sistemul informaţional trebuie: a) să fie complet în esenţialitatea lui; b) să fie precis şi corect; c) să fie cît mai suplu şi curăţat de informaţii inutile; d) să fie prompt şi să răspundă cu rapiditate cerinţelor predicţiei sau laturii deciziei.

Realizarea acestor caracteristici ale sistemului informaţional constituie, evident, o sarcină deosebit de dificilă. Ea presupune în primul rînd analiza teoretică satisfăcătoare a fenomenului social considerat şi desprinderea trăsăturilor sale cu adevărat esenţiale care vor determina structura informaţiilor. Dacă la nivelul particular, de pildă, la nivelul unei întreprinderi, cerinţele de mai sus îşi pot găsi mai uşor împlinirea, la nivelul societăţii în general este necesară încă o susţinută activitate de clasificare, măsurare şi relevare a factorilor cu adevărat importanţi etc. Asemenea activitate presupune de la început subordonarea ei dinamicii sociale de ansamblu, înţelegerii trăsăturilor sale distinctive, surprinderii conexiunii dintre diversele fenomene sociale etc.

---

[11] Ion Angheloiu şi Eugeniu Oancea, *Informaţie şi semnal*, Bucureşti, Edit. militară, 1966, p. 39.

Aplicată la societate, cerinţa completitudinii în esenţă a sistemului informaţional înseamnă elaborarea unei asemenea structuri de indicatori, încît, pe baza ei, conducerea socială să organizeze activitatea practică pe direcţiile principale ale determinismului istoric. Pierderea din vedere, de exemplu, a unor informaţii privind gradul existent şi tendinţele de dezvoltare a serviciilor sociale va avea, direct şi indirect, repercusiuni negative asupra caracterului corect al predicţiei şi, prin urmare, asupra conducerii în ansamblu.

Corectitudinea informaţiei constituie, de asemenea, o cerinţă deosebit de importantă; neîndeplinirea ei poate pune în cauză eficienţa deciziei şi, prin aceasta, însăşi dezvoltarea socială obiectivă va fi frînată. Reluînd acelaşi exemplu al informaţiei privind populaţia şi tendinţele dezvoltării sale numerice, observăm că informaţiile incorecte duc la stabilirea unor proporţii economice nearmonioase şi la deteriorarea serviciilor sociale şi culturale, se răsfrîng negativ asupra bunăstării individuale etc.

Precizia informaţiei este şi ea un element însemnat al eficienţei deciziilor luate. Dacă, de pildă, informaţia are un caracter aproximativ, predicţia, decizia şi controlul efectuate pe seama ei vor păstra acelaşi caracter de aproximare, influenţînd negativ eficienţa practică. Astfel, dacă spunem că populaţia ţării noastre este între 15 000 000 şi 25 000 000 de locuitori, o informaţie *cu totul corectă, dar de loc precisă*, este lesne de înţeles cît de haotică va fi previziunea şi cît de arbitrară (şi numai *întîmplător* justă) va fi decizia; iar în ceea ce priveşte controlul, acesta nici nu-şi mai are, poate, obiectul.

Supleţea şi esenţialitatea sistemului informaţional şi a informaţiilor înseşi constituie, la fel, trăsături foarte importante. Numai în măsura în care informaţiile privind populaţia — menţinem exemplul — vor fi cele care o vor caracteriza în esenţialitatea sa şi nu vor fi înglobate... culoarea ochilor sau a părului etc., planificarea producţiei, a serviciilor sociale, a dezvoltării instituţiilor de cultură şi de învăţămînt va fi cu adevărat eficientă. Fără îndoială, informaţiile inutile nu pun sub semnul întrebării previziunea sau decizia. Dar „umflarea" artificială a informaţiilor culese implică, de pe o parte, mărirea dificultăţilor de culegere, sistematizare, clasificare şi interpretare, avînd implicaţii negative asupra economicităţii sistemului informaţional, iar pe de altă parte, tocmai prin greutăţile de interpretare şi de sistematizare, riscă să ducă la întîrzierea luării deciziei, la pierderea momentului optim de acţiune şi, în genere, la slăbirea eficienţei.

În sfîrşit, *promptitudinea* informaţiei este esenţială pentru promptitudinea deciziei, factor care în unele cazuri poate fi mai important chiar decît precizia ei.

Toate aceste caracteristici şi cerinţe ale informaţiei impun, pe cît posibil, formalizarea, tratarea ei matematică şi îmbunătăţirea *atît a instrumentelor de culegere şi de sistematizare, cît şi a modalităţilor de păstrare şi reproducere*. În legătură cu aceasta, rolul calculatorului electronic, al computerului devine esenţial. În acest sens, conjugarea eforturilor, pe de o parte, ale sociologilor, psihologilor, economiştilor, juriştilor etc. (a căror

sarcină constă mai ales în stabilirea indicatorilor informaţionali esenţiali pentru conducerea socială) şi, pe de altă parte, ale matematicienilor, ciberneticienilor şi specialiştilor în tehnica informaţiei (al căror rol constă în special în formalizarea, păstrarea şi reproducerea informaţiei) devine imperios necesară.

Astfel, importanţa sistemului informaţional pe scara societăţii în ansamblul ei este deosebit de mare, informaţia fiind, credem, „materia primă" a activităţii de conducere, influenţînd — pozitiv sau negativ — posibilitatea societăţii de a domina nu numai procesele obiectiv determinate, ci şi faptul social nedeterminat.

PARTIDUL COMUNIST ROMÂN, PROMOTOR AL LEGALITĂȚII SOCIALISTE

DE

I. CETERCHI

Drumul parcurs de Partidul Comunist Român este cu adevărat măreț și istoric atît prin dezvoltarea sa ca organism politic de tip nou și fără egal în viața poporului român, cît, mai ales, prin realizările și transformările revoluționare înfăptuite sub conducerea sa în societatea românească, ridicată pe treptele civilizației și culturii socialiste contemporane. În ansamblul pîrghiilor sociale cu ajutorul cărora a fost mobilizată, organizată și îndrumată întreaga energie a națiunii, au fost înfrînte obstacolele ce se opuneau mersului înainte și s-au constituit noile rînduieli socialiste, un rol de primă importanță revine *dreptului*.

În anii regimului burghezo-moșieresc, Partidul Comunist Român s-a situat în fruntea luptei maselor populare pentru drepturi și libertăți democratice; el a demascat politica cercurilor guvernante care nesocoteau instituțiile democratice și recurgeau la măsuri excepționale, la starea de asediu cu folosirea represiunilor brutale ale poliției și armatei și a înscenărilor judiciare. Partidul comunist a avertizat asupra pericolului fascist și a dat jertfe grele în lupta contra dictaturii fasciste, care întronase în țară domnia terorii și arbitrariului și lichidase ultimele vestigii ale democrației burgheze parlamentare.

Insurecția armată din august 1944 a răsturnat dictatura militară antonesciană și a marcat începutul revoluției populare în România. Aceasta a reprezentat o cotitură și în evoluția dreptului. Ea s-a înscris în trei direcții: a) abrogarea tuturor legiuirilor discriminatorii fasciste: b) repunerea în vigoare, cu unele rezerve, a Constituției din 1866 cu modificările din 1923, ceea ce însemna, de fapt, restabilirea drepturilor și a libertăților burghezo-democratice consemnate în această lege fundamentală și c) adoptarea unor importante legiuiri noi, menite să asigure lărgirea în folosul maselor a instituțiilor democratice și să înlesnească transformările revoluționar-democratice (reforma agrară, instaurarea unui parlament popular, rezultat al unor alegeri libere și democratice,

Rev. filoz., 18, 4, p. 417–426, București, 1971

controlul folosirii capitalului în interesul refacerii și dezvoltării economiei naționale, democratizarea și defascizarea aparatului de stat și a întregii vieți publice ș. a.).

Dar problema dezvoltării legislației, a rolului și importanței sale sociale, a transformării sale organice s-a pus în toată amploarea și complexitatea o dată cu trecerea la revoluția și la construcția socialistă, ca urmare a cuceririi întregii puteri de stat de către clasa muncitoare și aliații săi și a proclamării republicii populare.

În soluționarea ei, Partidul Comunist Român a ținut seama de tezele teoretice ale învățăturii marxiste, de experiența luptei revoluționare a proletariatului și de situația istorică concretă existentă în România.

Teoria marxist-leninistă subliniază necesitatea obiectivă a dreptului în procesul trecerii de la capitalism la socialism și comunism[1]. Pornind de la aprecierile lui Marx asupra necesității dreptului după revoluția socialistă, în celebra sa lucrare *Statul și revoluția* Lenin scria că „nu ne putem închipui, fără a deveni utopiști, că, doborînd capitalismul, oamenii se vor deprinde dintr-o dată să lucreze pentru societate *fără nici un fel de norme de drept*, și în afară de aceasta desființarea capitalismului *nu creează dintr-o dată* nici premisele economice ale unei *astfel* de schimbări"[2].

Mai complexă s-a dovedit a fi însă problema modalității înlocuirii dreptului vechi, burghez, cu un drept de tip nou, socialist, pentru că era evidentă imposibilitatea menținerii globale a vechilor norme adoptate și destinate unei societăți împărțite în clase antagonice și guvernate de principii izvorîte din existența proprietății private asupra mijloacelor de producție și a exploatării omului de către om.

Și de această dată Partidul Comunist Român a știut să găsească soluții proprii, conform realităților social-istorice românești. Constituirea dreptului nou, de tip socialist, menit să contribuie la transformarea socialistă a societății atît în ansamblul ei, cît și în toate compartimentele sale (economic, politic, social, cultural, moral ș. a. m. d.) a avut loc nu printr-o întrerupere bruscă a continuității ce ar fi presupus abrogarea totală a vechilor norme de drept și începerea constituirii noului sistem prin adoptarea unor norme noi pentru absolut toate domeniile supuse reglementării juridice, ci prin menținerea în vigoare a normelor juridice și a legiuirilor vechi ce puteau fi folosite și adoptate noilor finalități sociale, evident cu modificările ce se impuneau prin abrogările și completările de rigoare, precum și prin adoptarea unor acte normative noi, cu instituții specifice orînduirii socialiste, cerute de mutațiile profunde în curs de înfăptuire.

În procesul de preluare și de adaptare a vechilor norme potrivit exigențelor construcției socialiste, partidului comunist a ținut seama de dialectica raportului dintre esență, conținut și formă. Normele juridice vechi, preluate și puse în slujba oamenilor muncii și a noii puteri de stat proletare au suferit o transformare radicală în esența, conținutul și finalitatea lor socială, de data aceasta comportamentul prescris fiind destinat ca, împreună și în îmbinare cu ansamblul normelor juridice, să

---

[1] Vezi în special *Critica programului de la Gotha* (K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1967, p. 16 și 17).

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 33, București, Edit. politică, 1964, p. 94.

sprijine și să stimuleze realizarea programului transformării socialiste a societății[3]. Un rol important în această direcție l-a jucat faptul că o dată cu proclamarea republicii populare a fost abrogată vechea Constituție și, la cîteva luni, respectiv la 13 aprilie 1948, a fost adoptată o nouă lege fundamentală, *Constituția Republicii Populare Române*, prima constituție de tip socialist a României. Prin semnificația ei social-politică și juridică, noua constituție a reprezentat temelia pe care s-a construit întregul edificiu juridic (indiferent că era vorba de norme vechi sau noi); ea a fost catalizatorul orientării noi, socialiste a tuturor actelor normative și pilonul în jurul căruia s-a constituit în sistem de tip socialist dreptul Republicii Populare Române. De altfel, într-un articol final al Constituției se prevedea că se abrogă toate dispozițiile din legi, decrete, regulamente și orice alte dispoziții care contraveneau prevederilor sale. Reglementările Constituției din 1948 au pregătit din punct de vedere juridic terenul necesar adoptării unor importante măsuri în vederea acumulării premiselor trecerii la construirea socialismului. Avem în vedere în special naționalizarea principalelor mijloace de producție și apoi planificarea dezvoltării economiei naționale.

În 1952, cînd procesul construcției socialiste era deja mai avansat, a fost adoptată o nouă Constituție. Ea a consfințit structura economică și socială specifică perioadei de trecere în care se găsea România o dată cu stimularea tendinței spre asigurarea triumfului relațiilor socialiste în întreaga economie și viață socială, a dat o mai precisă reglementare organelor statului, constituit de data aceasta într-un sistem nou ca urmare a încheierii procesului de înlocuire a vechiului aparat de stat, a formulat drepturile și îndatoririle fundamentale ale cetățenilor în conformitate cu nivelul atins de societatea noastră în drumul ei spre socialism.

Înfăptuirea procesului istoric de trecere de la capitalism la socialism, cu implicații profunde, structurale și funcționale, pentru toate domeniile vieții sociale atît la scară macrosocială, cît și individuală, a necesitat angajarea tuturor factorilor politici, sociali, juridici, etici, științifici și ideologici. Partidul Comunist Român era conștient de importanța deosebită a dreptului, a funcției sale normative pentru modelarea noilor relații sociale socialiste în formare. Într-o perioadă de adînci mutații revoluționare, rolul social al dreptului nu numai că nu se reducea, așa cum și-au imaginat cei ce au manifestat o atitudine nihilistă față de el, ci, dimpotrivă, creștea. Sporirea rolului social al juridicului este în directă legătură cu creșterea rolului factorului politic — a rolului statului și partidului —, cu accentuarea procesului de conștientizare și de scientizare a conducerii sociale. Fiind un proces istoric obiectiv-necesar, construirea socialismului nu putea fi lăsată pe seama spon-

[3] În această problemă vezi studiile: Ion Gheorghe Maurer, *Cuvînt înainte*, S.C.J., 1957, nr. 1; prof. doc. dr. Traian Ionașcu și Eugen E. Barasch, *Despe relativa independență a unor aspecte ale formei în drept. Problema constantelor dreptului*, S.C.J, 1964, nr. 3; Vintilă Dongoroz, *Dreptul penal socialist al țării noastre. Raportul dintre conținutul social-politic și conținutul normativ al dreptului penal din Republica Socialistă România*, S.C.J., 1965, nr. 3; Mihai Eliescu, *Dialectica formei și conținutului dreptului în perioada de trecere de la orînduirea capitalistă la cea socialistă și unele aspecte ale acestei dialectici în etapa de desăvîrșire a construirii socialismului*, S.C.J., 1964, nr. 3; Ioan Ceterchi, *Categoriile de esență, conținut și formă în dreptul socialist*, în „Justiția nouă", 1966, nr. 11.

taneității, a întîmplării. Ea se putea desfășura cu succes numai pe baza cunoașterii și a folosirii conștiente a legilor sociale obiective ale construcției socialiste, precum și a aplicării lor în funcție de realitățile istorice, economice, sociale și naționale din fiecare țară. În acest sens intervine și modalitatea juridică de influențare a comportamentului uman și de determinare a evoluției sale în direcția obiectiv necesară și conștient urmărită de partidul comunist, forța politică conducătoare a societății. În funcție de acest raport dintre general și particular, obiectiv și subiectiv, soluțiile legislative — deși înscrise în cadrul aceluiași proces general, comun pentru țările care construiesc socialismul — nu pot fi însă aceleași, nu pot urma un anumit model, ci trebuie să corespundă realităților concrete ale fiecărei țări, să aibă în ultimă instanță amprenta originalității. Totodată, ordinea juridică statornicită de către noua putere de stat, izvorîtă din necesitatea satisfacerii voinței și intereselor maselor muncitoare, se impune a fi respectată cu toată strictețea, *legalitatea* devenind astfel unul dintre principiile fundamentale ale conducerii sociale, ale activității partidului și statului, ale tuturor organizațiilor obștești, cu un cuvînt ale întregului mecanism social.

Partidul Comunist Român a orientat și a direcționat dezvoltarea dreptului în perioada de trecere de la capitalism la socialism, călăuzindu-se de aceste exigențe. Reglementările juridice au avut un rol însemnat în concretizarea politicii economice de industrializare socialistă a țării și de transformare socialistă a agriculturii, de consolidare și extindere a relațiilor economice socialiste, bazate pe proprietatea socialistă de stat sau cooperatistă și de îngustare pînă la lichidare a celor bazate pe proprietatea capitalistă, contribuind la îmbunătățirea activității tuturor organelor statului în limitele competențelor cu care au fost învestite. Aceste reglementări au contribuit la statornicirea unor noi relații sociale și de muncă conforme principiilor socialiste de retribuție; ele au oferit cetățeanului un statut juridic superior, bazat pe garantarea unor drepturi politice și social-economice real-democratice, cu un conținut mai bogat.

Este adevărat că formarea, dezvoltarea și afirmarea dreptului, a ordinii și a legalității socialiste nu au decurs neted, soluțiile nu au fost întotdeauna cele mai corespunzătoare, s-au preluat uneori experiențe străine, neglijîndu-se specificul și particularitățile țării noastre, uneori manifestările de subiectivism și de arbitrar au prevalat asupra raționamentului lucid, obiectiv, iar automulțumirea asupra spiritului critic și autocritic; au fost și cazuri de nesocotire abuzivă a legalității, cu încălcarea gravă a drepturilor și a libertăților cetățenești. Dar partidul și societatea noastră au găsit resursele necesare pentru a restabili legalitatea, luînd totodată măsuri politice-organizatorice și juridice de prevenire a repetării unor asemenea greșeli.

★

Dinamismul caracteristic societății românești din acest ultim sfert de veac s-a reflectat și asupra dezvoltării dreptului, aflat într-un continuu proces de adaptare la noile cerințe ale vieții. Nu este însă vorba de o instabilitate a reglementărilor, ci de o evoluție dialectică a instituțiilor juridice, care presupune îmbinarea mobilității impuse de ritmul tot mai accelerat al transformărilor sociale cu asigurarea unei stabilități

necesare pentru a oferi cetățenilor certitudine și încredere și pentru a se cristaliza și decanta elementele de permanență ale noilor instituții.

Din perspectiva generală a dreptului românesc în perioada care a urmat instaurării republicii, pot fi distinse două etape principale. Prima cuprinde perioada de trecere de la capitalism la socialism. Este perioada cea mai frămîntată, de plămădire a dreptului nou, de căutări și determinări a unor instituții noi, adesea fără precedent, perioadă de înfruntare directă a vechilor instituții cu cele noi. Victoria socialismului asupra capitalismului și făurirea orînduirii socialiste au însemnat și pentru evoluția dreptului intrarea într-o nouă etapă istorică.

Este, în general, dificilă stabilirea unor date precise în această trecere de la o etapă la alta. Totuși, considerăm, că s-ar putea aprecia ca un moment cu o semnificație deosebită pentru trecerea la actuala etapă a dezvoltării dreptului adoptarea *Constituției Republicii Socialiste România* din august 1965, considerată, pe bună dreptate, Constituția socialismului victorios. Au fost astfel înscrise în textele legii fundamentale a țării noile realități socialiste din toate domeniile vieții sociale, și în primul rînd existența puterii suverane a poporului, a națiunii socialiste omogene, alcătuită din clase și categorii sociale noi, socialiste, aliate și prietene (clasa muncitoare, țărănimea și intelectualitatea) și existența economiei socialiste unitare, bazată pe cele două forme ale proprietății socialiste (de stat și cooperatiste).

Mersul înainte al societății românești în condițiile socialismului a pus în fața Partidului Comunist Român sarcini noi. Dintre acestea pe primul loc s-a aflat și continuă să se afle necesitatea *perfecționării organizării și conducerii vieții sociale la nivelul exigențelor științei contemporane*. Aici sînt concentrate și de aici iradiază întregul ansamblu de măsuri privind accelerarea înaintării progresive a societății românești, puse cu atîta evidență și fermitate la Congresul al IX-lea (1965), la Conferința națională (1967) și la Congresul al X-lea (1969) ale Partidului Comunist Român, dezbătute în diferite alte foruri de partid, de stat și obștești și cu masele cetățenilor. Sînt vizate cu precădere : perfecționarea organizării și conducerii de partid a întregii societăți, îmbunătățirea structurii și funcționalității statului și organizațiilor de masă și obștești, îmbunătățirea planificării, a conducerii economice, științei și culturii, perfecționarea tuturor relațiilor sociale-politice, economice, de muncă, de familie, morale, juridice etc.

În concepția partidului comunist, dreptul socialist poate și trebuie să aducă o contribuție de primă importanță la realizarea acestor sarcini. Într-un studiu publicat în 1967, Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, făcea următoarele reflecții asupra dreptului : „O necesitate obiectivă în etapa actuală este ca dreptul socialist să oglindească structura nouă a realității sociale din țara noastră, să evidențieze în mod pregnant rolul conducător, înscris în Constituție, legea fundamentală a țării — pe care îl are partidul comunist în societatea socialistă... Normele de drept din țara noastră trebuie să corespundă mai bine cerințelor realității de astăzi, intereselor apărării valorilor fundamentale ale socialismului, dezvoltării avutului obștesc, întăririi continue a orînduirii socialiste, asigurînd în același timp exercitarea nestîn-

jenită a drepturilor și libertăților cetățenești" [4]. Nu poate fi deci vorba în prezent de o slăbire, ci, dimpotrivă, are loc o creștere a rolului social al dreptului. În acest scop s-a evidențiat, în ordine prioritară, necesitatea perfecționării instituțiilor juridice, a întregului sistem de drept, a înlăturării instituțiilor și reglementărilor vechi, depășite sau chiar perimate. A început, pe baza indicațiilor Congresului al IX-lea, un proces de puternică efervescență legislativă, deschis de adoptarea noii Constituții și continuat apoi în decursul ultimilor 5—6 ani prin numeroase acte legislative : coduri, legi organice și alte legi.

Are loc astfel o transformare a dreptului însuși, o desăvîrșire a instituțiilor și a reglementărilor juridice, și, prin aceasta, sporirea contribuției legislației socialiste la perfecționarea întregii vieți sociale și a conducerii ei.

Vom aminti cîteva din actele normative cele mai semnificative, adoptate în unele dintre domeniile vitale ale dezvoltării societății. În primul rînd, se cer a fi menționate acele norme care au drept scop perfecționarea organizării de stat prin asigurarea unei mai raționale organizări administrative a teritoriului, a creșterii rolului organelor reprezentative supreme și locale, a îmbunătățirii structurale și funcționale a întregului aparat de stat, administrativ, al justiției și procuraturii pe baza dezvoltării și adîncirii principiilor democratice de funcționare (centralismul democratic, autonomia locală, conducerea colectivă ș. a.)[5].

Urmează apoi a fi evocate o serie de legi cu caracter economic prin mijlocirea cărora se urmărește traducerea în viață a directivelor partidului comunist privind măsurile de îmbunătățire a activității economice și perfecționare a conducerii și planificării economiei naționale în perioada actuală. În acest sens s-au elaborat acte normative pentru reorganizarea sistemului de conducere a economiei prin crearea unor organisme noi (de pildă centralele industriale) sau perfecționarea structurii și a modului de funcționare a celor existente, ca și pentru întărirea disciplinei muncii, contractuale și financiare, sporirea rentabilității investițiilor, ridicarea calității produselor, pentru o mai echitabilă înfăptuire a principiului retribuției muncii, pentru introducerea principiului gestiunii economice proprii a întreprinderilor și întărirea răspunderii fiecărui cadru de conducere și a angajaților pentru munca depusă [6].

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 291—292.

[5] Amintim printre altele : *Legea nr. 2/1968 privind organizarea administrativă a teritoriului* (B.O. nr. 17—18 din 17 februarie 1968) ; *Legea nr. 1/1969 pentru modificarea unor articole din Constituție* (B.O. nr. 31 din 13 martie 1969) ; *Legea nr. 57/1968 de organizare și funcționare a consiliilor populare* (B.O. nr. 168 din 26 decembrie 1968) ; *Legea nr. 26/1969 privind organizarea și funcționarea Consiliului de Miniștri* (B.O. nr. 146 din 17 decembrie 1968) ; *Legea nr. 20/1969 privind conducerea ministerului și celorlalte organe centrale ale administrației de stat pe baza principiului conducerii colective* (B.O. nr. 131 din 17 noiembrie 1969) ; *Legea nr. 58/1968 de organizare judecătorească* (B.O. nr. 169 din 27 decembrie 1968) ; *Legea nr. 60/1968 privind organizarea și funcționarea procuraturii* (B.O. nr. 169 din 27 decembrie 1968).

[6] Pot fi citate în această categorie : legile de adoptare a planurilor economice și bugetelor de stat ; *Legea nr. 22/1967 privind măsuri de perfecționare a conducerii și planificării economiei naționale* (B.O. nr. 112 din 27 decembrie 1967) ; *Legea nr. 71/1969 asupra contrac-*

Pe aceeași linie de preocupări se înscriu și legile din domeniul învățământului, științei și culturii, chemate a asigura ridicarea procesului instructiv-educativ de formare a cadrelor, cercetarea științifică la nivelul exigențelor progresului tehnic-științific contemporan [7].

De asemenea au fost adoptate o serie de noi reglementări în vederea unei mai bune garantări a drepturilor și libertăților cetățenești și pentru apărarea orînduirii socialiste, a proprietății socialiste, a ordinii de drept și a legalității [8].

În același timp este necesar a aminti faptul că sînt în curs de elaborare noi reglementări importante în domeniul dreptului civil, al familiei și muncii, în cadrul unor noi coduri, iar legislația economică se va desăvîrși pe baza concluziilor rezultate din aplicarea experimentală a noilor măsuri, concluzii ce vor fi formulate la o conferință națională a Partidului Comunist Român. În felul acesta, reglementarea noilor relații sociale socialiste va putea fi asigurată prin acte normative noi, atît în conținut, cît și în formă, și se va putea renunța în principiu la folosirea actelor normative vechi.

---

telor economice (B.O. nr. 154 din 29 decembrie 1969); *Legea nr. 72/1969 privind organizarea, planificarea și executarea investițiilor* (B.O. nr. 154 din 29 decembrie 1969); *Legea nr. 1/1970 privind organizarea și disciplina muncii în unitățile socialiste* (B.O. nr. 27 din 27 martie 1970); *Legea nr. 2/1970 privind asigurarea controlului calității produselor* (B.O. nr. 28 din 28 martie 1970); *Legea nr. 4/1970 privind organizarea producției și a muncii în agricultură* (B.O. nr. 79 din 10 iulie 1970); *Legea nr. 5/1970 privind gospodărirea mijloacelor materiale și bănești, organizarea și funcționarea controlului financiar* (B.O. nr. 80 din 10 iulie 1970); *Legea nr. 29/1967 privind mărcile de fabrică, de comerț și de serviciu* (B.O. nr. 114 din 29 decembrie 1967); *Legea nr. 31/1967 privind invențiile, inovațiile și raționalizările* (B.O. nr. 115 din 30 decembrie 1967); *Legea nr. 4/1969 privind organizarea și funcționarea Consiliului Economic* (B.O. nr. 32 din 14 martie 1969); *Legea nr. 65/1969 privind organizarea și funcționarea Comitetului de Stat al Planificării* (B.O. nr. 148 din 19 decembrie 1969); *Legea nr. 21/1970 privind organizarea și funcționarea Băncii Naționale a Republicii Socialiste România* (B.O. nr. 81 din 11 iulie 1970); și altele privind organizarea Băncii agricole, a Băncii române de comerț exterior și a Băncii de investiții; *Legea nr. 14/1968 asupra organizării și funcționării cooperației meșteșugărești* (B.O. nr. 64 din 15 mai 1968); *Legea nr. 6/1970 cu privire la organizarea și funcționarea cooperației de consum* (B.O. nr. 80 din 10 iulie 1970).

[7] Menționăm în acest cadru: *Legea nr. 11/1968 asupra învățămîntului* (B.O. nr. 62 din 13 mai 1968); *Legea nr. 6/1969 privind statutul personalului didactic* (B.O. nr. 33 din 15 martie 1969); *Legea nr. 7/1969 privind organizarea și funcționarea Ministerului Învățămîntului* (B.O. nr. 32 din 14 martie 1969); *Legea nr. 28/1969 privind activitatea de cercetare științifică* (B.O. nr. 148 din 19 decembrie 1969); *Legea nr. 34/1969 privind organizarea și funcționarea Consiliului Național al Cercetării Științifice* (B.O. nr. 148 din 19 decembrie 1969); *Legea nr. 39/1967 asupra titlurilor științifice*; (B.O. nr. 115 din 30 decembrie 1967); legile de înființare și statutele noilor Academii: Academia de Științe Medicale (Legea nr. 139/1969); Academia de Științe Sociale și Politice (Legea nr. 18/1969) și Academia de Științe Agricole și Silvice (Legea nr. 19/1969); *Decretul nr. 338/1970 privind organizarea și funcționarea Comitetului de Stat pentru Cultură și Artă și a comitetelor locale de cultură și artă* (B.O. nr. 85 din 17 iulie 1970).

[8] Vezi *Legea nr. 1/1967 cu privire la judecarea de către tribunale a cererilor celor vătămați în drepturile lor prin acte administrative ilegale* (B.O. nr. 67 din 26 iulie 1967); *Legea nr. 27/1966 asupra pensiilor de asigurări sociale de stat și pensiilor suplimentare* (B.O. nr. 85 din 28 decembrie 1966); *Legea nr. 59 privind comisiile de judecată* (B.O. nr. 169 din 27 decembrie 1968); *Codul penal* (Legea nr. 15/1968, B.O. nr. 77—79 bis din 21 iunie 1968) și *Codul de procedură penală* (Legea nr. 29/1968, B.O. nr. 145—146 din 12 noiembrie 1968); *Legea nr. 23/1969 privind executarea pedepselor* (B.O. nr. 132 din 18 noiembrie 1969); *Legea nr. 148/1968 asupra instituirii și sancționării contravențiilor* (B.O. nr. 148 din 24 noiembrie 1968); *Legea nr. 32/1970 pentru stabilirea și sancționarea unor contravenții privind reguli de conviețuire socială, ordinea și liniștea publică* (B.O. nr. 81 din 11 iulie 1970) ș.a.

Din analiza dezvoltării activității normative a statului socialist român în etapa actuală se desprind o serie de constatări privitoare la evoluția dreptului socialist român.

a) *Crește rolul dreptului socialist în viața socială.* Contribuția dreptului la dezvoltarea și la perfecționarea relațiilor sociale în toate sectoarele vieții în funcție de nivelul atins de forțele de producție și de posibilitățile create în stadiul general de dezvoltare a societății este tot mai substanțială. Se constată o extindere a ariei de cuprindere în sfera reglementărilor juridice a unor noi aspecte ale vieții economice, politice, social-culturale. Instituționalizarea juridică a unor noi laturi ale comportamentului uman se explică atît printr-o și mai mare accentuare a „socialului" în activitatea umană, consecință a victoriei socialismului și a generalizării relațiilor de acest tip, cît și prin posibilitatea oferită de drept de a traduce deciziile forurilor de conducere într-un limbaj precis, de a le da promptitudine și celeritate și de a le învesti cu autoritatea necesară.

b) *Este tot mai puternic prezentă motivația științifică, temeiul științific al reglementărilor juridice.* Revoluția științifică și tehnică în socialism pretinde tot mai mult o conducere socială științifică și în același timp oferă noi mijloace necesare efectuării ei. Problemele ridicate în fața organelor de conducere sînt tot mai complexe, iar cantitatea de informație necesară pentru adoptarea deciziei, uneori din mai multe variante posibile, mereu mai mare. În fața acestei situații apare necesară o mai puternică fundamentare științifică a prescripțiilor actelor normative, acte de decizie de cea mai mare importanță, pe baza folosirii datelor științei în general, a științei conducerii și a teoriei informației în special.

Spre deosebire de capitalism, unde reglementarea juridică — dreptul în genere — este rezultatul evoluției raportului de forțe dintre clasele în luptă și dintre diferitele grupări monopoliste care urmăresc realizarea celor mai ridicate profituri de monopol, în socialism elaborarea deciziei și deci statornicirea conținutului normativ al regulilor de drept este rezultatul satisfacerii intereselor întregii societăți omogene pe baza cunoașterii legităților obiective ale dezvoltării societății prin mijlocirea celor mai recente cuceriri ale științei moderne. Nimic nu se opune aici ca conducerea societății să se realizeze prin coordonarea și concordanța dintre interesele naționale, ale claselor și grupelor sociale ce alcătuiesc societatea și cerințele legilor obiective ale dezvoltării societății. Se depun astfel toate eforturile spre o atare perfecționare a dreptului care să asigure ca reglementările juridice să fie în fiecare moment expresia științifică cît mai fidelă a intereselor națiunii. Amintim aici, că, în anumite situații, statul socialist folosește metoda unor reglementări experimentale, a unor reglementări-test, tocmai pentru a verifica în practică diferitele soluții înaintate de definitivare și generalizarea lor. Astfel de experimentări au avut loc în pregătirea măsurilor de perfecționare a conducerii economiei naționale, a sistemului de salarizare ș.a.

c) *Are loc o apropiere tot mai puternică între drept și morală.* Motivația etică a normelor juridice sporește considerabil. Echitatea, dreptatea socială și umanismul socialist dau un puternic fundament moral și o mare autoritate normelor juridice, fapt de o deosebită importanță pentru realizarea lor în viață. Unitatea dreptului și moralei socialiste, izvorîtă din caracterul omogen al societății, determină concordanța din-

tre legalitate și moralitate, normă juridică și normă etică, conduită licită și conduită morală, ilicit și imoral, imperativul juridic și imperativul moral. Apropierea tot mai strînsă a dreptului de morală se dovedește a fi o *legitate obiectivă a evoluției societății socialiste și a trecerii la comunism.*

d) *S-a adîncit caracterul democratic al dreptului socialist.* În actuala etapă a dezvoltării sale, el exprimă voința și interesele întregii societăți, a întregii națiuni în fruntea căreia se situează clasa muncitoare. Creșterea rolului maselor, al organizațiilor sociale obștești, îmbinarea democrației reprezentative cu democrația directă se exprimă și printr-o largă participare a cetățenilor atît la procesul de prelucrare și de formare a dreptului, cît și la cel de aplicare. Dezbaterile în masele largi a celor mai importante proiecte de legi, atragerea specialiștilor în colectivele de elaborare a acestor proiecte, participarea reprezentanților organizațiilor de masă în componența celor mai înalte foruri de decizie, instituția asesorilor populari, activitatea comisiilor de judecată sînt cîteva din formele de angajare nemijlocită a maselor în procesul elaborării și aplicării dreptului. Acest proces este chemat să se extindă continuu ca parte organică a evoluției democratismului socialist.

Dar adîncirea democratismului dreptului în socialism se exprimă, de asemenea, în conținutul reglementărilor sale, și în primul rînd în conținutul mai bogat al drepturilor și libertăților consfințite și garantate pentru toți cetățenii. Instituția drepturilor și libertăților democratice a fost dezvoltată, îmbogățită și ridicată de socialism pe o treaptă superioară.

e) *Întărirea legalității și ordinii de drept socialist.* Legalitatea a devenit o caracteristică intrinsecă a regimului politic, a conducerii și a desfășurării întregii vieți sociale. În condițiile în care dreptul este expresia normativă a politicii partidului comunist, izvorîtă din nevoia satisfacerii intereselor fundamentale ale poporului, orice acțiune de desconsiderare sau de încălcare a dreptului este dăunătoare și intolerabilă. Cu atît mai mult se impune respectarea dreptului de către cei ce dețin funcții de conducere în stat și în societate. În acest sens, în hotărîrile Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român s-a subliniat că „respectarea legilor este o îndatorire fundamentală a organelor de stat, a organizațiilor obștești, a tuturor cetățenilor, indiferent de funcția ce o ocupă, întrucît legile țării exprimă interesele și voința întregului popor, servesc dezvoltării patriei, asigură manifestarea liberă și deplină a personalității umane în toate domeniile"[9].

A crescut totodată răspunderea socială a fiecărui membru al societății pentru modul în care-și desfășoară activitatea și își aduce contribuția la progresul general al societății. Creșterea spiritului de răspundere, a simțului datoriei sociale ca urmare a ridicării conștiinței socialiste pune într-o nouă lumină raportul dintre convingere și constrîngere în realizarea dreptului. Aplicată în limitele stricte ale legilor față de unele elemente retrograde cu o comportare ilicită, constrîngerea are o sferă de acțiune tot mai îngustă în timp ce sporește activizarea politică a maselor, participarea lor la înfăptuirea ordinii de drept.

---

[9] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică 1969, p. 645—646.

Dreptul socialist are un rol important în asigurarea dezvoltării bazei tehnice-materiale a socialismului, consfiinţind, cu forţa dată de rigoarea legii, politica economică a statului socialist român, îndreptată spre creşterea intensă a forţelor de producţie, crearea unei economii avansate, a unei industrii şi agriculturi moderne, în stare să satisfacă cerinţele mereu sporite ale societăţii. El contribuie la perfecţionarea relaţiilor socialiste de producţie, la educarea oamenilor muncii în spiritul întăririi ordinii şi disciplinei în muncă, la consolidarea orînduirii sociale şi de stat pe drumul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

POLITICA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN DE PROMOVARE A ȘTIINȚEI

DE

I. GOLIAT

Sesizînd încă de la începutul existenței sale locul important pe care știința îl ocupă în viața socială și rolul oamenilor de știință în formarea opiniei publice, Partidul Comunist Român a militat pentru atragerea în rîndurile sale sau pentru apropierea de activitatea sa a unor intelectuali cu vederi democratice, progresiste.

În publicații conduse de Partidul Comunist Român sau aflate sub influența sa s-au afirmat figuri înaintate de savanți, purtători ai tradițiilor de gîndire materialistă, apărători fermi ai ideii de slujire prin știință și cultură a progresului României.

Istoria partidului înregistrează în perioada pînă la 23 August 1944 numeroase manifestări de adeziune ale oamenilor de știință față de lupta partidului împotriva exploatării, a fascizării țării și a războiului, pentru eliberare socială. Mulți intelectuali au suferit vicisitudinile închisorilor sau au plătit cu viața atitudinea lor demnă, de împotrivire la acțiunile claselor stăpînitoare de subordonare a intereselor țării față de Germania hitleristă, de subminare a suveranității și independenței naționale a României.

Asasinarea mișelească de către bandele legionare a lui Nicolae Iorga și a lui Virgil Madgearu pune în relief cît preț puneau legionarii și fasciștii pe reducerea la tăcere a acestor exponenți ai vieții științifice, cu o profundă rezonanță în conștiința națiunii. Semnarea de către un grup de savanți și profesori universitari a memoriului privind ieșirea României din războiul antisovietic este de asemenea un act semnificativ pentru starea de spirit a intelectualității noastre.

Pentru partidul nostru este o mîndrie că încă în anii grei ai ilegalității oameni de știință cu prestigiu și-au unit soarta lor cu cea a clasei muncitoare, a comuniștilor.

După 23 August 1944, legăturile partidului cu oamenii de știință s-au intensificat, determinînd atragerea acestora la înfăptuirea idealurilor

Rev. filoz., 18, 4, p. 427–437, București, 1971

de luptă ale partidului și poporului nostru. Construcția socialismului este indisolubil legată de contribuția științei, a oamenilor de știință. Referindu-se la aceasta, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : „Construcția socialismului — operă socială de uriașă amploare și complexitate — necesită cunoașterea aprofundată a fenomenelor și cerințelor vieții, aplicarea legilor economice obiective, contribuția activă a oamenilor de știință în toate domeniile creației materiale și spirituale. Știința și cultura sînt componente indispensabile ale societății socialiste, factori obiectivi ai progresului social, ai înfăptuirii idealurilor de bunăstare și fericire ale oamenilor muncii" [1].

Sarcina centrală pe care și-a pus-o partidul inițial a fost aceea de a capta energia revoluționară a oamenilor de știință și de a o integra în torentul general al prefacerilor sociale. Afluxul de forțe în partid a jucat un rol de seamă în procesul creării unor noi instituții științifice și culturale sau al democratizării vechilor instituții. Academia Română, instituție reprezentativă pentru știința și cultura națională, a beneficiat de aportul unor savanți de prestigiu, membri ai Partidului Comunist Român, în așezarea științei pe noi baze ideologice și în preocuparea de a pune cercetarea științifică în slujba intereselor reale ale poporului. În acest context, în Academie s-au cristalizat concepții largi și puncte de vedere înaintate despre modul în care trebuie organizată știința în condițiile socialismului pentru a sluji programul de dezvoltare al întregii societăți.

Deși știința a avut o anumită tradiție în țara noastră, dezvoltîndu-se mai ales în jurul instituțiilor de învățămînt superior, se poate spune că, în esență, ea s-a constituit ca un corp distinct în diviziunea socială a muncii în anii socialismului.

În timp ce în România antebelică nu existau decît 52 de unități de cercetare științifică, în 1965 funcționau 216 unități de cercetare științifică, pentru ca în 1970 numărul lor să crească la 261 ; în vreme ce în bugetul țării pe anul 1938—1939 erau prevăzute pentru știință 105 900 000 de lei, în anii 1966—1970 prin bugetul de stat s-a afectat pentru finanțarea științei peste 9 miliarde. Față de cele 2 000—3 000 de persoane ocupate în știință în anii antebelici, în 1965 numărul celor ocupați în ramura știință a fost de 30 000, iar în 1970 s-a ridicat la 40 900 de persoane.

Creșterea numerică a personalului de cercetare științifică, diversificarea rețelei unităților de cercetare, a domeniilor și a ramurilor în care acestea au fost create, sporirea resurselor materiale și financiare puse la dispoziția cercetării au condus la consolidarea unor institute și centre de cercetare, la maturizarea potențialului uman și la afirmarea pe plan național și internațional a unor realizări ale științei românești. Cu toate acestea, datorită unor lipsuri existente în orientarea cercetării științifice, în organizarea și planificarea științei, aportul cercetării la dezvoltarea economiei și culturii naționale n-a fost pe măsura efortului făcut de statul secialist și a posibilităților reale ale frontului nostru științific.

Este meritul Congresului al IX-lea al P.C.R. de a fi elaborat direcțiile de perfecționare a organizării și conducerii întregii vieți economice și sociale din țara noastră și a fi definit, în acest cadru, căile de stimulare

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 26.

a creației științifice. Congresul a trasat sarcina intensificării cercetărilor fundamentale și aplicative în toate ramurile, a îmbunătățirii sistemului de organizare a activității științifice, a concentrării cadrelor și mijloacelor materiale spre obiectivele cele mai importante. Congresul a stabilit de asemenea să ia ființă Consiliul Național al Cercetării Științifice, organ al Consiliului de Miniștri, cu sarcina de a înfăptui politica partidului în domeniul științei, de a elabora direcțiile de orientare și programul unitar de cercetare științifică și de pregătire a cadrelor.

Expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică, prezentată în sesiunea Marii Adunări Naționale din 20—22 decembrie 1965, constituie un document de însemnătate programatică pentru dezvoltarea științei din țara noastră. Analiza și definirea clară a rolului științei în dezvoltarea societății noastre sînt însoțite de evidențierea tradițiilor științei românești și de evocarea realizărilor obținute în diferite domenii ale științelor naturii și ale științelor sociale.

În cursul expunerii au fost dezvăluiți factorii care frînează cercetarea științifică și limitează aportul ei în opera de construire a socialismului. Astfel s-a relevat existența unor rămîneri în urmă în dezvoltarea unor domenii ale științei, cum sînt: energetica, construcțiile de mașini, electronica, automatica, chimia compușilor macromoleculari, fizica energiilor înalte, biochimia, genetica, biofizica ș.a. De asemenea, lipsa unui plan de ansamblu în cercetare și a unei perspective clare asupra căilor de legare a științei de producție a făcut ca potențialul științific să fie insuficient valorificat. Au fost puse în evidență implicațiile serioase ale concepției promovate în orientarea cercetării, potrivit căreia importul de utilaje, mașini, procese tehnologice și licențe ne scutește de cercetare proprie. „Viața demonstrează — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — că o asemenea atitudine față de știință poate avea consecințe grave, ea determină rămînerea în urmă pe întregul tărîm al științei, frînează dezvoltarea economică și socială a țării, duce la dependență față de străinătate...

A te mărgini să achiziționezi rezultatele cercetării științifice din străinătate înseamnă a te resemna să cumperi tot timpul inteligență — cel mai scump bun existent astăzi pe piața mondială" [2].

Expunerea a criticat subestimarea științelor tehnice, reflectată în insuficiența rețelei de unități și în numărul restrîns de cercetători din acest domeniu, precum și scăderile existente în repartizarea teritorială a unităților de cercetări. Au fost relevate daunele pe care le pot aduce mișcării științifice, concepțiile rigide și dogmatice, manifestate în special în interpretarea fenomenelor noi din știința contemporană.

Planul de dezvoltare a cercetării științifice, elaborat în spiritul hotărîrilor congreselor al IX-lea și al X-lea ale Partidului Comunist Român, a constituit o bază trainică pentru orientarea muncii în acest important domeniu al vieții sociale și stă la baza unor însemnate realizări obținute în ultimii ani.

După constituirea Consiliului Național al Cercetării Științifice s-a trecut la alcătuirea unui inventar al preocupărilor existente în știință pe

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 226.

plan național, al resurselor de care dispunem, fapt care a permis alcătuirea planului unitar de cercetare științifică pentru perioada 1966—1970 și îndreptarea principalelor eforturi spre soluționarea obiectivelor majore ale dezvoltării economiei naționale. În secțiunea planului de stat nominalizat al cercetării științifice au fost concentrate problemele și temele de cercetare care condiționează înfăptuirea progresului tehnic, elaborarea unor noi tehnologii cu randament ridicat, asimilarea de produse noi cu parametri calitativi înalți, competitive pe piața mondială.

Această secțiune a cuprins de asemenea problemele esențiale ale cercetării din științele sociale și umane, principalele tratate, monografii și lucrări de sinteză.

Consiliul Național al Cercetării Științifice, în colaborare cu diferite organe centrale, a procedat la elaborarea unor programe prioritare în domeniile indicate în Directivele Congresului al X-lea al P.C.R.: economia de energie; forajul de mare adîncime și maritim; economia de metal; asigurarea bazei de materii prime pentru industria aluminiului; valorificarea zăcămintelor de minereuri neferoase; extinderea comenzilor numerice la mașini-unelte și la alte utilaje tehnologice; valorificarea complexă a resurselor naturale ale Deltei Dunării; elaborarea de noi rășini sintetice și mase plastice; crearea de noi hibrizi și rase de animale apte pentru exploatarea industrială; lărgirea aplicațiilor matematicii în economie; cercetările spațiale ș.a.

Aceste programe prioritare concentrează eforturile cercetătorilor din diferite domenii, promovează larg cercetarea complexă și multidisciplinară și asigură colaborarea coordonată a unui număr important de unități de cercetare subordonate diferitelor departamente, academii de științe sau Ministerul Învățămîntului. Sarcinile prevăzute în programe dă girul unei orientări majore, în concordanță cu cerințele actuale și de perspectivă ale economiei naționale și ale progresului tehnic-științific contemporan.

Printre măsurile de îmbunătățire a organizării științei în țara noastră, un loc însemnat ocupă crearea unor noi instituții academice. Se știe că pînă în 1970 Academia Republicii Socialiste România avea 57 de unități de cercetare, acoperind aproape toate domeniile științei moderne. Sarcinile mari care stau în prezent în fața cercetării științifice, complexitatea fenomenelor științifice și responsabilitatea pe care o presupune decizia în știință au pus în actualitate necesitatea reorganizării vieții academice din țara noastră. Au luat astfel ființă Academia de Științe Agricole și Silvice, Academia de Științe Medicale și Academia de Științe Sociale și Politice a R. S. România, fiecare dintre ele avînd misiunea de a coordona cercetările în domeniul lor de activitate, indiferent de locul în care se efectuează. Preluînd de la Academia R.S. România unitățile de cercetare de profil, un personal științific cu experiență și bună pregătire profesională, avînd strînse legături cu ministerele din domeniul corespunzător sau lucrînd sub conducerea directă a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, așa cum este cazul Academiei de Științe Sociale și Politice, noile academii au deplina posibilitate să orienteze potențialul științific de care dispun în funcție de cerințele vieții, ale practicii sociale.

Noul cadru de organizare a vieții academice obligă la o analiză temeinică a stadiului atins în fiecare domeniu științific pe care îl promo-

vează, evaluarea realistă a perspectivelor lor de dezvoltare și elaborarea pe această bază a unor programe de activitate în consens cu comanda socială, cu tendințele obiective de progres ale cunoașterii științifice. Instituțiile academice specializate prezintă totodată avantajul că pot să asigure mijloace materiale și forțe de cercetare corelate cu nevoile reale de dezvoltare ale științei, în timp ce într-o instituție care cultivă toate domeniile științei sistemul de priorități practicat în favoarea unor domenii nu îngăduie dezvoltarea armonioasă a tuturor disciplinelor.

În problemele de organizare a științei pe plan mondial se înfruntă păreri contradictorii, se desfășoară ample dezbateri care pot fi evocate în sprijinul unei formule de organizare sau a alteia. Astfel, în cadrul Colocviului internațional organizat de UNESCO pe tema „Știință și sinteză" Julian Huxley apăra ideea reorganizării științei „pe un model centripet și convergent, în timp ce astăzi trebuie să deplîngem absența oricărui model, ca și tendințele centrifuge, adesea divergente. Ar trebui deci să ne concentrăm atacul asupra anumitor probleme specificate precis, care pun în joc un anumit număr de ramuri științifice diferite" [3].

La același colocviu, B. M. Kedrov a dezvăluit tendințele de integrare și diferențiere în procesul cunoașterii științifice, subliniind că, începînd de la mijlocul secolului al XIX-lea, „tendința spre integrare începe să predomine asupra tendinței de diferențiere", că „abia acum diferențierea științelor devine un factor important al unificării prin interacțiunile și corelațiile lor" [4].

Organizarea cercetării științifice pe baza problemelor complexe ale științei contemporane, susținută de Huxley, o regăsim și la alți specialiști în problemele de organizare a științei. „Principiul optimal de creare a instituțiilor științifice în condițiile actuale este, se pare, principiul problemei care permite să se unească pentru rezolvarea unei sarcini generale complexe (și astfel sînt majoritatea problemelor din știința contemporană) forțele savanților din diferite specialități" [5].

Este neîndoielnic că tendințele obiective ale cunoașterii științifice, mutațiile ce se produc în metodele de cercetare și în cîmpul de investigare trebuie cunoscute și luate în considerare în abordarea practică a problemelor de organizare a științei. Cunoscîndu-se însă faptul că știința este un fenomen universal, supus unei profunde revoluții pe planul obiectivelor sale, al metodelor și al legăturilor cu alte discipline, apare necesitatea considerării atente a criteriilor funcționale în organizarea științei. În lumina unor astfel de criterii, precum și în concepția de a intensifica cooperarea interdisciplinară și interinstituțională din unghiul unor interese centrale, primordiale pe care le reprezintă noile instituții academice, s-au înfăptuit măsurile inițiate de partid în domeniul organizării științei.

Pentru a elimina unele disproporții existente în distribuirea unităților de cercetare științifică pe ramuri și subramuri economice, pentru a da expresie intereselor creșterii economice, ale sporirii eficienței economice a proceselor productive și în vederea măririi capacității de adaptare și competitive a produselor românești pe piața internațională, în cincinalul

[3] Julian Huxley, *Știință și sinteză*, București, Edit. politică, 1969, p. 78.
[4] B. M. Kedrov, *Ibidem*, p. 140, Editura politică, 1969.
[5] D. Gvișiani, *Simpozion*, Moscova, 1968.

trecut au fost create 45 de unităţi de cercetare. Noile unităţi au fost înfiinţate cu precădere în subramurile cu pondere ridicată în economie şi în domenii în care înnoirea parametrilor calitativi constituie o condiţie *sine qua non* nu numai a dezvoltării, ci însăşi a existenţei în lumea modernă. În această ordine de idei amintim : Institutul de cercetări şi proiectări pentru electronică şi tehnică de calcul — Bucureşti, Institutul de mecanică a fluidelor şi construcţii aerospaţiale — Bucureşti, Institutul de cercetări şi proiectări pentru autovehicule şi tractoare — Braşov, Institutul de cercetări pentru economia agrară şi organizarea întreprinderilor agricole sociale — Bucureşti.

O importanţă principială prezintă faptul că în ultimii ani a crescut numărul unităţilor de cercetare în diferite centre industriale ale ţării (Galaţi, Baia-Mare, Craiova, Petroşani şi Tulcea), creînd astfel condiţii de consolidare a legăturilor ştiinţei cu producţia, aşa cum se manifestă în mediul ei reprezentativ. Institutele de cercetări din domeniul agriculturii şi silviculturii au fost reconsiderate sub aspectul sediului lor în acelaşi scop al apropierii ştiinţei de producţie, al valorificării cu operativitate a rezultatelor cercetării în practica agriculturii socialiste.

Transformîndu-se, în virtutea legilor sale interne de dezvoltare, în forţă nemijlocită de producţie, ştiinţa îşi cucereşte poziţii tot mai trainice în sistemul reproducţiei sociale, constituind o latură importantă a acesteia.

Experienţa practică, din ţara noastră şi din alte ţări, a dovedit că activitatea de cercetare ştiinţifică, cu toate particularităţile ei, se integrează pe deplin în procesul de planificare a dezvoltării economice şi sociale.

Înainte de toate, planificarea cuprinde în sfera ei condiţiile creaţiei ştiinţifice, adică numărul persoanelor ocupate în ramura ştiinţă, investiţiile destinate dotării şi consolidării bazei tehnice-materiale a cercetării, precum şi fondurile necesare acoperirii cheltuielilor din ce în ce mai mari pe care le presupune cercetarea ştiinţifică contemporană.

Aspectele esenţiale ale procesului de planificare în ştiinţă sînt însă cele privitoare la determinarea căilor şi a metodelor de a conexa efectiv potenţialul ştiinţific de tematica de cercetare care răspunde în cel mai înalt grad nevoilor societăţii.

Trecerea unităţilor de cercetare în regim economic şi extinderea contractului de cercetare în ştiinţă vine în întîmpinarea acestei cerinţe obiective de legare a ştiinţei de nevoile reale ale societăţii şi va contribui pe această cale la creşterea eficienţei muncii ştiinţifice. Între planul de cercetare şi contractul de cercetare există o legătură indisolubilă. Acţiunea de elaborare a planului este precedată de acţiunea de perfectare a contractelor, în cadrul căreia se produce o armonizare de interese între beneficiar şi executant din punctul de vedere al definirii concrete a sarcinii de cercetare, a termenelor de realizare, a valorii lucrărilor etc.

Contractul de cercetare reprezintă un instrument juridic învestit cu forţă de înrîurire în ce priveşte orientarea pozitivă, conformă cu nevoile societăţii, a efortului ştiinţific. El exprimă atestarea socială a unei nevoi concrete de ordin economic sau social-cultural. Prin contract se realizează o confruntare a cheltuielilor efective de cercetare cu cele

socialmente necesare, atitudinea beneficiarului stăvilind excesele privind volumul de muncă concretizat într-o temă sau referitoare la prelungirea în timp a rezolvării. Introducerea contractului favorizează valorificarea efectivă în practică a rezultatelor cercetării susceptibile de aplicații în virtutea răspunderii care revine organismului care a investit o anumită sumă în contract, ca și a posibilității efective a beneficiarului de a participa la ciclul cercetare-producție. Contractul, de asemenea, creează teren real pentru recepția calitativă a lucrărilor de cercetare încheiate, introducînd exigențe noi în laboratorul de creație al cercetătorilor.

Este prematur să se tragă concluzii asupra efectelor pe care le-a avut extinderea sistemului contractual în cercetarea științifică, dat fiind timpul relativ scurt care a trecut de la introducerea acestuia. Se poate, totuși, constata sporirea în toate unitățile de cercetare a preocupării pentru laturile economice și financiare ale activității științifice. Din datele recent publicate se poate constata o îmbunătățire a unora dintre indicatorii economici ai activității de cercetare. Astfel, efectele cercetării se înscriu în următorii parametri :

	1969	1970
Reducerea cheltuielilor de producție (milioane)	128,3	342,4
Spor de producție (milioane)	381,3	1 026,1
Aport valutar (milioane de lei valută)	34,2	68,1

Parametri pozitivi s-au obținut de asemenea și în ce privește economiile postcalculate la invențiile aplicate sau numărul de invenții înregistrat.

Un element de progres în viața științifică a țării noastre l-a adus promovarea principiului muncii și conducerii colective în unitățile de cercetare. Consiliile științifice au devenit organe deliberative de conducere ale institutelor de cercetare. Existența lor oferă o mai mare garanție în ce privește justețea orientării tematice și a aprecierii rezultatelor cercetării și contribuie la instaurarea principiilor de echitate, la combaterea arbitrariului și a stărilor de spirit subiective, care s-au făcut uneori simțite în viața științifică. De bună seamă, consiliul științific nu poate și nu trebuie să ia hotărîri administrative în problemele conținutului științific, ele nu pot și nu trebuie să estompeze lupta de opinii, forță motrice a progresului științific. Din contra, menirea lor este să stimuleze dezbaterea vie, creatoare, de pe pozițiile materialismului dialectic, a realizărilor obținute și să îngusteze terenul de manifestare al pozițiilor rigide, dogmatice, care au frînat atît în trecut dezvoltarea cercetării.

Una din căile de stimulare a creației științifice și de ridicare a eficienței ei este dezvoltarea cooperării științifice internaționale. Trăim într-o lume interdependentă, în care schimbul de valori materiale și spirituale devine o trăsătură caracteristică. În strădania generală de conlucrare în știință, în interesul soluționării unor probleme deosebit de complexe din domeniul energiei nucleare, al activităților spațiale, calculatoarelor electronice, maselor plastice, cercetărilor marine și oceanologice, cercetărilor geofizice planetare etc. se pot dezvolta legături de cooperare

ştiinţifică care pot să concure la obţinerea mai rapidă de rezultate la nivelul exigenţelor etapei pe care o străbatem.

Partidul Comunist Român şi guvernul Republicii Socialiste România au luat în domeniul colaborării şi cooperării tehnice-ştiinţifice cu ţările socialiste o serie de iniţiative; programe similare sînt în curs şi cu alte ţări.

Acordurile de colaborare ştiinţifică şi culturală încheiate la nivel guvernamental, convenţiile perfectate de către Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice sau de către academiile de ştiinţă din ţara noastră cu instituţii similare de peste hotare au reprezentat un cadru favorabil de întărire a legăturilor dintre instituţii şi specialişti, al cunoaşterii şi preţuirii reciproce, al păcii şi prieteniei între popoare. Prezintă o însemnătate de prim ordin ca resursele existente în domeniul relaţiilor externe să fie puse la dispoziţia celor mai reprezentativi mesageri ai ştiinţei româneşti, astfel încît misiunea lor să aibă un bogat conţinut ştiinţific şi ideologic.

Este un adevăr îndeobşte cunoscut că rolul hotărîtor în promovarea creaţiei ştiinţifice şi în obţinerea creaţiei ştiinţifice şi în obţinerea de rezultate valoroase îl au cadrele ştiinţifice. Acest adevăr îl formulează deosebit de grăitor cunoscutul scientolog Jorge A. Sabato : „Un om de ştiinţă mediocru nu va avea decît idei mediocre; dacă lor li se adaugă oameni de ştiinţă mediocri, ideile vor fi totdeauna mediocre, chiar dacă se va pune la dispoziţia lor avantaje băneşti. Şi de aceea s-a zis cu îndreptăţire că valoarea unui laborator nu trebuie să fie măsurată ţinînd seama de metrii pătraţi de edificiu ocupaţi de el, nici de milioanele de franci cheltuiţi pentru a-l echipa, nici de utilajul de care el dispune, ci de calitatea şi cantitatea de materie cenuşie a oamenilor care lucrează în el" [6].

Într-adevăr, ori cît de înalt ar fi nivelul de înzestrare tehnică-materială a cercetării, fără oameni cu o temeinică specializare, cu o bogată experienţă şi cu mare pasiune pentru ştiinţă, nu se poate conta pe rezultate rodnice. Inspirată de această realitate, politica Partidului Comunist Român pune în centrul atenţiei problema selecţionării riguroase a cadrelor de cercetare, a perfecţionării lor continue, a încurajării prin toate mijloacele a eforturilor de autodepăşire ale oamenilor de ştiinţă. Statul nostru, mai ales în ultimii ani, a trimis la specializare în centre de tradiţie ştiinţifică un număr din ce în ce mai mare de cercetători talentaţi, oferindu-le astfel posibilitatea să facă cunoştinţă cu metode şi tehnici de investigare avansate, cu organizarea colectivelor de cercetare.

Merită să fie subliniat sprijinul pe care partidul şi guvernul ţării noastre îl asigură introducerii rezultatelor cercetării în patrimoniul general al cunoaşterii ştiinţifice prin intermediul unui sistem de publicaţii editate prin grija academiilor de ştiinţă, a instituţiilor de învăţămînt superior şi a societăţilor ştiinţifice.

Aceste publicaţii, care apar în limba română şi în limbi străine în toate domeniile importante ale ştiinţei contemporane, pun în circuitul naţional şi internaţional realizările oamenilor noştri de ştiinţă, mesajul lor ştiinţific şi ideologic. Ele vehiculează în acelaşi timp mărturii ale capacităţii frontului ştiinţific din ţara noastră de a recepta rezultatele pe

[6] „Economie appliquée", 1969, nr. 1—2, p. 243.

care oamenii de știință de pretutindeni le obțin în activitatea lor. Prin intermediul acestor publicații se consolidează legături internaționale în domeniul științei, se realizează o mai bună propagare în lume a realizărilor economice, sociale și cultural științifice ale României.

Bilanțul dezvoltării economiei naționale în perioada 1966—1970, reflectat în comunicatul publicat recent, subliniază contribuția de seamă pe care oamenii de știință, alături de întregul popor, au adus-o la propășirea țării noastre. „Cercetările efectuate — se arată în comunicat — au contribuit la valorificarea superioară a resurselor naturale, a materiilor prime și materialelor, la obținerea de noi produse și înlocuitori, utilaje și aparate, la extinderea automatizării proceselor de producție și perfecționarea tehnologiilor de fabricație".

O privire mai analitică asupra evoluției științei românești arată că în anii socialismului s-au obținut succese de seamă în toate domeniile științelor naturii, tehnice, sociale și umane. S-a acumulat un bogat patrimoniu de cunoaștere, s-au încheiat numeroase cercetări cu finalitate aplicativă, s-au afirmat pe plan internațional un număr important de oameni de știință aparținînd multor generații. Ilustrativ, amintim că în domeniul matematicii oameni de știință consacrați, ca și cercetători mai tineri de talent, au realizat lucrări editate în țară și străinătate, care au contribuit la afirmarea școlii românești contemporane de matematică (analiză matematică, teoria algebrică a mecanismelor automate, geometrie diferențială, teoria probabilităților). În domeniul fizicii nucleare, fizicii plasmei și a fizicii semiconductorilor, cercetătorii români au înscris contribuții meritorii, cu semnificație teoretică și adesea cu perspective aplicative. În chimie, în afară de participarea largă a oamenilor de știință și cercetătorilor la realizarea noilor obiective industriale și de noi tehnologii moderne, s-au obținut contribuții teoretice bine cotate pe plan internațional în chimia fizică, organică, anorganică și macromoleculară (săruri topite, procese de coroziune, studiul polimerilor, al cancerului vegetal etc.).

Din domeniul biologiei se cuvin amintite marile lucrări de sinteză privind patrimoniul natural al țării noastre : *Flora*, *Fauna*, *Ampelografia* și *Pomologia Republicii Socialiste România*.

Științele medicale, beneficiind de o bogată tradiție, s-au afirmat în continuare prin numeroase tratate, studii și monografii care înfățișează rezultatele școlilor de fiziologie, neurologie, endocrinologie și din alte ramuri.

Științele sociale și umane s-au îmbogățit cu lucrări variate, multe dintre ele de înalt nivel științific, în care își găsesc oglindirea procesele dezvoltării economice, ale formării conștiinței socialiste a oamenilor muncii, ale perfecționării vieții sociale și conducerii ei pe baze științifice sau în care se definesc valorile fundamentale ale gîndirii economice, filozofice și sociale din țara noastră.

Un loc important în literatura din domeniul științelor sociale îl ocupă tratatele și sintezele de istorie a României, editate în țară și peste hotare, care pun veridic în lumină trecutul poporului nostru, îmbogățit cu noi date, fapte și interpretări pe baza concepției materialismului istoric.

Este locul să evocăm că țara noastră participă intens la viața științifică internațională atît prin delegații reprezentative la principalele mani-

festări ştiinţifice internaţionale organizate peste hotare, cît şi prin organizarea unor prestigioase congrese şi conferinţe internaţionale.

România a găzduit, de pildă, în 1970 Congresul de fizică „Ampère", Congresul internaţional al Societăţii de chimie industrială; în acest an, în capitala ţării noastre se vor desfăşura lucrările Congresului de studii bizantine, precum şi ale Congresului de logică, filozofie şi metodologie a ştiinţei, fapt care atestă dorinţa ţării noastre de a promova contactele ştiinţifice internaţionale şi colaborarea internaţională pe acest tărîm.

★

Acumulările cantitative şi calitative din domeniul ştiinţei, noul cadru de organizare a cercetării ştiinţifice, întărirea sistematică a legăturii dintre ştiinţă şi producţie vor stimula în mai mare măsură capacitatea de creaţie a oamenilor de ştiinţă, obţinerea de rezultate mai însemnate.

Planul unitar de cercetare ştiinţifică pentru perioada 1971—1975 cuprinde obiective de cercetare de primă importanţă, decurgînd din nevoile actuale şi de perspectivă ale dezvoltării economice. Ciclul de cercetare a cîştigat în ritm şi valorificarea cercetărilor se va face cu mai multă operativitate.

Separat de aceasta, în cursul elaborării proiectului principalelor direcţii de cercetare ştiinţifică în perioada 1971—1980, la proiectele de programe prioritare amintite s-au adăugat altele, cum sînt: protecţia şi valorificarea resurselor de apă; cataliză şi catalizatori; fire şi fibre sintetice; noi materiale de construcţie; combaterea coroziunii; economia de cocs metalurgic; prevenirea şi combaterea poluării atmosferei; motoare cu ardere internă; mijloace moderne ale tehnicii de calcul; instalaţii de ventilaţie industrială; valorificarea unor zăcăminte de metale rare şi valorificarea superioară a masei lemnoase [7].

Pentru această perioadă, Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice a elaborat, pentru prima oară, planul unitar de cercetare ştiinţifică în ştiinţele sociale şi politice, plan care concentrează efortul cercetătorilor spre probleme prioritare, ca: ştiinţa conducerii societăţii socialiste; probleme teoretice ale dezvoltării orînduirii socialiste; implicaţiile social-politice şi umane ale revoluţiei ştiinţifice şi tehnice; probleme ale creşterii economice şi eficienţei economice; procesul de urbanizare şi acţiuni de sistematizare; perfecţionarea organizării muncii şi retribuirii forţei de muncă; probleme privind fundamentarea planului de dezvoltare de perspectivă a economiei naţionale; cercetări în domeniul economiei mondiale contemporane şi al relaţiilor economice internaţionale etc.

Academia de Ştiinţe Agricole şi Silvice, la rîndul său, şi-a elaborat programe ample de cercetare şi dezvoltare în legătură cu marile acţiuni iniţiate de partid în domeniul intensificării producţiei agricole, gospodărirea raţională a resurselor de apă, extinderea lucrărilor de irigaţii, îndiguiri, desecări şi de combatere a eroziunii solului, crearea de noi soiuri productive de plante şi animale, perfecţionarea organizării şi retribuirii muncii în cooperativele agricole de producţie.

---

[7] N. Bărbulescu, *Programele prioritare, obiective centrale ale planului de cercetare ştiinţifică pe perioada 1971—1980*, Buletinul C.N.C.S., 1970, nr. 2, p. 124.

Academia de Ştiinţe Medicale promovează larg cercetările interdisciplinare şi pluridisciplinare din diferite discipline medicale axate pe marile probleme de sănătate publică, pe studierea bolilor de mare răspîndire : boli cardiovasculare, nevrozele, reumatismele, sau pentru acţiunile de ocrotire a mamei şi copilului.

În perioada 1971—1975 dotaţiile pentru ştiinţă cresc, în raport cu cincinalul precedent, cu peste 3 miliarde de lei, asigurînd astfel condiţii superioare de înzestrare tehnică-materială unităţilor de cercetare ; numărul persoanelor ocupate în ramura ştiinţă va creşte cu peste 40% în 1975 faţă de 1970, fapt care va facilita consolidarea institutelor nou create şi intensificarea cercetării într-o serie de ramuri ale căror rezultate sînt strîns legate de îndeplinirea sarcinilor economice.

Acţiunea de modernizare şi de perfecţionare tehnică ce se desfăşoară în unităţile productive din diferite ramuri ale economiei naţionale presupune o integrare efectivă a rezultatelor cercetării în producţie, obţinerea de rezultate competitive şi în timp util, astfel încît ştiinţa să devanseze cerinţele tehnicii, ale producţiei. În prezent, în unităţile de cercetare, ca şi la forurile de îndrumare şi de coordonare a cercetării, a sporit preocuparea pentru fundamentarea înscrierii temelor în planul de cercetare, prin studii de prognoză şi calcule prealabile de eficienţă economică a cercetării.

Sărbătorirea semicentenarului înfiinţării Partidului Comunist Român va mobiliza, fără îndoială, eforturile şi capacitatea de creaţie a tuturor oamenilor de ştiinţă şi cercetătorilor pentru a obţine noi şi importante realizări, demne de semnificaţia marelui jubileu al partidului şi poporului nostru.

Devotamentul pe care l-au manifestat în mod constant slujitorii ştiinţei faţă de cauza partidului şi a poporului nostru va inspira iniţiative valoroase, va stimula noi eforturi spre ameliorarea organizării activităţii de cercetare şi a climatului de muncă, contribuind astfel la afirmarea mai puternică a ştiinţei româneşti şi la participarea ei tot mai activă în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate în ţara noastră.

PARTIDUL COMUNIST ROMÂN ŞI PROBLEMA DEZVOLTĂRII PERSONALITĂŢII

DE

C. I. GULIAN

Una dintre problemele care intervin frecvent astăzi în dezbaterile despre progresul social se referă la raportul dintre acesta şi posibilităţile de dezvoltare şi de afirmare ale omului, problema personalităţii. Poziţiile filozofice burgheze de tip pesimist vin în conflict cu datele furnizate de ştiinţele naturii şi de ştiinţele sociale, care demonstrează creşterea continuă — de la originile societăţii pînă azi — a capacităţilor creatoare ale omului. Păstrînd legături trainice cu noile descoperiri din ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale (biologie, antropologie, etnografie, psihologie, istoria tehnologiei şi a culturii în general) şi mai ales reflectînd practica, cerinţele vieţii, ale construcţiei socialismului, filozofia marxist-leninistă a cuprins şi a generalizat fenomene foarte variate, care împreună formează obiectul unei concepţii ştiinţifice, multilaterale despre om ca fiinţă social-istorică. În opoziţie cu filozofia burgheză contemporană, preocupată în principal de problemele subiective ale omului zilelor noastre, filozofia marxistă nu zvîrle peste bord nici problematica înţelegerii şi stăpînirii naturii, nici ceea ce ne învaţă paleontologia şi istoria culturii materiale şi spirituale. Marxismul consideră că din toate aceste ştiinţe variate se pot trage concluzii despre ceea ce *este*, despre ceea ce *poate* şi *trebuie* să fie omul.

Pătrunderea şi aplicarea marxismului în ţara noastră au însemnat crearea celei mai largi baze teoretice şi practice pentru rezolvarea problemei omului, elaborarea unei concepţii despre personalitate în acelaşi timp ştiinţifică şi dătătoare de perspective, umanistă. Marxismul a demonstrat, împotriva fideismului şi spiritualismului, capacitatea omului de a lupta cu abnegaţie pentru idealurile nestrămutate ale maselor: pacea, fericirea, dezvoltarea fizică şi spirituală. Caracteristică pentru *umanismul marxit* este tocmai *cuprinderea armonioasă, dialectică a laturii materiale şi spirituale, a laturii personale şi sociale din viaţa omului.*

Interesul adînc pentru om, convingerea în valoarea omului şi în capacităţile lui creatoare au călăuzit în mod firesc Partidul Comunist

Rev. filoz., 18, 4, p. 439–447, Bucureşti, 1971

Român încă de la înființarea sa, partid care a pus totodată și a rezolvat problema fundamentală a condițiilor eliberării omului, a maselor muncitoare.

În concepția marxistă a partidului nostru, oamenii reali, cu calitățile și lipsurile lor, sînt cei care produc bunurile materiale și spirituale, cei care leagă între ei relații de convieţuire și care sînt ei înșiși responsabili de viața lor morală și de a altora. Așa cum stăpînirea naturii cere cunoașterea acesteia, tot astfel *educarea, conducerea și valorificarea oamenilor* cer cunoașterea lor atentă. *Partidul nostru consideră omul, în spiritul umanismului marxist, ca pe o ființă mereu perfectibilă, ca pe un creator de bunuri și de valori.* Totodată, oamenii înșiși, pe măsură ce devin mai conștienți de menirea lor, se descoperă pe sine, sesizează complicația și profunzimea propriei lor vieți sufletești.

În presa legală și ilegală care a apărut în România pînă la eliberarea țării, străbate ca un fir roșu ideea că socialismul și-a luat sarcina de a crea condițiile pentru realizarea *idealului omului multilateral.* Materialismul dialectic și materialismul istoric fac posibilă *înțelegerea omului în complexitatea sa* (inclusiv contradicțiile lui : materie-spirit, conștient-inconștient aptitudini-realizare etc.). Ideea totalității omului, omul ca întreg, nu este numai *obiect de cunoaștere,* ci totodată un *ideal.* Ideea de totalitate este atît un îndreptar metodologic în cunoașterea omului, îndreptar specific al aplicării dialecticii marxiste în analiza omului concret, cît și un îndreptar politic, pedagogic și etic.

În publicațiile adresate maselor muncitoare, intelectualității, tineretului etc., Partidul Comunist Român a combătut necruțător concepțiile burgheze — fie neștiințifice, fie degradante — despre om și menirea lui în societatea contemporană. Articolele și studiile care apăreau pe această temă în „Era nouă", „Cuvîntul liber", „Viața românească" etc. atrăgeau atenția asupra faptului că concepțiile burgheze despre om și societate relevă în modul cel mai izbitor caracterul lor de clasă, tendințele de răstălmăcire și denaturare a rezultatelor științelor particulare, fiind purtătoare ale ideologiei iraționaliste sau fideiste. Astfel, din epocala descoperire a lui Darwin, confirmată de antropologie și de paleontologie, ideologii reacționari au tras concluzia animalității omului, a dominației instinctelor și iraționalului, ceea ce a justificat și justifică obiective evident politice. Căci darvinismul social, sociopsihologia, sociologia freudistă etc. au tras concluzii sociologice și politice care neagă lupta de clasă, progresul social, legitatea dezvoltării sociale și susțin dominația egoismului, a triumfului celor tari, a celor „mai bine înzestrați", a agresivității etc.

Pe de altă parte, chiar cînd concepțiile despre om nu erau de-a dreptul reacționare, ele exaltau spiritualitatea ca o valoare opusă problemelor vitale, social-politice ale maselor, închideau ochii în fața dezastrului politic și moral pe care l-a marcat fascismul în istoria poporului român.

După cum se știe, o dată cu făurirea societății socialiste, a societății în care dispar exploatarea, asuprirea și întregul cortegiu al relațiilor inumane, devine *posibilă* dezvoltarea multilaterală, fizică și spirituală, a tuturor oamenilor. În chip firesc, după răsturnarea orînduirii capitaliste, în documentele Partidului Comunist Român, în presă, în reviste și în lucrări teoretice a crescut progresiv interesul viu care înconjură problema dezvol-

tării personalităţii în socialism ca o consecinţă firească a scopului final al luptei pentru socialism, înţeles ca o chezăşie a cuceririi celui mai înalt nivel de viaţă materială şi spirituală pentru omul muncii. *Umanismul, preţuirea omului ca valoare şi ca scop suprem este implicită socialismului.* Ideea aceasta a exprimat-o Marx încă din primele sale scrieri, afirmînd că *omul este cea mai înaltă ţintă pentru om* şi că de-abia comunismul va fi „reintegrarea sau reîntoarcerea omului în sine însuşi" [1].

Umanismul autentic a promovat de-a lungul istoriei idealul îmbinării armonioase a dezvoltării personalităţii şi preţuirii omului în ceilalţi. Dar pentru realizarea acestui ideal, care nu depinde numai de intenţia subiectivă, sînt necesare anumite condiţii obiective, trebuie înlăturate rădăcinile sociale ale asupririi, inculturii, egoismului şi rivalităţii. Crearea şi dezvoltarea economiei socialiste constituie baza obiectivă a făuririi simultane a unor noi raporturi de conduită umană, a eticii comuniste, colectiviste şi totodată a dezvoltării multilaterale a personalităţii umane. Firește, o bază care nu semnifică un determinism automat al tuturor valorilor, care nu exclude libertatea alegerii şi efortul necesar împlinirii de sine a fiecăruia în parte.

Prin teoria şi practica umanismului socialist, partidul nostru a dovedit că numai în condiţiile socialismului orice om îşi poate dezvolta şi valorifica aptitudinile, talentul, cunoştinţele etc. dacă acestea sînt puse în slujba intereselor şi năzuinţelor obşteşti. Individualismul burghez consideră ca un mare merit închiderea individului în sine, glorifică concentrarea egoistă a fiecăruia în sine însuşi, concepe personalitatea ca o hipertrofie a eului, care nu ţine seama de principiul colectivismului, care îşi face un punct de onoare din a se împotrivi socialismului de teamă că omul „devine un instrument în slujba comunităţii", un moment „trecător" în viaţa totalităţii sociale.

Etica socialistă porneşte de la principiul că împlinirea personalităţii nu este posibilă decît pe fundalul datoriei sociale, avînd ca nucleu primatul idealurilor colective. Un om nu poate deveni personalitate, în sensul etic multilateral al cuvîntului, numai pentru că desfăşoară energie sau un anume talent, ci numai atunci cînd îşi subordonează activitatea sau creaţia scopurilor colectivităţii.

Etica socialistă reia şi precizează, pe fundalul datoriei sociale, analiza ştiinţifică a personalităţii, înţeleasă ca o depăşire dialectică a subiectivităţii pe baza desfiinţării relaţiilor de rivalitate şi de exploatare. Acordăm epitetul de *personalitate* acelor *oameni care se disting prin capacitatea lor deosebită de muncă, creaţie, devotament, energie, talent, cunoştinţe şi care pun toate aceste calităţi în slujba realizării necesităţilor obiective ale construirii socialismului.* Personalitatea nu este omul care se singularizează, care provoacă mirare prin ciudăţenii sau conduită anarhică, prin sfidarea disciplinei sau printr-un opoziţionism faţă de normele politice şi spirituale ale colectivităţii, ci acela care, *înţelegînd necesitatea istorică, aduce o contribuţie creatoare la realizarea sarcinilor epocii în care trăieşte.* Personalitate autentică se dovedeşte a fi omul care, pe baza aptitudinilor sale, se evidenţiază în societate prin *intensitatea,* prin forţa cu care îşi pune capacităţile în slujba intereselor colective.

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe,* Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 575.

★

Despre umanism şi personalitate se scrie şi se vorbeşte mai de mult în literatura noastră filozofică. În literatura psihologică, etică şi uneori sociologică, deşi se aduc unele puncte de vedere interesante, multe lucrări se înfundă în impasul unilateralizării, adîncesc sau latura psihologică, sau pe cea etică ori pe cea sociologică a personalităţii, dar sînt văduvite teoretic de perspectiva globală, iar practic de traducerea în viaţă a aspiraţiilor spre dezvoltarea reală, pe deplin liberă şi multilaterală a personalităţii. Înţelegem firesc, că fiecare disciplină tinde să adîncească propriul ei unghi de abordare a unui fenomen complex cum este personalitatea. Însă, fără a umbri cîtuşi de puţin meritele aprofundării, ale abordării pe ,,laturi'' a acestei probleme în trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat, cred că trebuie subliniat cadrul sau chipul nou în care au fost puse aceste probleme la Congresul al X-lea al partidului nostru. Succint formulat, ne aflăm în faţa unei mai sensibile etape de trecere de la abstract la concret, de la perspective la realizări. Acest nou mod de a pune problema s-a evidenţiat practic în ultimii ani, în intervalul care a trecut de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român.

Într-o problemă ca aceea a dezvoltării personalităţii am ajuns astfel la punctul aşteptat al rezolvării, adică în momentul cînd ea este indisolubil legată de fenomenul democraţiei socialiste. Căci, după cum se ştie, problemele umanismului şi dezvoltării personalităţii au putut — şi în alte părţi mai pot fi şi acum — tratate abstract sau chiar pur retoric, ca fenomene rupte de baza lor vitală. Documentele Partidului Comunist Român se caracterizează însă tocmai prin spiritul lor creator, prin analiza istorică, concretă şi eficientă.

Aceasta ne obligă şi totodată ne permite să abordăm problema dezvoltării personalităţii şi a întruchipării umanismului socialist în spiritul metodei dialectice marxiste, adică să studiem şi să căutăm rezolvări atît teoretice, cît şi practice, din punct de vedere *procesual*, dar pe dublul plan — social şi individual — în care trăieşte şi se dezvoltă persoana umană (unii psihologi, ca, de exemplu, Gordon Allport, sînt preocupaţi exclusiv doar de creşterea interioară a personalităţii).

În raportul la Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a exprimat lapidar concepţia partidului nostru despre raportul dintre individ şi societate, despre posibilităţile şi perspectivele pe care le creează societatea socialistă : ,,Partidul nostru porneşte de la concepţia că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalităţii umane, în care fiecare cetăţean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi şi acţiona nestingherit în folosul progresului societăţii''[2]. Ideile exprimate în citatul de mai sus sînt în spiritul marxismului autentic. Încă din lucrările sale de tinereţe, Marx arăta întrepătrunderea dintre democraţia autentică şi umanism, căci el scria că, în democraţie, orînduirea de stat este readusă ,,la fundamentul ei real, la *omul real*, la *poporul real*, şi se afirmă ca opera lui *proprie*'' [3].

---

[2] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 61.

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 256.

Adîncirea şi dezvoltarea democraţiei socialiste în ţara noastră în etapa actuală nu au nimic comun cu tipizarea, cu şablonizarea vieţii personale, ci exprimă, dimpotrivă, cum spune Marx, „omul real" şi totodată „omul total". Această concepţie, a cărei justeţe teoretică şi practică este evidentă, face ca să nu putem să nu reacţionăm la transgresările de tip psihologist, eticist sau sociologist.

A fost o vreme cînd şi în ţara noastră punctul de vedere sociologist ameninţa dreptul la viaţă al omului concret (după cum, în perioada dintre cele două războaie mondiale, tratarea psihologistă sau filozofic-abstractă închidea posibilitatea de a se sesiza latura socială a personalităţii), ignora faptul că socialismul, prin dezvoltarea democraţiei socialiste, creează baza social-politică a realizării personalităţii.

În perioada actuală a dezvoltării societăţii noastre, ne dăm, poate, cel mai bine seama că simpla transformare a relaţiilor de producţie din capitaliste în socialiste nu rezolvă în mod automat problema personalităţii şi a umanismului socialist şi, în al doilea rînd, că numai învăţînd din erorile trecute, azi depăşite, putem curăţa terenul pe care să înflorească personalitatea. Pentru acest fenomen, firește, nu putem stabili o dată cronologică. Dar dacă înţelegem *procesual* dezvoltarea personalităţii, perioada actuală a desăvîrşirii construcţiei socialismului s-a manifestat viguros o dată cu Congresul al IX-lea, care a accentuat puternic rolul democraţiei socialiste, al dezbaterilor asupra problemelor de interes obştesc, al schimbului de idei, reliefînd importanţa manifestării personalităţii fiecăruia prin observaţiile, sugestiile, intuiţiile izvorîte din experienţa şi din capacitatea fiecăruia.

Partidul nostru a urmărit cu perseverenţă crearea condiţiilor obiective pentru ca în adunări obşteşti, în presă, reviste şi publicaţii, prin sesiuni şi simpozioane, prin radio şi televiziune să se poată manifesta varietatea opiniilor în diferite domenii, varietate de idei care este o expresie a personalităţii în organizarea producţiei materiale ca şi în gîndire, cercetare, literatură şi artă, în căutarea unor forme organizatorice ale muncii, a funcţionării mai bune a instituţiilor sau a relaţiilor umane, a creaţiei etc.

Pentru problema personalităţii, Congresul al X-lea este un moment istoric în care se accentuează perspectivele şi mijloacele dezvoltării personalităţii. Dar ar fi fost posibilă această accentuare dacă partidul nostru n-ar fi creat condiţiile acestor perspective? Nici o libertate individuală, nici o personalitate nu se poate manifesta — decît doar prin monolog interior sau manuscrise de sertar — pentru contemporani sau pentru posteritate dacă puterea politică sau cadrul statal nu-i asigură libertatea opiniilor, gusturilor, mijloacelor şi formelor de manifestare, inovaţie, creaţie, chiar cînd aceasta întîmpină rezistenţa rutinei sau obtuzităţii şi inerţia stereotipiei. Cînd cuvintele şi actele individului izvorăsc din bune intenţii, cînd *conţinutul* este cinstit şi curat, cînd personalitatea este identică în conţinut cu obiectivarea — contopire cu normele obşteşti —, trebuie să trecem cu vederea, să acceptăm ca naturale, aşa cum acceptăm ca naturală înfăţişarea fizică, *formele* proprii individuale prin care se exprimă o personalitate, indiferent de caracterul lor particular, uneori ciudat sau în zigzag. Cînd o colectivitate a ajuns prin experienţă proprie, desfăşurată în timp apreciabil şi nu fără plata erorilor, să dobîndească maturitate, ea dobîndeşte şi acea siguranţă de sine care îngăduie spaţiu larg liberei dezvoltări a personalităţii.

Că în etapa actuală am ajuns la acest ceas de maturitate şi forţă ne-o dovedesc şi acele îndemnuri adresate scriitorilor, artiştilor şi filozofilor de a medita asupra personalităţii şi umanismului sau de a le întrupa în imagini artistice. Mesajul acesta se adresează tuturor acelora pentru care dezvoltarea personalităţii nu este o jucărie, nici o juisare individualistă, ci însăşi raţiunea de a fi.

După cum se ştie, umanismul socialist se vrea integrat în istoria umanismului universal, el se consideră purtătorul cel mai avansat al umanismului contemporan, doreşte ca, pe lîngă marile valori etice pe care le-a putut aduce pe scena istoriei clasa muncitoare, să înveţe să preia şi să fructifice valorile spirituale zămislite pînă azi.

Un aspect puţin abordat al acestui fenomen de înnoire şi de simultană integrare în istoria umanismului îl reprezintă, credem, chestiunea locului pe care îl ocupă valoarea libertăţii în sistemul de valori ale umanismului socialist. Din experienţa istorică a perioadelor în care s-a pus problema libertăţii individuale credem că se poate degaja o experienţă crucială : aceea că libertatea individuală nu poate fi suplinită de alte valori sau bunuri, dar nici nu poate înlocui, ea singură, complexul de trăsături, calităţi sau valori pe care ni le sugerează noţiunea de personalitate.

Aş aminti pentru a ilustra experienţa aceasta crucială trei perioade istorice în care s-a văzut limpede că libertatea individuală a putut degenera în excese individualiste, dispreţ asocial, aristocratic pentru ceilalţi, nepăsare sau desconsiderare a problemelor statului, a regimului politic, a maselor. Mă gîndesc la excesele din epoca Renaşterii, din aceea a romantismului şi la perioada din cultura europeană care a început cu Nietzsche pînă la începuturile existenţialismului subiectivist. Toate aceste perioade ne ilustrează, după cum au arătat marii gînditori, scriitori, pedagogi etc., că libertatea poate lesne luneca pe panta subiectivismului, utopismului sau anarhiei, cînd nu se contopeşte cu ţelurile sau normele sociale obiective ale maselor.

Concepţia marxistă despre raportul dintre personalitate (sau persoană) şi colectivitate a biruit cu timpul concepţiile subiectiviste, incapabile să înţeleagă că cheia problemei este simplă ca „oul lui Columb", dar nu fără un permanent efort : *echilibrul*. Căci, după cum au dovedit-o cu prisosinţă în zilele noastre sociologia, psihologia socială, practica pedagogică etc., libertatea individuală nu se poate lipsi de *aprobarea* şi *aprecierea* sau *valorizarea socială*.

Dialectica obiectivării are ca premisă situaţia reală a individului în societate, ea nu se poate aplica unui Robinson. În *Ideologia germană*, Marx şi Engels arată cît de absurdă şi de grotescă este stabilirea unei opoziţii metafizice între *interesul particular* şi *interesul general*. Dialectica ne permite să înţelegem că acest general este şi nu este individual, că datoriile, normele sociale sînt *în acelaşi timp* imperative şi posibile pentru fiecare individ sau vîrstă în parte. Dialectica marxistă nu neagă momentul contradicţiei dintre interesul individual şi cel general, dar îl consideră doar ca *moment*, care poate fi depăşit, integrat prin faptul că individul înţelege, devine conştient de coincidenţa interesului particular cu cel general. De aceea Marx şi Engels consideră că „comportarea personală a individului trebuie neapărat să se obiectiveze ..., transformîndu-se în relaţii

sociale" ... [4], dar fără să se renunţe la puterile şi la drepturile personalităţii.

Partidul nostru înţelege libertatea ca o capacitate creatoare, ca un stimulent şi o cale a dezvoltării personalităţii, care, pentru a deveni cu adevărat armonioasă, trebuie să fie preocupată *simultan* de propria dezvoltare şi de cea a colectivităţii. Un astfel de echilibru, o astfel de obiectivare a personalităţii, este indestructibil legată de autodisciplină, de educaţia intelectuală şi emoţională, de problemele morale ale convieţuirii etc. Dezvoltarea propriei personalităţi este cu neputinţă fără a asculta cerinţele obiective, fără a te „contopi cu năzuinţele obşteşti"; cuvintele sînt ale lui Nicolae Bălcescu, dar au fost identic simţite, trăite, înţelese sau aplicate de toţi oamenii de seamă ai istoriei şi culturii noastre naţionale.

În condiţiile efortului uriaş de a realiza progresul tehnic-ştiinţific, (fără a uita însă că o personalitate completă nu se reduce la asimilarea cunoştinţelor tehnice), problema educării intelectuale se află pe prim plan, căci de creşterea nivelului cultural, de dezvoltarea susţinută a ştiinţei, învăţămîntului şi culturii, de educarea în spirit comunist a tineretului depinde în mare măsură şi realizarea bunăstării materiale şi spirituale a întregii naţiuni socialiste. „Desăvîrşirea socialismului şi procesul creării condiţiilor pentru trecerea în viitor la comunism impun ca o necesitate obiectivă, o dată cu dezvoltarea bazei materiale şi perfecţionarea relaţiilor de producţie, ridicarea nivelului general de cultură al întregului popor, progresul rapid al ştiinţei şi învăţămîntului. Socialismul şi comunismul sînt rezultatul a tot ceea ce a creat pînă acum omenirea mai bun, mai avansat în domeniul producţiei materiale şi al cunoaşterii umane" [5].

Iar în cuvîntarea la lucrările plenarei Comitetului Central al P.C.R. din aprilie 1968, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia importanţa vitală a ştiinţei şi culturii pentru făurirea bazei materiale a societăţii comuniste, „pentru că aceste două laturi ale activităţii noastre sînt strîns legate, se condiţionează reciproc" [6].

În concluzia la raportul prezentat Congresului al X-lea, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a dat o definiţie luminoasă şi multilaterală educaţiei socialiste şi conştiinţei socialiste, laturi fundamentale ale dezvoltării personalităţii: „În concepţia noastră educaţia socialistă, conştiinţa socialistă implică atît cunoaşterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, ştiinţei şi tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît şi însuşirea concepţiei filozofice despre lume şi societate a partidului nostru — materialismul dialectic şi istoric —, formarea unei atitudini cetăţeneşti înaintate. Acestor cerinţe fundamentale, care se condiţionează şi se influenţează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi — în condiţiile societăţii moderne — întreaga muncă de educaţie desfăşurată de partidul şi statul nostru" [7].

Numai în chipul acesta, urmărind *toate* laturile personalităţii — profesional-creatoare, teoretică şi etică —, putem vorbi despre o concepţie

---

[4] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 244.

[5] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 178—179.

[6] *Ibidem*, p. 164.

[7] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, p. 71.

multilaterală asupra personalității. Neglijarea învățării și perfecționării profesionale continue, reducerea personalității doar la manifestarea părerilor proprii, chiar avînd la bază viziunea despre lume marxistă, n-ar putea satisface latura *eficienței concrete*, a participării intense la dezvoltarea națiunii socialiste, după cum simpla acumulare de cunoștințe, fără axa pe care o constituie însușirea concepției marxiste, ar trăda mărginirea intelectuală, empirismul, incapacitatea de interpretare a lumii, a complexității procesului istoric al lumii contemporane.

După cum a arătat recent tovarășul Nicolae Ceaușescu la plenara din 10 — 11 februarie, ridicarea continuă a calificării profesionale și însușirea științei conducerii sociale se înfățișează ca „o necesitate obectivă a progresului socialismului și comunismului". Ritmul accelerat al revoluției tehnice-științifice, acumularea uriașă a cunoștințelor și descoperirilor în toate domeniile impun un ritm adecvat al ridicării continue a nivelului profesional al tuturor celor ce muncesc, fie în producție, știință, muncă organizatorică, educativă etc., „pentru că conducerea construcției socialiste și comuniste nu se poate face fără însușirea a tot ceea ce a creat mai valoros cunoașterea umană" [8].

Aplicînd cerințele dialecticii marxiste care impun continua trecere de la abstract la concret și rezolvarea problemelor în lumina necesităților obiective concrete, Partidul Comunist Român militează pentru o imagine din ce în ce mai bogată și mai eficientă a personalității constructorului socialismului în țara noastră.

Relevînd sarcinile numeroase care ne stau în față pe linia continuei calificări profesionale, tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat în același timp perspectivele *manifestării concrete* a fiecărui om al muncii pe temeiul dezvoltării democrației socialiste : „Dezvoltarea forțelor de producție și perfecționarea relațiilor de producție impun ca o necesitate obiectivă lărgirea continuă a democrației socialiste, crearea cadrului organizatoric cel mai corespunzător pentru participarea tot mai deplină a celor ce muncesc la conducerea nemijlocită a vieții economice și sociale ... În condițiile de astăzi ale societății noastre, sindicatele trebuie să fie în primul rînd un larg forum de reunire a oamenilor muncii pentru dezbaterea tuturor problemelor economico-sociale. Aceasta presupune, desigur, o nouă abordare a rolului sindicatelor, a organizării și funcționării lor" [9].

Prin reliefarea rolului sindicatelor ca principal loc de dezbatere a tuturor problemelor vieții noastre sociale, se reliefează astfel, în mod concret și eficient, rolul de prim ordin pe care îl capătă personalitatea în făurirea societății socialiste și comuniste în țara noastră.

★

Importanța umanismului socialist constă tocmai în faptul că el a preluat toate idealurile progresiste anterioare, a păstrat cu ardoare idealul

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 10—11 februarie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 45.

[9] *Ibidem*, p. 17 și 18.

dezvoltării continue şi multilaterale a omului, demonstrînd totodată că aceasta este condiţionată de înlăturarea tuturor obstacolelor care împiedică masele să se bucure de valorile materiale şi spirituale.

Partidul Comunist Român, după ce a luptat cu dîrzenie în ilegalitate pentru eliberarea maselor muncitoare, şi-a înscris în programul său sarcina de importanţă epocală a afirmării multilaterale a omului. Credincios principiilor marxiste ale umanismului socialist, partidul nostru a fost şi este adînc preocupat de asigurarea bazei materiale şi a condiţiilor social-politice şi culturale necesare dezvoltării personalităţii umane.

OMUL ÎN REVOLUȚIA SOCIALISTĂ

DE

NICULAE BELLU

„...Succesele cele mai însemnate pe care le-am obținut sînt legate de formarea omului nou..." [1].

Socialismul pune omul în centrul problemelor sale practice. Drumul acestei practici nu e lipsit de căutări și uneori de rătăciri dramatice, ca orice nouă pătrundere pe cărările necunoscute ale istoriei în curs de a se face. Dar orice pierdere din vedere a omului în jocul forțelor contrare, care îi ascund acuta sa semnificație în epocă, este de fiecare dată depășită sub imboldul realității însăși și al imperativului socialist al legităților sale. Nu este vorba aici de un oarecare deziderat umanist, decurgînd din vederile și scopurile generale ale socialismului, dar plasîndu-se, prin generalitatea sa, în afara cîmpului nemijlocit al practicii și cotidianului. E o condiție. Și orice nerespectare a ei, tocmai pentru că este o condiție, se instituie ca o negare a posibilităților socialismului însuși, care se lipsește, pierzîndu-l din vedere pe om, de pivotul funcțional al propriei sale constituiri. Marx este categoric asupra acestui punct. „Am mai arătat apoi că proprietatea privată poate fi desființată numai **cu condiția** unei dezvoltări omnilaterale a indivizilor, tocmai pentru că formele de relații și forțele productive existente sînt omnilaterale și numai indivizi care se dezvoltă omnilateral pot să și le însușească, adică să le transforme într-o manifestare liberă a vieții lor"[2].

Două momente reținem astfel atenția lui Marx, ca termeni polari ai aceleiași mișcări istorice din care rezultă necesitatea și posibilitatea emancipării umane:

1. Ajunsă la limita superioară a dinamismului ei și devenind o frînă în dezvoltarea istoriei, proprietatea privată poate fi desființată

[1] N. Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român, din 10—11 februarie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 10.

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 459 (subl. ns.).

Rev. filoz., 18, 4, p. 449—461, București, 1971

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

(depăşită) „numai cu condiţia unei dezvoltări omnilaterale a indivizilor...". Sub acest unghi, „dezvoltarea omnilaterală" apare încă în poziţia de **mijloc**, respectiv obiectul acestei dezvoltări multilaterale, care este individul (omul), omnilateral dezvoltat, este proiectat ca **scop** numai întrucît abia pe această cale proprietatea privată însăşi poate fi desfiinţată. Omnilaterala dezvoltare a indivizilor se impune astfel ca fiind o condiţie obiectivă şi necesară a procesului istoric în curs, fără împlinirea căreia procesul însuşi este gîtuit, deformat, întîrziat şi denaturat, încît omul — fie el şi omnilateral dezvoltat — este încă plasat într-o poziţie instrumentală, nu e **scop în-sine**, ci mijloc, agent purtător al necesităţii obiective, iar scopul nu pare a fi decît ceva universal, dincolo de individ, desfiinţarea proprietăţii private.

2. Aici individul omnilateral dezvoltat devine, din mijloc al dezvoltării istorice *scop în-sine-însuşi* şi nu se poate realiza ca atare decît cu această **a doua condiţie**. Primul moment pune în lumină necesitatea obiectivă, faptul că atît formele de relaţie, cît şi forţele de producţie devin omnilaterale, neputînd fi însuşite (asimilate şi dezvoltate) decît de indivizi care se dezvoltă omnilateral. În această necesitate obiectivă stă forţa, inevitabilitatea procesului, legitatea sa, caracterul său imperativ în raport cu practica socială, care se vede — mai curînd sau mai tîrziu — constrînsă să-i recunoască autenticitatea şi s-o valideze, independent de orice dogmă şi de orice altă tradiţie. Dar însuşi acest prim moment este, la rîndul său, condiţionat de polul său opus, şi anume de dimensiunea subiectivă, adică de indivizii care au transformat sau sînt pe cale să transforme formele de relaţie şi forţele productive într-o „manifestare liberă a vieţii lor". În termenii acestei a doua condiţii, individul însuşi se instituie ca scop în-sine şi face din necesitatea desfiinţării proprietăţii private şi în momentul următor, din necesitatea construirii socialismului şi comunismului *mijlocul* său, *instrumentul* propriei sale realizări, care se descoperă abia acum ca fiind manifestarea liberă a vieţii sale.

Manifestarea liberă a vieţii fiecăruia este înţeleasă astfel de Marx : a) ca fiind sensul istoriceşte determinat al fiinţării omului la capătul preistoriei sale, cînd se instituie imperiul libertăţii, şi totodată b) ca fiind principiul propulsiv al noilor condiţii de existenţă socială (materială), singurul compatibil cu stadiul atins şi în dezvoltare accelerată al forţelor de producţie (şi al formelor de relaţii), omnilaterale în neîngrădita mişcare a posibilităţilor lor, funcţie de acumularea continuă lărgită a aptitudinilor omului, de inventivitatea progresivă a inepuizabilei sale fantezii.

În fond, Marx descoperă şi aprofundează continuu o cale nouă de înţelegere şi definire a omului. Nu e suficient să postulezi, cum făcuse Kant : omul să fie întotdeauna scop, niciodată mijloc, căci ideea însăşi parazitează în limitele acestui deziderat pios. Nici ideea lui Fichte : omul este ceea ce se produce pe sine-însuşi, deşi anunţă o revoluţionare a conceptului, nu trece dincolo de virtuţile unei intuiţii de geniu, nu se întemeiază decît pe această intuiţie şi rămîne inaptă să fundamenteze o teorie explicativă. Hegel descoperă, pînă la un punct, mecanismul acestei autoproduceri de-sine a omului în fenomenul muncii : prin muncă, omul îşi formează aptitudini şi deprinderi, devenind totodată conştient, în chiar actul muncii de ceea ce posedă ca însuşiri şi de ceea ce este el însuşi datorită acestora. Munca îl modelează pe om. În opoziţie cu simpla

dorință, care dispare în satisfacția ei, „munca este ... dorința frînată, dispariție reținută, adică ea formează"[3]. Această modelare e constitutivă omului și îl definește. Substanța omului însuși se constituie din ecourile și din acumulările ei: „...Conștiința care muncește ajunge deci astfel la intuiția ființei independente, ca fiind a sa"[4]. De aceea va mai spune Hegel: „Adevărata ființă a omului este mai degrabă fapta sa; în ea individualitatea este reală... omul individual este ceea ce ea este"[5]. Marx vede aici măreția *Fenomenologiei* lui Hegel, deși reține critic faptul că munca este observată numai sub latura ei pozitivă, nu și sub cea negativă, în sensul muncii exploatate și al înstrăinării, ceea ce o reduce la un simplu *mijloc* în vederea vieții materiale, care apare ca **scop**. De altfel, cum observă Marx, „Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decît cea *abstract-spirituală*"[6], de unde va rezulta (vezi și momentul nesesizat al muncii exploatate) „pozitivismul necritic și idealismul, tot atît de necritic, al operelor hegeliene de mai tîrziu"...[7].

La Marx, dimpotrivă, atît omul, cît și munca sînt categorii istorice. Raportul omului cu munca sa devine funcție de gradul de dezvoltare a forțelor de producție și a formelor de relații și, derivînd de aici, de natura proprietății, reductibilă și ea la munca acumulată [8]. „Natura umană" este ea însăși, ca atare, o categorie istorică. Dar aceasta spune încă puțin. Căci problema care se pune pentru a descifra enigma omului este aceea a complexității relației din care se constituie *„conținutul real de viață"*[9] al indivizilor ca atare. Acest „conținut real de viață" decurge de fiecare dată, în fiecare epocă, din condițiile existente, dar tocmai de aici rezultă și poziția individului însuși în raport cu condiția sa. În ciuda plasticității sale sau tocmai datorită acesteia, omul nu este o simplă rezultantă a condițiilor care-i determină existența („omul ca specie este o ființă în cel mai mare grad plastică"[10]). Dar această plasticitate e mai curînd critică, ceea ce revine la a spune că nu se adaptează pasiv, că pune pecetea însușirilor sale cîștigate asupra condițiilor în care trăiește. Hegel, surprinzător, nu reține tocmai această direcție a mișcării în planul transferurilor dintre individual și general. Nu reține tocmai ruptura, neadecvarea istorică, contradicția și conflictul. Este surprinzător, pentru că, de altă parte, tocmai Hegel descoperă că abia în istorie apar marile conflicte între sistemele de îndatoriri. Dar Hegel, pe cît se știe, nu a lucrat asupra acestei descoperiri, nu a dus această cunoaștere la concluziile ei. Astfel încît, de cele mai multe ori, totul se petrece ca o mișcare în cerc, ca o întoarcere — îmbogățită prin cunoaștere — la punctul de plecare. În *Logica* sa, predicatul conține subiectul și trece în subiect, după cum, invers, subiectul trece în predicatul său, pe care îl conține. În *Fenomenologia spiritului*, de asemenea, totul pare a se armoniza pe parcursul unei mișcări în care noul nu ar fi decît cunoașterea. „Întrucît individua-

---

[3] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 114.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 182.
[6] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 613.
[7] *Ibidem*, p. 612.
[8] Idem, *Opere*, vol. 3, p. 67.
[9] *Ibidem*, p. 68 (subl. ns.).
[10] Radovan Richta, *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1970, p. 251.

litatea este în ea însăşi realitatea (descoperirea acestui adevăr măsoară profunda originalitate a geniului hegelian. — *N.B.*), **materia** acţionării şi **scopul** acţiunii rezidă în acţiunea însăşi. Acţiunea are deci înfăţişarea unei mişcări în cerc, care se mişcă în el însuşi, liber, în gol, care, nestînjenit, cînd se lărgeşte, cînd se îngustează şi, perfect mulţumit, se joacă doar în el şi cu el însuşi... Acţiunea nu schimbă nimic şi nu se opune la nimic"[11]. Fascinat de propria sa descoperire („individualitatea este în ea însăşi realitatea"), Hegel nu mai vede, ca definind acţiunea individualităţii, munca sa, decît aducerea la lumina zilei a ceea ce „este deja în sine". „Aşa cum individul singular în munca sa **singulară** împlineşte deja **în mod inconştient** o muncă **universală**, el împlineşte munca universală iarăşi ca propriul său obiect **conştient**; întregul este, **ca întreg**, opera sa, pentru care el se sacrifică şi tocmai prin aceasta el însuşi se redobîndeşte pe el însuşi din acest întreg. — Aici nu este nimic care să nu fie reciproc, nimic în care independenţa individului să nu-şi dea în dizolvarea fiinţei sale **pentru sine**, în **negaţia** lui însuşi, semnificaţia ei **pozitivă** de a fi pentru sine"[12].

Pozitivismul necritic al gîndirii hegeliene şi paradoxalul său **anistorism** apare astfel amplu dezvoltat încă în *Fenomenologia* sa. Dar, fie şi sub această netă pozitivizare a dialecticii sale, se poate descifra aici (ca într-o devansare a istoriei) ipoteza — imaginară, speculativă (şi utopică încă) — a explicării omului prin propriul său „conţinut real de viaţă" (Marx), nevoia resimţită de Hegel (în foamea de conţinut a conceptelor sale) de a constitui semnificaţia individualităţii, altfel lipsită de substanţă, din chiar „**materia** acţionării" şi din „**scopul** acţiunii", ceea ce face ca individualitatea omului să coincidă prin ceea ce este ea, respectiv prin ceea ce face, cu modul de viaţă şi, în ultimă instanţă, cu modul de a produce al epocii (comunităţii) sale. Omul se regăseşte astfel pe sine însuşi în ceea ce face, îşi trăieşte universalitatea sa, împlinirea în faptul că îndeplineşte, chiar inconştient, o muncă universală, se află ca atare în comuniune cu întregul la a cărui efectivitate participă şi „se redobîndeşte pe el însuşi din acest întreg". În această regăsire în comunitatea sa, omul se împlineşte ca „esenţă independentă" şi ca moment al universalului, recunoscînd totodată fiecăruia realitatea acestei întrepătrunderi în individual a singularului cu pluralul, a particularului cu universalul. „Eu intuiesc în toţi că ei nu sînt pentru ei înşişi decît această esenţă independentă, cum sînt şi eu; intuiesc în ei libera unitate cu ceilalţi, în felul că, aşa cum ea este prin mine, la fel este prin ceilalţi. Îi intuiesc pe ei ca mine, pe mine ca ei"[13]. E „o încredere compactă", care umple albia — altfel seacă — a vieţii fiecăruia. Dar chiar prin aceasta Hegel se rupe din plasma istoriei. El descrie un adevăr posibil într-o altă ordine a lumii, idealizînd fie cetatea greacă[14], fie deducţia pur logică speculativă a unei scheme dialectice. De altfel, Hegel însuşi plasează construcţia sa (imaginară) „într-un popor liber". „Într-un popor liber raţiunea este de aceea într-adevăr realizată; ea este spirit viu, prezent, în care individul îşi

---

[11] *Ibidem*, p. 221.
[12] *Ibidem*, p. 199—200.
[13] *Ibidem*, p. 200.
[14] „Bărbaţii cei mai înţelepţi ai antichităţii au formulat de aceea maxima că **înţelepciunea şi virtutea constau în a trăi conform moravurilor poporului său**" (*ibidem*).

găsește **destinația** sa, adică esența sa universală și singulară..., în care el însuși este această esență și și-a atins chiar destinația sa"[15].

Încă Hegel, așadar, pune această determinație: *într-un popor liber*. Alternativa nonlibertății nu este, în schimb, abordată. Pozitivism necritic, conservatorism implicat, tăcută recunoaștere a existentului ca rațional. Ceea ce, în fond, denaturează adevărul propriei sale descoperiri și îl anulează.

Marx și Engels sesizează adevărul descoperirii hegeliene în limita sa și totodată denaturarea care îl anulează. Nu va fi suficientă de aceea o „răsturnare" (materialistă) a premisei hegeliene, ci o reconstrucție a întregii teorii explicative asupra înțelegerii (definiției) omului, luîndu-se de astă dată ca premisă realitatea materială (obiectivă) însăși și reconstruind din cărămizile acesteia, pe principiul verificabilității adevărurilor cunoașterii științifice, schema unei teorii explicative a omului, genial inițiată și totodată ratată de Hegel.

Modelul marxist nu respinge, *de plano*, ipoteza lui Hegel asupra unei individualități umane depășind orice unilateralitate, omul care își află destinația și realizarea în integrarea și participarea sa la viața plenară a comunității: omul total (Hegel); omul multilateral sau omnilateral dezvoltat (Marx); dar cercetarea marxistă caută explicația inadecvării acestei ipoteze cu realitatea și totodată condițiile necesare ale posibilității ei. Mișcarea hegeliană în cercul aducerii la lumina zilei a ceea ce există deja este astfel **radical** înlocuită cu cercetarea istorică și în profunzime a existenței reale și a condiționării umanului atît în mărginirea unilaterală a dezvoltării sale, cît și în depășirea posibilă a acestei mărginiri unilaterale. Actualitatea acestei depășiri rezultă din trecerea societății la stadiul unui „popor liber", respectiv la socialism și la comunism, o dată cu procesul revoluționării radicale a mijloacelor de producție înseși, care devin omnilaterale, a formelor de relații, de asemenea omnilaterale, și a omului însuși care și le însușește omnilateral, găsindu-și în această plenitudine destinația sa. Modelul marxist reconstituie astfel această dinamică internă a mersului istoriei. Înstrăinarea de sine însuși a omului, această formulă aparent pur speculativă și pe care Hegel o face să coincidă *mai curînd* cu obiectivarea, își găsește abia pe această cale conceptul ei riguros. Înstrăinarea exprimă efectul de mutilare a omului sub regimul exploatării. Dacă omul este existența sa, o existență care îl constrînge la unilateralitate îl mutilează. Și cea mai gravă mutilare decurge din ruptura pe care exploatarea o produce, în condițiile forțelor de producție moderne, între activitatea productivă a omului, munca sa și, de altă parte, conținutul său real de viață, care este redus, în esență, la reproducerea forței umane de muncă, deci un simplu *mijloc* în vederea reluării muncii, care devine, în condițiile exploatării capitaliste, un mijloc pentru fructificarea capitalului, iar forța de muncă — în calitatea ei de marfă — îi aparține unui terț. Înstrăinîndu-și forța de muncă, muncitorul exploatat se înstrăinează de sine însuși și nu se recunoaște, nu se consideră decît în această condiție înstrăinată a sa. Toate celelalte sensuri ale unei existențe umane trec în umbră și în cele din urmă dispar. E o limitare istorică în această unilateralizare a omului, care închide toate celelalte resurse ale sale, pînă și

[15] *Ibidem.*

acelea ale activităţii sale de muncă, deoarece orice limitare vine în contradicţie pînă şi cu omnilaterala solicitare a disponibilităţilor umane în actul de muncă. Referindu-se la condiţia omului exploatat, la proletari, Marx scrie : „Singura legătură în care ei se mai află cu forţele productive şi cu propria lor existenţă, munca, a pierdut la ei orice aparenţă de autoactivitate (*Selbstbetätigung*) şi le menţine viaţa numai mutilînd-o"[16]. Mutilarea stă în această privare a individului de ceea ce Marx numeşte atît de sugestiv *autoactivitatea* sa. Autoactivitatea este suprimată din momentul în care munca încetează să fie un moment al conţinutului real de viaţă. Iar suprimarea autoactivităţii sau reducerea ei extremă (căci o suprimare totală e un caz-limită) se manifestă ca un timp de stagnare în planul dezvoltării umane, determinînd indiferenţă, apatie, eroziunea internă a stimulilor iniţiativei şi a dezvoltării umane, o dereglare a metabolismului fiinţării spirituale a omului. Adevărul înstrăinării se exprimă astfel în explozia stărilor de anomie : crimă, beţie, drogare, prostituare, brutalitate, toate exprimînd golirea existenţei umane de conţinut, lipsa unui sens al vieţii în condiţiile care extind spaţiul şi multiplică formele înstrăinării, în condiţiile care lărgesc breşa dintre om ca existenţă fizică şi omul ca **existenţă participantă**, ca „încredere compactă" în propria sa raţiune de a exista şi ca deducînd această raţiune din gradul de solicitare a fiecăruia potrivit cu aptitudinile şi cu nevoile de participare individuale.

Dar, cu aceasta, marxismul plasează problema omului în cîmpul viu al transformărilor istorice revoluţionare pe care le preconizează. Omul încetează să fie o problemă secundară, un simplu agent al procesului istoric necesar, şi devine, ca autoactivitate liberă, în acelaşi timp scopul şi izvorul principal de energie propulsivă al oricărei noi dezvoltări. Însăşi înţelegerea şi explicarea marxistă a omului încep cu această plasare a sa în dinamica istoriei, ceea ce implică *participarea* ca exprimînd în acelaşi timp conţinutul de viaţă reală a omului şi automişcarea progresivă a proceselor istorice.

Miraculoasa apariţie a omului este rezultatul unei treptate înscrieri active în realitatea înconjurătoare, înscriere activă treptat memorată şi reflectată, gîndită. Munca, fie şi în înţelesul ei primar, întrucît implică un proiect şi o cheltuire de energie astfel programată în vederea atingerii unui scop determinat, se dezvăluie ca participare, face din momentul participării distincţia sa umană, diferenţa sa specifică. Specificul vieţii umane devine astfel tocmai această comuniune în actul participării a subiectului activ cu obiectul său.

Omul se defineşte astfel ca fiinţă participantă. În sinele omului este de a fiinţa în şi prin actele sale. De a fi una cu actele sale. De a fi el însuşi partea pe care o reprezintă actele sale în angrenajul viu al unei comunităţi. Actul uman e întotdeauna expresia unei participări. Iar participarea, modul de existenţă al actului uman.

Această modalitate a umanului poate fi descifrată, cum arată Marx în opoziţie cu Hegel, numai în istoria ei. O istorie încărcată de sensuri contradictorii, pe parcursul căreia fiecare nou progres este marcat de un regres relativ. O istorie pe parcursul căreia procesul stihinic al dezvoltării

---

[16] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 68.

și concentrării forțelor de producție (sub imperiul necesității, al exploatării de clasă, al concurenței și al represiunii) a produs o relație nouă între om, ca entitate subiectivă, ca individ, și propria sa activitate generică, propria sa viață în act. O relație strict și rigid determinată între om și munca sa exploatată, gîndită și sub comandă impusă de un terț. O ruptură între omul muncii și produsul său, care nu îi mai aparține. Munca și produsul ei au devenit pe această cale înstrăinate. *Nu numai produsul, ci munca însăși, activitatea umană generică aparține unui terț*, îi este dictată și impusă omului din afara sa. Natura existenței umane este adînc afectată și alterată. Exploatarea nu constă astfel numai în privarea omului de produsul muncii sale, care îi revine numai într-o cîtime determinată de raportul de cerere și ofertă pe piața muncii. *Dar și în privarea omului de sensul propriu și vital al activității sale generice.* În privarea omului de posibilitatea de a desfășura o activitate vitală conștientă, de a-și gîndi și trăi conștient propria sa activitate, de a ființa ca om și de a-și regăsi continuu interesul său, de a se regăsi astfel pe sine în ceea ce face. De a-și trăi viața în actele sale gîndite, în proiectele sale puse în lucru și realizate. Această privare de sine însuși a omului e înstrăinarea de sine, de propria sa ființare umană. Privarea vieții de sens uman. Dezumanizare. Viață fără proiect, fără vis, fără ideal, fără țel. O viață lăsată, condamnată să se consume pasiv, ca un obiect, ca lumînarea.

Se constituie, așadar, în istorie, ca un ideal de atins al omului în aspirațiile și căutările sale, nevoia adînc înrădăcinată a participării.

Privarea de participare este corolarul exploatării, al înstrăinării și al dezumanizării. Privarea de participare echivalează cu orizontul închis, omul prizonier al unei existențe mărginite. Încît nu există o reală eliberare, nici emancipare fără deschiderea largă a tuturor căilor de participare. Fără o practică multilaterală, omnilaterală a participării. În fond, pe acest teritoriu — al participării — are loc confruntarea trecutului de exploatare și reprimare a omului cu noua perspectivă pe care socialismul o deschide în epoca contemporană în direcția unei istorii sub imperiul libertății. Libertatea celei mai complete dezvoltări a aspirațiilor și aptitudinilor umane. În vederile lui Marx, această dezvoltare a omului în sensul eliberării de orice limitare a tuturor facultăților sale și a stimulării lor ascendente nu era cîtuși de puțin un vag și neputincios deziderat umanist, sentimental, romantic sau intelectualist, ci exprima o cerință obiectivă și imperativă, decurgînd din natura însăși a societății contemporane, cînd formele de relații și *forțele de producție* nu pot fi însușite decît de indivizi care se dezvoltă omnilateral, adică de indivizi care să-și poată face din ele o manifestare liberă a vieții lor. Marx are astfel în vedere un gen de „activitate universală a indivizilor", deschisă în toate direcțiile și nelimitată decît de limita continuu depășită a forțelor de producție și a aptitudinilor umane existente. Iar „însușirea acestor forțe nu este în sine altceva decît dezvoltarea aptitudinilor individuale..."[17]. Altfel spus, înseși aptitudinile individuale stagnează fără această „însușire", care exprimă sensul activ, generator de omnilateralitate al participării. Nu e astfel o concesie care i s-ar face omului sau o banală modalitate propagandistică, o floare de stil, ci o condiție fundamentală a oricărui

[17] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 69.

nou progres, condiția așezării pe propriile sale fundamente a noii orînduiri socialiste. Și dacă, în același timp, epoca contemporană înregistrează în planul sensibilității umane o accentuată nevoie de participare și conturarea nevoii de participare ca o aspirație umană subiectivă, aceasta nu face decît să confirme că o dată cu apariția unor noi necesități obiective maturizate își face loc, tinde să se impună și *energia socială* corespunzătoare (Marx), apță să le exprime, să le transfigureze în idei, să lucreze tenace în spiritul lor.

Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român pune în acest cadru problema participării. Ca implicînd prezentul în dezvoltarea sa necesară. Ca fiind condiția necesară a acestei dezvoltări. „În procesul înfăptuirii programului trasat de Congres se vor realiza participarea tot mai activă a oamenilor muncii la conducerea treburilor țării, lărgirea democrației socialiste, dezvoltarea multilaterală a personalității umane". Dezvoltarea multilaterală a personalității umane e condiționată de lărgirea democrației socialiste și, la rîndul ei, face această lărgire posibilă, eficientă, dinamică. Participarea la democrație face din democrație o realitate nemijlocită, directă, și din omul acestei democrații o personalitate angajată, creatoare și responsabilă. În afara participării, termenii astfel reuniți își pierd adevărul și energia lor socială propulsivă. Devin sterpi.

Realizarea participării devine astfel o direcție de orientare generală și un program în cadrul unui „proces continuu"[18], care urmează să se dezvolte. „Ceea ce am realizat pînă acum în această direcție nu poate fi considerat ca o limită maximă, ci, dimpotrivă, ca o etapă care a deschis drumul spre perfecționarea și lărgirea continuă a formelor de participare a poporului la conducerea întregii societăți"[19], și tocmai în indisolubilă conexiune cu această temă se constată că „succesele cele mai însemnate pe care le-am obținut sînt legate de formarea omului nou..."[20], că „și în viitor.... ceea ce ne propunem să înfăptuim se va realiza în măsura în care vom ști să ne preocupăm de transformarea omului..."[21].

Transformarea omului, fiind o lucrare a practicii, ține de propriile sale legi, și arta educației, sau pedagogia, pare a se fi constituit în istorie în același pas cu meșteșugul uneltei și al vorbirii, ca rezultînd, așadar, dintr-o practică și făcînd totodată posibilă continuarea și dezvoltarea acesteia. Pedagogia, arta educației, se instituie — tradițional — din această nevoie de transmitere a experienței (a cunoștințelor și a deprinderilor) acumulate ; explică secretul acestei continue depozitări și conservări a acumulărilor anterioare ; explică, pe fondul dinamic al acestor acumulări succesiv depozitate și integrate, posibilitatea progresului în cunoștințe, deprinderi, în cele din urmă în aptitudini sau chiar în continua modelare a nevoilor umane, care devin, la rîndul lor, stimulii unei amplificări dinamice a practicii, de unde decurge inevitabil o continuă remodelare a omului însuși sub acțiunea propriei sale practici modelatoare. Pedagogia, sub forma sa empirică sau instituționalizată, este liantul viu al acestui proces. Dar, în acest cadru al mișcării istorice, omul însuși, deși în continuă

[18] N. Ceaușescu, *op. cit.*, p. 10.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem*, p. 11.

transformare, este înțeles ca mișcîndu-se *în limitele propriului său model.* Ca și cînd modelul imaginat ar putea fi de fiecare dată în sine perfect, numai realizarea lui practică dovedindu-se de fiecare dată imperfectă și, ca atare, perfectibilă. Omul însuși apare astfel înscris în limitele unei scheme „pedagogice" : reprezentarea unui model în sine perfect, spre care se tinde.

În religiile universale, divinitatea însăși se instituie ca un asemenea model desăvîrșit. Dar ideea modelului (pedagogic) este asimilată în toate sistemele de gîndire raționaliste. Foarte evident apare o asemenea reprezentare pedagogică a modelului (pe care omul și-l propune și aspiră să-l realizeze) la Spinoza, care scrie : „Căci oamenii obișnuiesc să-și formeze atît despre lucrurile naturale, cît și despre cele făurite prin meșteșug *idei universale,* pe care le consideră drept **modele** și pe care cred că natura (lucrînd, după părerea lor, totdeauna în vederea unui scop) le are înaintea ochilor și le propune ca modele"[22]. De unde rezultă că perfecțiunea și imperfecțiunea, binele și rău „nu ne arată ceva pozitiv în lucruri... și nu sînt decît moduri de cugetare sau noțiuni pe care le formăm prin compararea lucrurilor între ele"[23]. Spinoza distinge astfel judecata de valoare („moduri de cugetare") de judecata de existență („ceva pozitiv în lucruri"), dă semnificație valorică perfecțiunii și imperfecțiunii, binelui și răului. Modelul uman apare în ordinea „modurilor de cugetare". Dar tocmai ca „mod de cugetare" el se constituie ca o reprezentare a binelui și a perfecțiunii în raport cu o realitate (umană) mai curînd rea și imperfectă, deci ca alternativă ideală a **acestui** real, ca imaginea pozitivizată a contrariului **omului existent** și, ca atare, în limitele aceleiași scheme pedagogice : de la imperfecțiunea unui anumit tip uman (real) la perfecțiune pe calea ameliorării înăuntrul aceleiași imagini despre om ; de la rău la bine.

Spinoza construiește o imagine antiteologică a omului, plecînd de la natura sa proprie (*natura naturata*). Modelul uman nu apare decît din mișcarea proprie a acestei naturi, potrivit principiului ei (*causa sui*). Explicația sa pleacă de la observația empirică și experiența istorică. Dar tot de aici vine și limita teoriei sale explicative, care nu trece de logica acumulărilor cantitative și a ameliorismului. Imaginea despre om, explicată în spiritul rațional al materialismului său (în acest sens „mecanicist"), rămîne tributară tradiției. (*Nota* : În schema religiilor universale, Dumnezeu însuși — imaginea perfecțiunii și a binelui suprem (desăvîrșit) — l-a creat pe om „după chipul și asemănarea sa", punîndu-se pe sine însuși ca model în actul creației și rămînînd modelul imanent al aspirației umane spre desăvîrșire după „căderea" în păcat a omului și „alungarea" sa din spațiul de perfecțiune, care e raiul.) „Așadar — conchide Spinoza — ... prin bine voi înțelege ceea ce știu în mod cert că este un mijloc de a ne apropia tot mai mult de **modelul naturii omenești** pe care ni l-am propus. Prin rău însă voi înțelege ceea ce știm în mod cert că ne împiedică de a corespunde aceluiași model. Apoi vom numi oamenii mai perfecți sau mai imperfecți în măsura în care ei se apropie mai mult

---

[22] Spinoza, *Etica*, București, Edit. științifică, 1957, p. 216 (subl. ns.).

[23] *Ibidem*, p. 217–218.

sau mai puţin de acest model"[24]. Modelul este produsul raţiunii, al gîndirii cumpătate, al experienţei şi înţelepciunii; echilibrul înţelepciunii; mijlocia aristotelică. El este optim în această exemplaritate educaţională a sa. Dificultatea (ceea ce este nesoluţionat în problemă) nu constă deci în definirea modelului uman, care îşi află temeiurile sale în propria sa natură, cît în realizarea lui efectivă, în cunoaştere şi în puterea sufletului de a da ascultare raţiunii. Libertatea se mărgineşte să fie cunoaşterea necesităţii, cunoaşterea existentului, împăcarea cu el.

Rousseau va pune, dimpotrivă, accentul mai curînd pe „actul liber" : „Pe cînd la animale lucrează numai natura, omul ia parte şi el la acţiunile lui, în calitate de agent liber"[25]. Această libertate apare şi la Spinoza, dar cu accentul pe raţiunea autoconservării şi pe căutarea mijloacelor raţionale apte s-o asigure. La Rousseau, omul e *agent liber* dincolo de spaţiul afectelor şi al interesului său. „Calitatea de agent liber" întemeiază, încă la Rousseau, facultatea omului „de a se perfecţiona", „care, dacă e ajutată de împrejurări, le dezvoltă succesiv pe toate celelalte (calităţi)". E o „facultate distinctivă şi aproape nelimitată". Aici „perfectibilitatea" nu mai apare ca exprimînd gradul de apropiere de un model dat (sau elaborat) al naturii omului, cît plasticitatea istorică a omului, însuşirea sa „aproape nelimitată" de a depăşi fiecare stadiu atins al evoluţiei sale. Cu această „aproape nelimitată" facultate de a se modela pe sine însuşi în procesul istoriei (şi fără s-o explice), Rousseau enunţă ipoteza unei noi înţelegeri a omului, al cărui **model** ar sta tocmai în această **imposibilitate de a se fixa la unul din stadiile evoluţiei sale.** Tocmai această facultate, „dacă e ajutată de împrejurări, le dezvoltă succesiv pe toate celelalte". Helvétius, Kant, Fichte şi Hegel lucrează, fiecare dintr-un unghi nou şi în parte complementar, asupra acestei noi ipoteze. Ceea ce apare ca notă comună este interogaţia cu privire la natura plasticităţii umane. Helvétius vede într-o legislaţie dreaptă condiţia omului virtuos. Kant o vede în imperativul categoric al raţiunii practice, dar plasează realizarea idealului său în continuarea generaţiilor. La Fichte se conturează ideea autocreaţiei de sine a omului, iar Hegel smulge această soluţie din subiectivismul ei iniţial pentru a o plasa sub guvernarea necesităţii obiective. Modelul sub care gîndirea îşi reprezintă umanul devine mai suplu. Rigiditatea anterioară este depăşită. Hegel ajunge în unele dezvoltări ale cercetărilor sale pînă la sesizarea faptului că schimbările care intervin la nivelul existenţei practice a omului îşi pun însemnul asupra propriei sale fizionomii şi spiritualităţi. Dar punctul cel mai înalt pe care Hegel nu-l poate depăşi pe calea acestei fenomenologii a spiritului (care sugerează o arheologie în straturile parcurse ale umanului) este recunoaşterea existentului şi, într-o măsură, apologia lui. Prezentul este limita. Modelul omului apare încă o dată ca fixat. Abia Marx, cu teza sa : „Educatorul însuşi trebuie educat", va trece dincolo de acest Rubicon. „Teoria materialistă după care împrejurările şi educaţia se schimbă uită că împrejurările sînt schimbate de oameni şi că educatorul însuşi trebuie să fie educat". Şi mai departe : „Coincidenţa dintre schimbarea împrejurărilor şi schimbarea

[24] *Ibidem.*

[25] J. J. Rousseau, *Discurs asupra originii şi cauzelor inegalităţii dintre oameni*, în *Voltaire-Rousseau*, colecţia „Texte filozofice", Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1955, p. 213.

activității omenești sau propria schimbare (a omului. — *N. B.*) nu poate fi privită și înțeleasă în mod rațional decît ca *practică revoluționară*" [26].

Facultatea „aproape nelimitată"a omului de a-și determina fizionomia sa, apărută la Rousseau ca o simplă ipoteză de geniu, își încheie astfel primul ciclu al transformării sale într-o teorie științifică. Marx însuși, după cum se știe, stabilește filiația comunismului (științific) cu materialismul francez, iar prin intermediul acestuia cu Rousseau. Dar la Marx „nelimitata" însușire și înțelegerea omului ca „agent liber" își află adevărul lor în complexul social-productiv al practicii revoluționare. Propria schimbare a omului și aproape nelimitata sa plasticitate se realizează nu direct și nu pornește în nici un caz de la un model imaginat; nu se obține cîtuși de puțin pe calea apropierii treptate, prin acte de voință rațională și durabilă, de o imagine prestabilită a omului perfect. E o lucrare a omului asupra sa însuși, dar care se realizează prin și *numai* prin mijlocirea practicii propriu-zise. Plasticitatea omului începe de fiecare dată cu dezvoltarea (inovarea) activității sale și cu însușirea noilor forțe de producție, ca și a noilor forme de relații umane practice care decurg din modificarea genurilor de activitate. În acest sens, omul e „agent liber", e deschis asimilării nelimitate a urmărilor care decurg din activitatea sa inventivă și practic revoluționară. „Educația" parcurge, ca atare, acest exercițiu al remodelării. Încît, după Marx, declanșarea fiecărui nou ciclu este determinat de faptul că „însușirea acestor forțe nu este în sine altceva decît dezvoltarea aptitudinilor individuale... Prin însuși faptul acesta, însușirea unui ansamblu de unelte de producție înseamnă dezvoltarea unui ansamblu de aptitudini la indivizii respectivi [27]. Nici un model aprioric nu poate prefigura rezultatul de fiecare dată original al acestei automodelări. Cu atît mai mult în epoca contemporană, în cursul căreia are loc trecerea societății de la capitalism la socialism și comunism și se produce pe acest parcurs : 1) „ruptura cea mai radicală cu relațiile de proprietate moștenite din trecut"; 2)„ruptura cea mai radicală cu ideile tradiționale" [28]. Marx întrevede că necesitatea și inevitabilitatea unei noi remodelări a omului apar ca fiind în același timp efectul și cauza acestei autodezvoltări. Dar întregul proces este condiționat „și de felul în care urmează să fie înfăptuit" [29]. Această **condiționare**, surprinsă de Marx, se impune unei atente reflecții (și este totodată profund tulburătoare în lumina căutărilor și a controverselor care au apărut între timp în această problemă capitală). Ideea lui Marx este că noul tip de „însușire"a unui ansamblu de forțe și relații de producție **(pentru a însemna** dezvoltarea nelimitată a unui ansamblu de aptitudini) 1) „nu poate fi înfăptuită decît printr-o asociere" și 2) decît „printr-o revoluție" „în care, pe de o parte, este răsturnată puterea modului anterior de producție și de schimb, precum și a structurii sociale anterioare, iar pe de altă parte se dezvoltă **caracterul universal** al proletariatului și **energia** de care are el nevoie pentru a înfăptui această însușire" [30]. Toți acești termeni se intercondiționează : asociere, revoluție, caracter universal și energia

---

[26] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 575 și 576.
[27] *Ibidem*, p. 69.
[28] *Idem*, *Opere alese*, vol. I, Edit. politică, 1955, p. 31.
[29] *Idem*, *Opere*, vol. 3, p. 69.
[30] *Ibidem*, p. 69—70 (subl. ns.).

(aptitudinea subiectivă, voința) necesară întregului proces. Condiționarea, la Marx, stă în această integralitate a procesului. Nici unul din elementele acestei structuri n-ar putea lipsi fără ca procesul însuși să apară denaturat în rezultatele sale. Marx vede ca imperativă eliberarea gîndirii de orice iluzii voluntariste. Căci e vorba aici de o reconstrucție reală a indivizilor înșiși, nu în lumina unui model vizat, ci *pe calea dezlegării de orice limitare a tuturor potențelor sale.* Nu de un model prestabilit al omului (închis într-o schemă pedagogică), ci de **modelul acestei dezlegări** a omului de propria sa unilateralitate anterioară urmează să depindă aptitudinea de a crea temeliile unei societăți noi.

De unde decurge necesitatea unui alt concept al omului, sau, cum spune Gramsci, „trebuie reformat conceptul de om" [31]. Eroarea filozofilor, considera Marx, pleacă de la neînțelegerea acestei procesualități a automodelării deschise și imposibil de fixat aprioric în modele schematice. În fond ei au greșit, scrie Marx, „prin faptul că în locul individului de pe treapta anterioară ei au pus întotdeauna individul mijlociu de pe treapta ulterioară, **atribuind indivizilor anteriori o conștiință ulterioară**. Prin această inversare, care din capul locului face abstracție de condițiile reale, a devenit posibilă transformarea întregii istorii într-un proces de dezvoltare a conștiinței" [32]. Dar, dacă anulăm această inversare (de unde rezultă și posibilitatea unui model prestabilit), nu rămîne decît, cum va scrie Gramsci, „să concepem omul ca pe o serie de raporturi active (un proces) ..." [33]. Omul este această serie de raporturi active sau se revine la „inversarea" semnalată și criticată de Marx ca o eroare fundamentală a filozofilor. Coincidența omului cu activitatea sa și, în acest sens, „transformarea muncii în autoactivitate" exprimă tocmai această reintegrare a sensurilor existenței umane pe care o face posibilă socialismul, dar condiționat „și de felul în care urmează să fie înfăptuită" (Marx). Conceput ca „o serie de raporturi active", raporturile active înseși apar ca determinante atît în înțelegerea și în definirea lui, cît și în transformarea pe care o realizează. Căci liniile directoare ale transformării nu sînt date (ca în modelul spinozian), ci rezultă din chiar „seria raporturilor active". Direcția transformărilor și profunzimea lor decurge astfel dintr-o realitate existențială, care devine condiție și pe care nici o aparență și nici un model pur pedagogic nu o pot suplini. Dificultatea stă aici în iluzia pe care continuă s-o producă vechea imagine (filozofică) a modelului prefigurat; în a regîndi în termenii unei practici active acest „trebuie reformat conceptul de om" (Gramsci); în a descifra adevărul că „seria raporturilor active" designează nu numai profilul omului, dar și dimensiunile avuției totodată ceea ce l-a condus pe Marx la ideea fundamentală că, dezbărată de forma ei burgheză mărginită, „ce altceva este avuția, decît dezvoltarea deplină a dominației oamenilor asupra forțelor naturii, adică atît asupra forțelor așa-numitei naturi, cît și asupra forțelor propriei lor naturi?" Avuția coincide cu „seria raporturilor active". Avuția este omul. Avuția este funcție de om, sau, altfel spus, „după chipul și înfățișarea" sa. „Ce altceva este avuția decît **desfășurarea absolută** a însușirilor (umane) creatoare, **fără altă premisă** decît dezvoltarea istorică anterioară, care face un scop în sine din această totalitate

[31] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 48—49.
[32] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 70 (subl. ns.—*N.B.*).
[33] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 49.

a dezvoltării, adică a dezvoltării tuturor forțelor umane ca atare, neraportate la un etalon dinainte dat? cînd omul se reproduce nu într-o singură direcție determinată, ci se produce în totalitatea sa? cînd nu caută să rămînă ceva devenit (*etwas Gewordenes*), ci se află în mișcarea absolută a procesului de devenire?" [34].

Radicala superioritate istorică a socialismului și comunismului față de toate orînduirile sociale anterioare stă tocmai în această posibilitate de reconstruire a omului pe temeiul acestei omnilaterale (absolute) dezvoltări a raporturilor sale active, singura care eliberează de orice limită creșterea și diversificarea avuției sale. Abia plasînd omul în poziția de scop în sine, mijloacele sale devin nelimitate.

Sub această lumină, socialismul însuși e condiționat în perspectivele sale de asimilarea practică a adevărului propriei sale naturi.

---

[34] K. Marx, *Die Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz-Verlag 1953, p. 387–388.

COMUNICĂRI

SILOGISMUL ACȚIUNII

DE

ATH. JOJA

Analiticele prime sînt o anatomofiziologie a raționamentului *în general*, dar chiar în pragul acestei opere Aristotel ne avertizează că obiectul cercetării sale e demonstrația și știința demonstrativă, *apódeixis, epistéme apodeiktike* [1]. Aceasta înseamnă că studiul raționamentului *în general* are o cauză finală : demonstrația și știința.

În capitolul 4, Aristotel precizează : „Trebuie să vorbim întîi mai degrabă despre silogism decît despre demonstrație. Într-adevăr, demonstrația e un silogism, însă nu orice silogism e o demonstrație" [2].

Demonstrație e numai silogismul științific, *epistemonikós*, care pornește de la premise adevărate, prime, imediate, mai cunoscute, anterioare și deci cauze ale concluziei [3]. Cunoașterea științifică (*epistasthai*) înseamnă cunoașterea cauzei — în terminologie modernă, a legii —, cunoașterea faptului că fenomenul studiat are o cauză determinată și că el nu poate fi altfel de cum este [4]. De aceea Stagiritul definește știința prin universalitatea și necesitatea propozițiilor sale, *universalis et per necessaria* [5].

Universalul are preț, fiindcă deslușește cauza [6]. Dar silogismul demonstrativ sau științific nu poate fi utilizat în egală măsură de toate științele, ci predominant de acelea ce se caracterizează prin universalitate și necesitate.

Nu toate silogismele pornesc de la premise adevărate cu certitudine, ci unele pleacă de la premise probabile, *ex endóxon*. Există silogisme dialectice (în sensul aristotelic), retorice, eristice, sofistice, toate deosebite de cele demonstrative. Pentru că nu toate disciplinele au caracter de ne-

[1] *Anal. Pr.*, I 1, 24 a 10.
[2] *Anal. Pr.*, I 4, 25 b 29.
[3] *Anal. Post.*, I 2, 71 b 20.
[4] *Anal. Post.*, I 2, 71 b 9.
[5] *Anal. Post.*, I 33, 88 b 31.
[6] *Anal. Post.*, I 31, 88 a 5.

Rev. filoz., 18, 4, p. 463–467, București, 1971

cesitate şi universalitate, aşa cum au logica, matematica, fizica, chimia, biologia, sociologia etc. În aceste ştiinţe, particularul se încadrează în universal; universalul absoarbe particularul şi singularul, care par a se şterge în faţa lui.

Există însă discipline în *care particularul apare în primul plan* şi se lasă cu greu resorbit în universal. De exemplu, cel puţin la prima impresie, în istorie interesează particularul şi singularul: bătălia de la Salamina sau ce a făcut Alcibiade. De aceea Aristotel crede că poezia e mai filozofică decît istoria, fiindcă se ocupă nu de întîmplări aievea, ci de fapte aşa cum ar putea să se întîmple (οἷα ἂν γένιοτο), adică nu de individualul concret, ci de *tipic* [7].

Istoria e o ştiinţă în care, într-adevăr, particularul şi singularul ocupă un loc privilegiat, însă istoricul caută să aşeze acest particular şi singular într-un universal din care face organic parte: societatea antică, medievală, capitalistă, socialistă, naţiunea, macro- şi microgrupele etc.

Însă raportul U — P — S (universal — particular — singular) se face în alt mod şi în altă măsură decît în ştiinţele cugetului (logica şi matematica) şi cele ale naturii.

Alexandru Xenopol împărţea ştiinţele în ştiinţe de repetiţie şi ştiinţe de succesiune. În cele dintîi, nu interesează aproape de loc neînsemnatele disimilitudini ale fenomenelor studiate, ci identitatea lor fundamentală.

Din contra, în ştiinţele de succesiune, deşi succesiunea se altoieşte şi ea pe repetiţie, ceea ce predomină e disimilitudinea, singularitatea şi particularitatea. „Faptele de repetiţie — spune Xenopol — sînt întregul, din care o parte se desprinde pentru a da naştere fapteler de succesiune. Repetiţia e temeiul a tot ce există; succesiunea nu e decît înflorirea ei" [8].

După Xenopol, sînt ştiinţe de repetiţie: logica, matematica, fizica, chimia, psihologia, dreptul, economia politică; sînt ştiinţe de succesiune istoria, geologia, evoluţia speciilor.

Clasificarea lui Xenopol, foarte sugestivă, diferă în anumite privinţe de cea aristotelică. Într-adevăr, Aristotel împarte ştiinţele în teoretice, practice şi poetice. În cele teoretice, scopul e cunoaşterea pură (*gnōsis*); în cele practice, acţiunea, *praxis*, şi în cele poetice opera distinctă de acţiunea productivă, *poiesis*.

Ştiinţele teoretice (matematica, fizica şi ştiinţa despre principiile supreme, logica nefiind propriu-zis o ştiinţă, ci un instrument, *organon*, al ştiinţei) reprezintă regnul universalului şi necesarului. Se aplică deci silogismul demonstrativ.

În ştiinţele practice — etica, politica, strategia, economia — pare a se întrepătrunde universalul cu particularul şi singularul.

În ştiinţele poetice — poetica, retorica — pare a predomina cînd universalul în sens de tipic, cînd particularul şi singularul.

De aceea Aristotel ne atrage atenţia asupra faptului că „trebuie să definim aceasta (virtutea) nu numai în general, ci şi să o adaptăm cazurilor particulare; căci, în ce priveşte raţionamentele referitoare la acţiuni, cele universale sînt mai goale, pe cînd cele particulare sînt mai adevărate;

---

[7] *Poetica*, 9, 1451 b 4 şi 9, 1451 b 6.
[8] Xenopol, *La Théorie de l'histoire*, p. 2.

deoarece *acțiunile se desfășoară în domeniul particularelor*, trebuie ca teoria noastră să fie de acord cu acestea" [9]. Un atom, o rocă, un vegetal chiar nu au dimensiunea libertății, voinței și intenționalității, de aceea universalul nu e tulburat de particular și singular. Din contra, în lumea animală apare instinctualitatea, iar în cea umană își fac apariția voința conștientă, intenționalitatea și liberul arbitru, ceea ce determină o anumită independență a singularului și particularului față de universal.

Concluzia lui Aristotel e că „nu trebuie să cerem aceeași rigoare (*tò akribés*) în toate raționamentele, după cum (nu cerem) nici în produsele meșteșugărești" [10].

Căci, observă filozoful, faptele frumoase și cele juste, pe care le cercetează știința politică, au atîta diversitate și instabilitate, încît par a exista numai ca rezultat al unei convenții (*nomō*) și nu prin natură (*phýsei*). De aceea, în astfel de fapte trebuie să te mulțumești cu arătarea adevărului în *ansamblu și schematic* (*pachylōs kaì týpō*) [11]. Nu trebuie să accepți în același mod toate raționamentele, căci, spune Stagiritul, este propriul unui om educat să pretindă în orice gen atîta exactitate și rigoare cît comportă *natura lucrului*. Pare, într-adevăr, deopotrivă de absurd să accepți de la un matematician raționamente probabile și să ceri demonstrații unui orator.

Raționamentul matematic e riguros, fiindcă matematicianul nu consideră decît formalitatea și universalitatea raporturilor posibile între lucruri, fiindcă matematica pare a fi un limbaj, un mijloc de expresie.

În logică și, cred, în matematică nu există singular și particular: structurile logice și, probabil, cele matematice nu participă decît de universalitate și necesitate. Tautologiile sînt prin definiție independente de orice experiență.

Raționamentul biologic e, probabil, mai puțin riguros, deoarece aici avem de-a face cu un material mult mai complex, supus unei permanente deveniri, care cunoaște un proces de trecere de la structurare la destructurare, deoarece materia vie adăpostește o îmbinare instabilă între universal, etern prin natura sa (dar într-un fel ireal), și singular, existînd efectiv, dar nestatornic.

Cu apariția omului și a socialului, dialectica U — P — S capătă un contur, în același timp mai precis, dar mai instabil. De aceea nu e de mirare că în disciplinele practice, adică acelea care au ca obiect de studiu *praxis*, considerațiile generale au uneori mai puțină precizie și autenticitate, sînt mai puțin adevărate decît considerațiile particulare. Căci în regnul uman se manifestă, pe lîngă universal (genul) și particular (specia), acea însușire individualizantă pe care Duns Scot o numea *haecceitas*, adică proprietatea unică de a fi *acesta* și care dă fiecăruia nota sa proprie și distinctivă, socratitatea sa lui Socrate și platonitatea sa lui Platon.

---

[9] *Eth. Nic.*, B 7, 1007 a 28.
[10] *Eth. Nic.*, B 7, 1107 a 28.
[11] *Eth. Nic.*, A 1, 1094 b 20.

Din cauza individualizării şi personalizării sale, individul e inefabil şi nu e deci obiect de ştiinţă [12]. Individualul îl *simţim*, universalul îl *cunoaştem* [13].

Structurile sociale şi umane introduc deosebiri de care trebuie să ţinem seama în ştiinţele respective. De altfel, această diversificare logică nu e exclusivă ştiinţelor umane, ci se regăseşte chiar şi în cele ale naturii. În acest sens, s-au creat sisteme logice valabile pentru anumite discipline, ca mecanica cuantică. În această disciplină, precum şi în cazul colecţiilor infinite şi poate chiar în domeniul devenirii pure, principiul logic al terţiului exclus este suspendat. Aristotel însuşi a observat că terţiul exclus, cheia de boltă a propriei sale logici, este suspendat în cazul evenimentelor viitoare contingente, căci propoziţiile care poartă asupra unor astfel de viitori sînt *indeterminatae veritatis*. Iată deci un sistem logic, sau, cum se spune (impropriu), o logică specială adecvată unui anumit sector al realităţii şi al ştiinţei.

Logica este *una* şi *formală* şi, sub acest aspect, structurile sale sînt invariabile, etern adevărate, dar, atunci cînd se aplică la un sector anumit al realităţii (şi deci al ştiinţei), ea devine *multiplă* (adică are multiple sisteme logice), trebuind să ţină seama de structura proprie acestui sector (de exemplu de determinismul sui-generis sau, poate, de indeterminismul lumii subatomice sau al viitorilor contingenţi).

Fizica clasică necesită un sistem logic diferit de cel al fizicii cuantice : mai precis, fizica clasică se adaptează logicii bivalente (mama tuturor „logicilor"), pe cînd cea cuantică pare a reclama o logică polivalentă.

Una şi *formală* în sine, logica e silită să se diversifice în aplicarea ei la anumite domenii *materiale* şi *multiple*. De aici nu tragem concluzia relativistă, pe care au tras-o unii cercetători, ci credem ferm în *unitatea* logicii, dar nu în rigiditatea ei eleatică (însuşi principiul contradicţiei, baza gîndirii corecte, este valabil numai sub certe condiţii : *simul* şi *secundum idem*).

Revenind la ştiinţele umane şi sociale, observaţia lui Aristotel privitoare la problemele morale sau politice merită să fie luată în seamă. Într-adevăr, complexitatea fenomenelor sociale şi interumane constituie un ansamblu, desigur organizat şi determinat, dar în care *probabilitatea statistică* joacă un rol bine definit.

Există şi în lumea moral-socială o determinare cauzală, o legalitate, dar în aceasta se inserează contingenţa. De exemplu, revoluţia franceză era determinată de legile evoluţiei sociale, dar Robespierre sau Napoleon erau contingenţi, adică puteau să fie sau să nu fie.

Un alt exemplu : fascismul s-a instaurat vremelnic într-o parte a lumii. Putea fi prevăzută cu certitudine această instaurare? *Trebuia* să se instaureze conform unor legi ineluctabile? Era un fenomen normal?

Nu, deoarece, cum a rătat admirabil Engels, formula lui Hegel : „Tot ce e real e raţional; tot ce e raţional e real", poate fi interpretată fie în sens mărginit, conservator, fie în sens raţionalist şi progresist.

---

[12] *Retorica*, A, 1356 b 31.
[13] *Anal. Post.*, I 31, 87 b 37.

De fapt, existentul nu e necesarmente real : real e numai ceea ce nu este numai un simplu existent, ci numai acel existent care *se încadrează în evoluția firească și preogresivă* a istoriei. Un astfel de existent este într-adevăr rațional, pentru că el se încadrează în evoluția istorică de la forme inferioare la forme superioare, în care se realizează, tot mai mult și universal, libertatea omenirii și dominarea de către ea a lumii exterioare și a propriului ei destin.

Numai un astfel de existent e real în sensul deplin al cuvîntului și este, prin urmare, rațional, adică conform cu rațiunea istoriei.

Așadar, fascismul — irațional prin esența sa și contrazicînd rațiunea desfășurării istorice — era un existent lipsit de necesitate istorică, deci de raționalitate. Prin urmare, el *putea* fi oprit înainte de a se înscăuna vremelnic și înainte de a dezlănțui războiul devastator din 1939. El n-a fost distrus decît prin războiul antifascist dus de coaliția antihitleristă, din care au făcut parte U. R. S. S., S. U. A., Anglia, Franța și alte țări, cărora, după răsturnarea guvernului fascist al lui Antonescu, i s-a alăturat în mod glorios și țara noastră.

Cauzele pentru care fascismul nu a putut fi oprit sînt multiple și multe dintre ele aveau un caracter de contingență, *tam esse quam non esse*, de unde rezultă că o previziune certă, cu caracter apodictic, e imposibilă. Iată un exemplu de fenomen social-politic care, din cauza complexității și contingenței factorilor ce trebuiau luați în considerare, nu poate avea certitudinea, apodicticitatea unui fenomen natural, de exemplu a apariției unei comete.

Socialul înglobează biologicul, fizico-chimicul și mecanicul, de unde o dificultate crescîndă a previziunii științifice. De unde concluzia că silogismul geometric nu este cu ușurință aplicabil în domeniul social-politic. Silogismul practic și politic se aplică în condiții diferite și, spre deosebire de cel geometric (care înglobează și fizica teoretică, fizica și chimia), trebuie să țină seama de raportul dintre universal, particular și singular.

Iată de ce Aristotel recomandă moralistului, politicului, istoricului aprecierea atentă a aspectelor particulare, a motivațiilor interne, a intențiilor, a intereselor particulare etc.

Silogismul practic și cel politic țin seama de o multiplicitate de factori, uneori imprevizibili. De aceea probabilitatea joacă aici un anumit rol. Mînuirea lui presupune nu numai știință, ci ceea ce cei vechi numeau *înțelepciune* (*phrónesis*), virtutea intelectuală.

În decursul semicentenarei sale existențe, Partidul Comunist Român a folosit cu sagacitate silogismul acțiunii, silogismul politic. El a ținut seama de particularitățile istoriei românești, pe care le-a armonizat echilibrat cu factorul universal al luptei proletariatului mondial pentru instaurarea societății socialiste. Partidul Comunist Român îmbină armonios universalul și particularul în acțiunea sa de edificare a socialismului. Tovarășul Nicolae Ceaușescu posedă în cel mai înalt grad știința îmbinării universalului cu particularul, a științei cu înțelepciunea, *phrónesis*, îmbinare proprie raționamentului politic.

MARXISMUL CREATOR CONTEMPORAN
în activitatea teoretică și practică a Partidului Comunist Român

DE

PAVEL APOSTOL

Reflecția asupra semnificației primelor cinci decenii din dezvoltarea Partidului Comunist Român constituie o componentă esențială a analizei existențiale, a „condiției umane" *hic et nunc*. Sensul *imediat* al activității Partidului Comunist Român este, fără îndoială, politic, dar prin consecințele sale îndepărtate politicul îndeplinește o funcție de structurare a *întregi* existențe sociale. Ca atare, activitatea politică a P. C. R., extinsă dup, înlăturarea puterii clasei burgheze asupra tuturor domeniilor vieții sociale dobîndește un înțeles mai deplin : ea a realizat în condițiile noastre de existență — popor și individ — mutații fundamentale, durabile, ireversibile. Prin procesele sociale pe care le-a declanșat, activitatea sa a *transformat destinul României*, angajîndu-l pentru înfăptuirea *unui* proiect comunist al dezvoltării societății și al afirmării individului. Această opțiune istorică determină prezentul și viitorul nostru.

În cîmpul acestui *viitor angajat* își caută individul soluționarea problemelor sale existențiale, șansele de fericire, iar colectivitatea suveranitatea sa umană și națională în statornicirea unui sistem de asigurare instituțională a satisfacerii *umane* — neîngrădite — a trebuințelor și de reproducere pe scară lărgită, selectivă și optimalizată a condițiilor unei vieți *socializate*, întru libertate, demnitate și echitate, în cadrul căreia, cum spune *Manifestul Partidului Comunist* (1848), „dezvoltarea liberă a *fiecăruia* este **condiția** pentru dezvoltarea liberă a *tuturora*" (subl. ns.).

Angajarea pentru proiectul comunist al României nu înseamnă oare restrîngerea viitorului la o *posibilitate unică?* Dacă așa ar fi, ar echivala cu o opțiune pentru *lipsă de libertate*. Socialismul și comunismul sînt *unice* numai în cadrul alternativei exclusive : capitalism (cu toate variantele sale, în funcție de nivelul civilizației industriale și postindustriale) **sau** socialism (comunism). Considerată în perspectiva propriei sale

Rev. filoz., 18, 4, p. 469–472, București, 1971

dialectici, socialismul şi comunismul *nu reprezintă un model unic*, ci indică un *viitor pluralist*, în care creativitatea umană — iniţiativă, invenţie, inovaţie în construirea unor noi, inedite structuri sociale şi relaţii umane — se poate desfăşura constructiv, instituind şi depăşind neîncetat propriile sale soluţii practice şi teoretice, relative. Fiecare acţiune socială, vizînd la realizarea uneia sau alteia dintre obiectivele înscrise în strategia construcţiei socialiste, *introduce, implantează* în domeniul viitorului *noi posibilităţi, noi linii de dezvoltare în direcţia comunismului*. Această înţelegere a domeniului de realizare a proiectului comunist al viitorului nostru, ca un *cîmp deschis* de posibilităţi pe care îl putem extinde şi adînci necontenit, constituie, după părerea mea, sensul adînc al activităţii Partidului Comunist Român ca făurire a destinului nostru.

În teorie şi în practică, efortul principal se îndreaptă spre *explorarea viitorilor alternativi* prin care proiectul comunist ar putea fi realizat în România. Acest pluralism „critic şi revoluţionar" este singura modalitate *realistă* de traducere în fapte a ideii, întrucît *garantează*, pentru nestingherita afirmare a iniţiativei istorice de inovaţie socială revoluţionară, o suficientă margine de libertate şi de deschidere faţă de creativitate.

Perspectiva pluralistă asupra viitorului propriu în cadrul proiectului comunist al dezvoltării româneşti nu se rezumă la simpla constatare a diversităţii naţionale a căilor de acces şi de realizare a revoluţiei, respectiv a construcţiei socialiste. Procesul mondial de *diversificare* a programelor comuniste este una din realităţile epocii noastre, în care Congresul al X-lea al P. C. R. a văzut, pe bună dreptate, o *dovadă* a forţei şi viabilităţii marxism-leninismului. El este recunoscut şi apreciat ca un *element fundamental pentru viitorul omenirii*.

Punerea în evidenţă a potenţialităţii de diversificare a teoriei şi practicii comunismului nu se reduce, aşadar, la sesizarea pluralităţii „căilor" în conformitate cu condiţii de loc şi de timp, ci priveşte un aspect mai fundamental: înăuntrul fiecărei „căi" există *o pluralitate de posibilităţi de realizare a socialismului şi comunismului*.

O asemenea înţelegere a proiectului dezvoltării sociale restabileşte sensul autentic, marxian, al comunismului. Încă în *Ideologia germană* (1845), Marx şi Engels au precizat că pentru ei comunismul nu este un „ideal", ci o „mişcare reală". „Ideal" înseamnă în acel context o *stare* a societăţii, un moment al istoriei conceput ca *stare finală, statică*, neschimbătoare, dinainte determinată în mod univoc (deci predeterminată), un fel de *terminus* al progresului social, ceea ce era principial inadmisibil pentru gîndirea „critic-revoluţionară" marxiană. În schimb, „mişcarea reală" indica esenţa societăţii socialiste şi comuniste de a fi un sistem social capabil să-şi reproducă — pe scară lărgită, selectivă şi optimalizată — condiţiile sale de existenţă şi, o dată cu acestea, să producă şi să reproducă, tot pe scară lărgită, selectivă şi optimalizată. libertatea membrilor săi (toate celelalte sisteme sociale se reproduceau pe seama limitării autonomiei majorităţii indivizilor). Mai departe, „mişcarea reală" vrea să pună în lumină faptul că noua societate nu este capabilă doar de creştere (aspectul cantitativ), ci şi de dezvoltare, de progres, folosind posibilităţile *sale* multiple în vederea perfecţionării, autocorectării şi autoproiectării continue (aspectul calitativ) prin *inovaţie socială permanentizată*, datorită asigurării

instituționale a inițiativei „fiecăruia și a tuturora" de a inventa noi relații cu ambianța...

Fără a admite pluralitatea posibilităților de realizare a comunismului, nu rămîne cîmp de acțiune real pentru creativitate. Or, ceea ce caracterizează activitatea teoretică și practică a comuniștilor români este *promovarea consecventă a creativității în înțelegerea sarcinilor istorice și în efortul de a le îndeplini.*

Printre multiplele manifestări ale acestei atitudini ar fi de ajuns să trimitem la două teze fundamentale, insistent subliniate în documentele Partidului Comunist Român. Prima privește *metodologia elaborării deciziilor, proiectelor, planurilor și programelor de acțiune.* Atît în ceea ce privește activitatea internă, cît și cea externă, Partidul Comunist Român susține *obligativitatea luării în considerare a posibilităților diferite, variate, deosebite de a sesiza problemele și de a le soluționa, caracterul constructiv al confruntării acestora,* al verificării și al confirmării soluțiilor diverse pentru a găsi pe cele optimale (și acestea plurale). Această poziție se inspiră, fără îndoială, din interpretarea legităților vieții sociale ca tendințe ce-și croiesc drum printr-un cîmp de posibilități determinate. De aceea nu se prescrie *o soluție,* ci *soluții alternative,* în care instanța de decizie nu este o autoritate instituită, ci *viața.* A doua din aceste teze fundamentale se referă la proiectul dezvoltării noastre proprii, concretizat în programul de realizare a „societății socialiste multilateral dezvoltate". Sînt convins că nu forțez lucrurile dacă interpretez categoria de „societate socialistă multilateral dezvoltată" drept expresie a unei analize teoretice și istorice care pune în evidență existența în cadrul societății noastre a unei pluralități de căi ale progresului *socialist* în direcția înfăptuirii comunismului. Ca atare, ea orientează și teoria și practica spre explorarea potențialităților, a posibilităților multiple prin care societatea socialistă se poate „depăși" pe sine însăși.

Sîntem prea adînc angajați în istoria recentă și actuală a Partidului Comunist Român ca să desprindem întreaga semnificație istorică a acestui apel și exemplu constant de raportare creatoare, critică și revoluționară la problematica existenței noastre ca individ și națiune. Un lucru însă mi se pare neîndoielnic : efortul de înțelegere și de aplicare creatoare a marxism-leninismului, adică desfășurarea construcției teoretice și practice, ca *activitate de creație,* care se raportează critic nu numai față de lume, ci și față de sine însăși, implică și o opțiune în planul filozofic. Anume angajarea pentru creativitate înseamnă sub raport filozofic *o interpretare a umanității omului* ca *libertate efectivă,* în sensul dat acestui termen de Marx în opera sa fundamentală, *Capitalul.* Întemeietorul marxismului a înțeles societatea comunistă ca acel sistem social, fără precedent în istorie, care își poate reproduce, pe o scară mereu lărgită și perfecționată, condițiile materiale ale existenței sale (domeniul necesității), garantînd în același timp pentru *fiecare* membru al colectivității, iar prin aceasta, colectivității însăși, *tuturora,* „*dezvoltarea puterii omului* ca scop în sine", adică *libertatea maximală,* posibilă în fiecare etapă istorică.

Dezvăluind astfel semnificația umană a comunismului, Partidul Comunist Român tinde la construcția și la reconstrucția autocritică a programului său, ca o *strategie a libertății,* a emancipării umane, pe toate planurile existenței materiale și spirituale, ca „umanism militant" al

epocii noastre, cum spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu, umanism *în acţiune.*

Departe de mine gîndul să pun semnul egalităţii între *sensul* activităţii teoretice şi practice a Partidului Comunist Român şi *procesul contradictoriu al realizării sale.* Orientarea creatoare în gîndirea şi acţiunea Partidului Comunist Român se impune pe calea dificilă a descoperirii problemelor reale şi pe calea mai dificilă a căutării şi a experimentării unor soluţii efective, învingînd mentalităţi milenare, atitudini lipsite de aderenţă la realităţile sociale, naţionale, umane ale epocii şi ţării, în luptă cu inerţia, lenea şi laşitatea, fascinate de apuse sau închipuite autorităţi...

Nu infailibilitatea îi conferă acţiunii şi gîndirii colective a Partidului Comunist Român valoarea sa, ci capacitatea şi curajul de a studia fără idei preconcepute realitatea proteică, de a-şi elabora, sub auspiciile ştiinţei, proiectele, planurile şi programele, examinînd critic şi lucid procesul greu al realizării acestora, reevaluînd datele iniţiale şi rezolvările propuse în lumina eficienţei lor umane.

Nu numai realizările, ci şi opţiunile oferă posibilităţi de a reorganiza prezentul în perspectiva viitorului. Acţiunea şi gîndirea Partidului Comunist Român construiesc, în fapt, condiţiile fiinţării României Socialiste întru creaţie istorică.

FILOZOFIA ŞI CONCEPTUL DE EDUCAŢIE SOCIALISTĂ A PARTIDULUI NOSTRU

DE

CONSTATIN BORGEANU

Una din trăsăturile fundamentale ale gîndirii marxist-leniniste este sublinierea laturii conştiente a dezvoltării sociale. Detaşîndu-se de interpretările vulgarizatoare, economiste ale materialismului istoric, fondatorii marxismului au evidenţiat multilateral rolul important, în unele împrejurări hotărîtor, al ideilor în istorie. Ei au considerat ca una din sarcinile de prim ordin ale partidului marxist de a depăşi tendinţele spontane, de a introduce conştiinţa în mişcarea muncitorească.

După victoria revoluţiei proletare şi instaurarea relaţiilor economice socialiste, problema formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste a maselor capătă noi aspecte, noi dimensiuni.

În ţara noastră, trăsătura principală a întregului proces ideologic-educativ, de formare a conştiinţei socialiste este conducerea acestuia de către partid. Conducerea de partid ca lege fundamentală a dezvoltării socialiste este valabilă pentru toate domeniile de activitate, inclusiv pentru cel al educaţiei socialiste a membrilor societăţii. Direcţiile principale ale acestei munci sînt fixate de către partidul nostru nu în virtutea unor imperative abstracte, ci în lumina sarcinilor concrete ale construcţiei socialiste în fiecare etapă dată. Ele poartă de aceea amprenta preocupărilor specifice, ale condiţiilor în care se desfăşoară procesul de edificare a socialismului în ţara noastră. Munca educativă este o parte integrantă a activităţii partidului nostru de aplicare creatoare a principiilor marxism-leninismului la condiţiile şi problemele României.

Congresul al X-lea al P. C. R., definind obiectivul fundamental al etapei actuale — crearea societăţii socialiste multilateral dezvoltate —, a conturat fizionomia acesteia ca o societate care, concomitent cu nivelul înalt al forţelor de producţie, presupune o puternică dezvoltare a culturii, ştiinţei, învăţămîntului, un om al muncii înaintat din toate punctele de vedere, cu profunde cunoştinţe de specialitate şi un nivel ridicat de conştiinţă socialistă.

Rev. filoz., 18, 4, p. 473–478, Bucureşti, 1971

Din caracterizarea stadiului pe care-l parcurge societatea noastră decurg şi principalele direcţii ale activităţii partidului nostru pentru dezvoltarea conştiinţei socialiste.

Una din coordonatele acestei activităţi priveşte însuşirea ideologiei marxist-leniniste,a concepţiei despre lume şi societate a partidului nostru. Pe măsura progresului societăţii noastre, a limitării sferei de manifestare a spontaneităţii, se accentuează şi caracterul de proces conştient al dezvoltării socialiste. Coeziunea sistemului social, corelaţia dintre diversele funcţii exercitate de către colective sau persoane se realizează într-o măsură crescîndă prin participare conştientă, prin consens. Progregresul orînduirii socialiste depinde din ce în ce mai mult de ceea ce gîndesc şi simt oamenii, de sensul pe care-l imprimă acţiunilor lor, de sistemul de valori care-i călăuzeşte. Partidul nostru desfăşoară de aceea o intensă activitate de înrădăcinare a concepţiei marxist-leniniste despre lume şi viaţă, a patriotismului şi internaţionalismului socialist.

O altă coordonată a muncii educative este ridicarea nivelului de cultură a maselor largi populare. Construcţia societăţii socialiste multilateral dezvoltate presupune integrarea şi folosirea a tot ce a realizat revoluţia contemporană din ştiinţă şi tehnică. O dată cu opţiunea politică clară, cu convingeri teoretice marxist-leniniste, omul societăţii socialiste trebuie să posede un larg orizont cultural şi un înalt nivel de cunoştinţe de specialitate, o deosebită competenţă tehnică-ştiinţifică şi receptivitate faţă de toate valorile cunoaşterii umane. Aceasta decurge nu numai din cerinţele dezvoltării forţelor de producţie, ci şi din cele ale sistemului social în ansamblu. Lupta pentru afirmarea noului în condiţiile socialismului implică concursul activ al unor mase din ce în ce mai largi, stimularea iniţiativei, inventivitatea creaţiei în domeniile cele mai diferite. Eficienţa iniţiativei maselor sporeşte însă o dată cu creşterea competenţei, priceperii, specializării. În condiţiile unei construcţii sistematice, complexe, întemeiate pe cuceririle noi ale ştiinţei, iniţiativa spontană nu poate da roade dacă nu este completată de cunoştinţe temeinice de specialitate, de o bună stăpînire a profesiunii.

Partidul nostru insistă asupra caracterului inseparabil al acestor două laturi ale procesului educativ unitar, laturi a căror legătură organică apare cu atît mai necesară, cu cît înaintăm pe calea socialismului. Dacă noţiunile ideologice generale nu sînt îmbinate cu un grad de specializare şi de instruire, ele rămîn simple formule abstracte şi sterile. De asemenea omul societăţii noastre nu poate fi un simplu specialist, ci trebuie să fie profund ataşat cauzei socialismului.

În virtutea corelaţiei dialectice tot mai strînse dintre premisele materiale şi cele spirituale ale progresului social, o însemnătate din ce în ce mai mare în procesul formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste o capătă promovarea principiilor etice, a unei conştiinţe civice înaintate. Însemnătatea unor asemenea premise spirituale ale progresului social decurge chiar din fizionomia nouă a relaţiilor economice socialiste. Aceste relaţii, cu caracter evident obiectiv, material, pot să-şi exercite influenţa lor, în ultimă instanţă determinantă, asupra mişcării ascendente a societăţii în ansamblul ei pe măsură ce oamenii devin conştienţi de ele. În faza iniţială a procesului de constituire a relaţiilor socialiste, instaurarea proprietăţii socialiste asupra

mijloacelor de producție a însemnat, în primul rînd, înlăturarea unui sistem social bazat pe exploatare și, totodată, temeiul unor forme de organizare și de repartiție socialiste. Cu aceasta însă posibilitățile și funcțiile motrice ale proprietății socialiste n-au fost epuizate. Pentru valorificarea lor se impune ca oamenii muncii să fie conștienți de poziția lor dublă de salariați și, totodată, de proprietari ai mijloacelor de producție. Această poziție dublă implică, pe de o parte, drepturi sporite, efective în ceea ce privește participarea la rezolvarea problemelor de ansamblu ale colectivului, iar pe de altă parte o responsabilitate sporită în ceea ce privește îndeplinirea cu maximum de conștiinciozitate și de dăruire a sarcinilor proprii. Disciplina, care este o cerință esențială a unei economii moderne, poate să fie realizată la un nivel mai înalt într-o întreprindere socialistă, pentru că ea nu mai este o disciplină a bîtei sau a foamei, ci o disciplină care decurge din conștiința noii poziții pe care oamenii muncii o ocupă în sistemul social.

De asemenea, relațiile socialiste de repartiție, ca o componentă a bazei economice a socialismului, nu se realizează spontan, ci în virtutea unui proces conștient de elaborare a unor norme care să corespundă principiilor socialiste și de aplicare a acestora. De aceea aplicarea strictă a legilor și a dispozițiilor care exprimă principiul socialist al repartiției presupune ca un corolar dezvoltarea conștiinței morale, a spiritului de echitate și de dreptate, sesizarea și jugularea fenomenelor negative. Numai în acest fel repartiția socialistă își poate exercita funcția ei de stimulent principal al dezvoltării economice.

Asemenea exemple demonstrează că problematica etică, atît de frecvent abordată de către partidul nostru, decurge din tendințele caracteristice ale dezvoltării societății socialiste în etapa actuală. Ele demonstrează încă o dată naivitatea sau reaua-credință a acelor critici ai marxismului care îi reproșează desconsiderarea factorilor spirituali ai dezvoltării sociale.

Pe măsură ce societatea socialistă se ridică pe trepte mai înalte, idealul formulat de Marx ca societatea umană să se transforme în omenire socializată capătă contururi tot mai concrete. Problematica socială se împletește tot mai mult cu cea umană. Eliberat sub tot mai numeroase aspecte de sub apăsarea necesității oarbe, omul își croiește el însuși viitorul. Cu cît sfera de manifestare a spontaneității devine mai restrînsă, cu cît crește posibilitatea corespondenței dintre scopurile pe care și le propun oamenii și rezultatele acțiunii lor, cu atît crește responsabilitatea lor pentru fixarea acestor scopuri și mijloace, însemnătatea valorilor și a idealurilor care îi călăuzesc. Afirmarea idealurilor etice, socialiste, a conștiinței socialiste devine astfel o dimensiune esențială a progresului social.

În cadrul unui asemenea concept de educație socialistă, afirmarea, răspîndirea și dezvoltarea pe planuri tot mai diverse a filozofiei marxist-leniniste devine o caracteristică tot mai pregnantă a vieții spirituale din țara noastră. Acest proces decurge din preocupările specifice ale etapei actuale a dezvoltării socialiste a României și totodată din tendințele caracteristice ale epocii noastre.

Demonstrarea acestei idei presupune o scurtă caracterizare a problematicii filozofice contemporane. O astfel de sarcină nu este de loc ușoară. Statistica, indicînd frecvența mai mare sau mai mică a unor teme,

orientări sau idei în revistele și în lucrările de filozofie, se dovedește a nu fi totdeauna semnificativă, deoarece adeseori asemenea teme nu arată nici ceea ce e nou în filozofie, nici ceea ce exercită o influență mai puternică. De asemenea diferitele „mode" filozofice pot induce ușor în eroare pe cititorul mai puțin avizat asupra problemelor filozofice reale care stau în fața omului contemporan. Cu toate acestea, cu riscurile inerente oricărei sistematizări și clasificări, putem discerne două teme fundamentale care și-au pus amprenta pe întreaga dezvoltare a filozofiei.

Prima dintre aceste teme privește progresele științei care influențează profund toate laturile vieții contemporane. În virtutea acestei dezvoltări, continuă și se desfășoară în forme noi dublul proces de desprindere a unor noi științe (azi îndeosebi științe umane) din corpul filozofiei și totodată de pătrundere a filozofiei în știință. Astfel, psihologia și logica s-au constituit ca științe independente, iar în teoria cunoașterii se afirmă tendința de a se constitui epistemologii în cadrul fiecărei științe, intrinsece acestora ; se constituie de asemenea discipline la hotarul dintre filozofie și știință, spre care se îndreaptă preferințele multor cercetători. Pe de altă parte, caracterul din ce în ce mai teoretic al științelor face ca preocupările filozofice să fie tot mai organic integrate acestora. Dacă în trecut orice cercetare filozofică serioasă nu putea să facă abstracție de științe, astăzi devine tot mai evident și aspectul invers, că orice întreprindere științifică de amploare trebuie să facă într-un fel sau altul apel la filozofie. Un mare savant al timpurilor noastre asemăna omul de știință unui alpinist, care se îndepărtează de regiunile locuite și luminate, străbate păduri întunecate și greu accesibile pentru a ajunge în cele din urmă în vîrful muntelui, de unde i se oferă acea perspectivă largă care constituie răsplata eforturilor sale. Pe acest drum greu, cotit și plin de obstacole, filozofia îi poate sluji, dacă nu totdeauna ca o busolă — omul de știință are și propriile sale busole —, cel puțin ca o licărire luminoasă prin tărîmurile întunecoase pe care le străbate.

Penetrația profundă a științei în filozofie nu a dus, în ciuda unor repetate previziuni, la dispariția acesteia din urmă, la restrîngerea continuă a obiectului ei de cercetare. Dimpotrivă, gîndirea filozofică contemporană se caracterizează printr-un registru tot mai variat de preocupări și, în consecință, printr-o diferențiere tot mai pronunțată a disciplinelor filozofice. De asemenea ea nu a diminuat însemnătatea problematicii umane în gîndirea filozofică. Mai mult decît oricînd, în condițiile marilor transformări sociale ale epocii noastre, ale revoluției în știință și tehnică, problemele condiției umane, ale sensurilor existenței omului, ale libertății și dezvoltării personalității sale, ale sistemului de valori care-l călăuzesc se pun cu deosebită acuitate. De foarte multe ori însă această problematică este considerată exterioară sau chiar opusă problematicii științifice. Filozofia omului este încă adesea caracterizată ca o reacție față de universul civilizației moderne, impregnat de știință și de tehnică și suspectat ca atare de uscăciune, standardizare, conformitate și lipsă de umanitate.

Filozofia marxist-leninistă se dovedește a fi o realitate spirituală profund contemporană, caracteristică epocii noastre și prin aceea că realizează sinteza organică a acestor două teme fundamentale ale meditației filozofice : știința și omul. Întemeiată pe știință și pe rezultatele ei și împrumutînd de la ea rigoarea și opoziția categorică față de orice misticism,

filozofia marxistă este totodată ideologie, reprezentînd aspirația fundamentală spre un anume sistem social-politic, spre socialism și comunism, exprimînd în mod sintetic universul de valori corespunzător acestor aspirații. În dezvoltarea ei n-au putut fi totdeauna evitate tendințele unilateralizante, care o reduceau fie la un sistem închis de legi abstracte ale unui univers obiectiv din care lipsea omul, fie, dimpotrivă, la respingerea științei, considerînd-o burgheză, alienată sau inconștientă. Asemenea tendințe ignorau sau omiteau faptul că una din caracteristicile fundamentale ale gîndirii marxiste, caracteristică în care se manifestă în modul cel mai pregnant originalitatea acestei gîndiri, este tocmai unitatea dialectică, indisolubilă dintre spiritul ei științific și umanism, dintre analiza lucidă a posibilităților și aspirația spre cele mai înalte idealuri, dintre înțelegerea tendințelor obiective ale dezvoltării și afirmarea forței creatoare a omului. Marx a pornit în elaborarea operei sale de la o meditație asupra omului și a condiției sale în contextul social propriu epocii în care a trăit. Concluzia acestei meditații asupra posibilităților dezalienării umane și ale realizării omului a dus însă la necesitatea analizei științifice a ansamblului de structuri sociale în care rezidă „esența" umană, a tendințelor obiective de dezvoltare a acestora. Între patosul umanist din *Manuscrise* și rigoarea științifică a *Capitalului* nu apare astfel o sciziune radicală, ci mai curînd continuitate și complementaritate.

Larg înțeleasă, cu valențele ei multiple, eliberată de îngustime și dogmatism, principială și elastică în același timp, capabilă de a se dezvolta în forme proprii fiecărui complex de condiții specifice, filozofia marxist-leninistă se dovedește a fi nu numai o filozofie profund caracteristică epocii noastre în general, ci îndeosebi socialismului învingător. Ea se integrează profund concepției partidului nostru despre educația socialistă, cu laturile ei multiple inseparabile.

Prin spiritul ei științific, filozofia marxistă se opune oricărei dogme, oricăror prejudecăți, presupune cercetare și demonstrație multilaterală, promovează principiul dezbaterii multilaterale și largi a problemelor. Așa cum se arată în documentele partidului nostru, succesul activității filozofice presupune schimbul fertil de idei, cunoașterea profundă a realităților, spiritul inovator, fără temerea de a privi realitățile așa cum sînt ele și nu cum am dori noi să fie.

Avînd caracter științific, filozofia marxist-leninistă este totodată profund ideologică. O viziune științifică asupra lumii nu înseamnă totodată o viziune neutră, așa cum susțin adepții „sfîrșitului ideologilor". Fiecare epocă s-a caracterizat printr-un anume spirit al ei, concretizat în anume concepții filozofice care au fasonat modul de a gîndi al oamenilor, al diverselor clase și grupări sociale. Acest lucru este cu atît mai adevărat pentru filozofia marxistă. Unul din sensurile fundamentale al acestei filozofii și al activității filozofice este de a contribui la elaborarea și la difuzarea unui sistem propriu de valori, de idealuri întemeiate pe o viziune globală științifică asupra lumii, pe analiza realităților sociale concrete. Ea poate avea astfel un rol însemnat în transformările care au loc în conștiința oamenilor, în formarea omului nou, care, așa cum arăta recent tovarășul Nicolae Ceaușescu, constituie unul din elementele cele mai caracteristice ale bilanțului realizărilor noastre.

Civilizația modernă presupune un proces inevitabil de specializare și deci, într-un anume sens, de fragmentare, de unilateralizare a tabloului despre lume. Educația filozofică, avînd permanent în obiectiv viziunea globală, raportarea la om, devine în aceste împrejurări o necesitate tot mai stringentă. Prin această funcție a ei, ea corespunde sensului profund al dezvoltării însăși a științei, tendințelor ei integrative, faptului că revoluția tehnică-științifică contemporană, cu toate aparențele contrare, creează în perspectivă posibilitatea și necesitatea afirmării omului caracterizat prin orizont larg și forță creatoare.

Răspîndirea științei și culturii îngustează terenul pe care pot rodi influențele concepțiilor mistice, religioase, cu atît mai mult în condițiile în care sînt înlăturate temeliile sociale ale unor asemenea concepții. Dar știința prin ea însăși nu poate răspunde în întregime la vasta problematică umană prin intermediul căreia religia încearcă adesea să-și mențină influența. Colaborarea dintre știință și o filozofie înaintată, cum este cea marxist-leninistă, poate determina însă rezultate pozitive și în acest domeniu atît de complex și dificil al formării și dezvoltării conștiinței socialiste.

Perspectiva filozofică constituie astfel un element de fuziune, o trăsătură de unire între preocupările strict tehnice, de introducere pe scară largă a cuceririlor științei, și cele care privesc dezvoltarea conștiinței morale și politice a oamenilor muncii. Vechea maximă umanistă după care știința fără conștiință înseamnă ruina sufletului se completează în zilele noastre cu aspectul ei invers, în sensul că și conștiința fără știință devine declarativă, ineficientă și, în ultimă instanță, lipsită de conținut. Unitatea dialectică dintre știință și conștiință își găsește una din expresiile ei cele mai pregnante în filozofia marxist-leninistă, în cadrul social adecvat pentru realizarea ei, care este orînduirea socialistă. Afirmarea și dezvoltarea acestei unități pot deveni trăsăturile cele mai caracteristice care exprimă superioritatea noii orînduiri sociale.

O CATEGORIE FUNDAMENTALĂ PENTRU AUTOREGLAREA PRAXISULUI SOCIALIST

DE

NICOLAE S. DUMITRU

Activitatea din ultimii ani a partidului nostru pune în evidență cu multă pregnanță dependența dintre dezvoltarea multilaterală a societății socialiste și necesitatea aprofundării instrumentelor teoretice cu care operăm. Astfel cele spuse de tovarășul Nicolae Ceaușescu cu privire la sindicate la plenara din februarie a Comitetului Central al partidului sînt valabile de fapt pentru principalele instituții și domenii de activitate materială și spirituală din societatea noastră : „Am ajuns într-un stadiu de evoluție socială care ne impune *să modificăm unele concepții* despre rolul sindicatelor, despre formele de organizare și de activitate ale acestora" [1]. Și nu este vorba numai de aspecte teoretice specifice și de noțiuni particulare. Deosebit de concludent în acest sens este faptul că dezbaterea la plenară a rolului sindicatelor în etapa actuală s-a realizat într-un cadru conceptual-teoretic axat pe ideea unității dialectice dintre **funcția** clasei muncitoare *de proprietar al mijloacelor de producție*, de *organizator* al producției și **funcția** de *producător direct*.

1. *Semnificația metodologico-sociologică a categoriei celor două funcții.* Fără îndoială, conceptul celor două funcții economice, al „dublei calități" a clasei noastre muncitoare, reprezintă un element categorial definitoriu în abordarea teoretică a principalelor fenomene sociale din țara noastră. Este un adevăr consacrat faptul că socialismul nu înlătură dezvoltarea prin contrarii, nu „oprește" dezvoltarea dialecticii producției materiale, ci doar îi *transformă caracterul*. „Nu trebuie uitat nici un moment — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — că legea dialecticii acționează și în socialism, că lupta între vechi și nou se manifestă și în socie-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 10—11 februarie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 16 (subl. ns.).

tatea noastră ca o puternică forță motrice a progresului, avînd un rol determinant în dezvoltarea economică-socială" [2].

Pînă acum cîțiva ani, specificul dialecticii dezvoltării în socialism era concentrat în jurul următoarelor tipuri de contradicții neantagoniste : forțele și relațiile de producție în industrie și agricultură (în diferitele lor etape de dezvoltare) ; producție-consum ; egalitatea oamenilor ca proprietari ai mijloacelor de producție și deosebirile care intervin în retribuție ; bază și suprastructură ; existența și conștiința socială ; interes personal și general etc. Dar este necesar să relevăm însuși modul de „funcționare" a acestor importante contradicții la nivelul proceselor proprii unui anumit sector *particular* al practicii sociale. Se impune, în primul rînd, să găsim fenomenele în care *aspectele centrale* ale dialecticii dezvoltării, specifice socialismului, apar cu regularitate, cu rol determinant-primordial și în mod nemijlocit în *fața muncitorului*. În al doilea rînd, să desprindem sistemul de noțiuni sociologice care să ne dezvăluie natura acestor aspecte ca *momente* ale dialecticii obiective a dezvoltării producției socialiste, văzută însă sub *unghiul de manifestare* al activității *nemijlocite* a muncitorilor. După opinia noastră, ideea celor două funcții economice, elaborată ca o categorie sociologică fundamentală, are meritul de a ne apropia în mod substanțial de posibilitatea înțelegerii și tratării proceselor sociale ca realități unitare-dinamice, contradictorii. Căci nu putem să nu recunoaștem că mai avem multe de făcut pînă vom reuși să tratăm în acest mod fiecare secvență de viață socială (devenită obiect de cercetare științifică). În afara unei asemenea structuri contradictorii, desfășurată, desigur, într-o multitudine eterogenă de aspecte, nu există, de fapt, viață socială, lupta dintre nou și vechi, sensul-finalitatea („tendențiozitatea") și tensiunea dramatică a evenimentelor, situațiilor, statusurilor sociale. Numai în măsura în care analiza științifică își propune să surprindă natura proceselor sociale ca o *structură contradictorie și unitară*, desfășurată în timp, deci străbătută de un lait motiv dramatic care să susțină și să alimenteze dinamicitatea bogată, „tensională" a întregului, analiza sociologică își justifică prezența, iar dirijarea, prognoza și optimizarea proceselor pot deveni reale, impunîndu-se în cele din urmă drept componente esențiale ale proceselor respective.

Pentru dezvoltarea categorială a ideii celor două ipostaze-funcții economice ale clasei muncitoare în socialism (de proprietar, organizator al producției și de producător direct), va trebui ca, pe baza numeroaselor aspecte istorice-logice, generale și particulare elaborate în cadrul marxism-leninismului, să definim cele două ipostaze în primul rînd în plan logic-abstract. Pentru aceasta se impune să considerăm aceste funcții atît *în sine*, cît și *în unitatea lor* dialectică din următoarele puncte de vedere : 1) legătura lor genetică cu conținutul diferit și raportul lor antagonist în capitalism și în celelalte orînduiri bazate pe clase fundamentale antagoniste ; 2) ca *emanație* constantă și primordial-determinantă a dialecticii modului de producție socialist, ca *structura sa contradictorie universală* ; 3) ca principală structură prin care economicul transmite praxisului socialist, deci ansamblului relațiilor sociale, impulsurile, solicitările și direcțiile sale

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 91—92.

determinante, această informaţie intrînd cu rol primordial în mecanismul de autoreglare a praxisului socialist (pe acest fond obţinîndu-se cîteva dimensiuni esenţiale prin care se diferenţiază autoreglarea şi progresul social în capitalism şi socialism); 4) ca principală structură „demiurgică" a statusului social al clasei muncitoare socialiste prin care se unifică (construindu-se într-o anumită arhitectonică) totalitatea rolurilor sale sociale; 5) deci ca ax principal al realizării proiectului uman marxist. Vom schiţa aici doar cîteva momente care pot servi conturării cadrului conceptual al celor două funcţii în discuţie.

2. *Caracteristica abstract-conceptuală a conţinutului şi a corelaţiei celor două funcţii.* Dinamica modului de producţie determină sfera existenţei sociale a indivizilor umani prin următoarele fenomene sociale materiale fundamentale: *productivitatea* muncii, un anumit *raport* între munca necesară şi supramuncă, între *timpul* de muncă şi timpul liber şi între *motivele* economice individuale şi *scopul* social-necesar al muncii. Acestea sînt principalele pîrghii prin care se integrează activitatea umană în pulsaţia producţiei. Multe dintre ele sînt produsul unor relaţii de producţie evoluate, legate de forme antagoniste. Prin ele oamenii dobîndesc *funcţii* economice opuse, corespunzătoare în ultimă analiză cerinţelor obiective ale dezvoltării forţelor de producţie. Considerăm „funcţiile economice" ale claselor sociale drept formele *cele mai generale şi determinante* ale activităţii şi dezvoltării indivizilor din clasa respectivă [3].

O dată cu creşterea productivităţii muncii şi cu apariţia supramuncii dialectica dezvoltării (acum antagonistă) a forţelor de producţie se realizează prin intermediul relaţiilor dintre producătorii direcţi şi exploatatori. *Activitatea subiectului procesului unitar al muncii s-a divizat în două expresii-funcţii opuse*, corespunzător contradicţiei antagoniste fundamentale (dintre forţele şi relaţiile de producţie).

Pentru clasele exploatatoare dominante (în general în toate orînduirile bazate pe exploatarea omului de către om, şi în special în capitalism), funcţia economică se exprimă în : a) *acumularea de supramuncă*, deci de bogăţie socială, prin folosirea intensivă economică (între anumite limite) a forţelor sociale de producţie, ceea ce presupune cointeresarea forţei de muncă (între anumite limite) în menţinerea, aplicarea şi dezvoltarea uneltelor de producţie, deci a elementului fundamental al sistemului social (această dezvoltare apare ca o consecinţă, motivul conştientizat fiind supramunca), şi b) *intensificarea exploatării* producătorilor direcţi, deci negarea dezvoltării lor umane.

---

[3] Conceptul de *funcţie economică a clasei* rămîne o problemă deschisă, mai ales în ceea ce priveşte dimensiunile sale sociologice. Deocamdată ne limităm la următoarele observaţii: în sociologie, noţiunile de funcţie economică şi de funcţie socială servesc pentru raportarea individualului la social (de ex. la lupta de clasă), respectiv pentru integrarea fenomenelor sociale particulare în dinamica legităţilor sistemului dat. Pe cînd conceptul de relaţie economică se referă la *ansamblul* proceselor de producţie (respectiv şi la fenomenele care *nu* au legătură directă cu obiectele şi cu condiţiile sociale, care le revin membrilor diverselor clase, corespunzător locului ocupat în producţia socială), în funcţiile economice se fixează *în prim plan* aspectele materiale ale producţiei de care depinde **nemijlocit** realizarea obiectelor şi a condiţiilor principale prin care indivizii îşi menţin şi dezvoltă statusul lor de clasă, deci calitatea lor socială fundamentală. Se poate spune că *funcţiile economice* reprezintă *expresia concentrată* a dinamicii relaţiilor de producţie *în sfera nemijlocită de activitate* a indivizilor clasei date.

Principalul conținut al organizării și al **conducerii** producției devine subordonat acestor obiective[4]. Conducerea presupune înregistrarea posibilităților și a cerințelor obiective ale aplicării intensive a forțelor de producție și realizarea unui tip de legătură între forța de muncă și unealtă care asigură *folosirea și epuizarea tuturor posibilităților dezvoltării sistemului dat al mijloacelor de producție.* Aceste aspecte se mențin, dar își schimbă forma concretă corespunzător cu fiecare formațiune economică antagonistă.

Pentru producătorii direcți, exploatați, esența funcției lor economice se exprimă în : a) aplicarea și folosirea mijloacelor de producție ; b) *păstrarea, prin lupta neîntreruptă de clasă, a unei anumite* „măsuri a *muncii și a consumului*" (Lenin) *producătorului direct* (deci a unui anumit raport dintre munca necesară și supramuncă). Această măsură, care, în fiecare formațiune economică și în fiecare societate are un anumit conținut, permite producătorului direct să *păstreze posibilitatea reală de a folosi uneltele și propria forță de muncă în mod productiv.*

Pentru sociologie nu este de ajuns să se constate manifestarea relațiilor de producție antagoniste în funcțiile economice, ci trebuie să se precizeze ce elemente noi aduc ele în dialectica dezvoltării sociale și *în modul ei concret-specific de realizare,* adică prin activitatea socială a oamenilor. Cele două funcții, deși nediferențiate, sînt prezente într-o formă specifică încă de la primele stadii istorice ale procesului muncii. Exprimînd în mod concentrat interacțiunea unor factori materiali atît de dinamici (uneltele, productivitatea etc.), conținutul lor și raportul dintre ele au un caracter istoric pronunțat.

Corelația celor două funcții economice reprezintă un proces dialectic, funcțiile echilibrîndu-se și condiționîndu-se reciproc.

Din *funcția economică a clasei dominante* (în societatea bazată pe proprietatea privată) rezultă că ea este purtătorul *scopului producției* și presupune *dezvoltarea intensivă* a forțelor de producție ale societății. Funcția se realizează prin exploatarea maselor de producători direcți. Tendința ei constantă este *sporirea* măsurii muncii și *scăderea* măsurii consumului (factorii cheie ai supramuncii) al producătorilor direcți. Or, realizarea deplină a acestei tendințe ar duce la oprirea producției. Așadar, realizarea primei funcții cuprinde în sine atît posibilitatea progresului producției, cît și stagnarea sa. Dar acestei funcții i se opune *forța coercitivă* a *funcției economice a producătorilor direcți* : păstrarea măsurii muncii și a consumului direct, cerută obiectiv de posibilitatea folosirii mijloacelor de producție ; măsura este impusă de producătorii direcți prin cel mai efectiv mijloc care rezultă din funcția lor, *refuzul de a munci.*

Datorită interacțiunii celor două funcții, producția și ansamblul sistemului social dat își mențin *integralitatea,* își *realizează* principalele valențe-potențe, iar dinamica istorică are un sens ascendent. Aici ne limităm doar să atragem atenția asupra a două probleme mai puțin elucidate : 1) considerăm că dialectica celor două funcții economice, în sensul men-

[4] În *Capitalul,* Marx scria : „Conducerea de către capitalist nu reprezintă numai o funcție specială care izvorăște din natura procesului social de muncă și ține de acesta ; ea constituie totodată o funcție *a exploatării unui proces de muncă social,* și ca atare este condiționată de antagonismul inevitabil dintre exploatator și materia primă a exploatării sale" (K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 342, subl. ns.).

ţionat, reprezintă o modalitate teoretică fructuoasă pentru elucidarea *mecanismului fundamental universal al autoreglării sistemului social* după principiul *conexiunii inverse*. Nu este vorba de împrumutul sau de adaptarea unui model teoretic de tip cibernetic la contextul categoriilor sociologice, ci, dimpotrivă, de *dezvoltarea* sistemului de concepte fundamentale ale sociologiei marxiste; 2) raportul dialectic antagonic al celor două funcţii economice, privit prin prisma rolului acestuia în autoreglarea praxisului social-istoric, reprezintă o modalitate logică de aprofundare teoretică a tezei lui Marx despre lupta de clasă în orînduirile presocialiste ca fiind *motorul istoriei* şi forma majoră şi principală de integrare a indivizilor în procesul realizării necesităţii istorice. Astfel se lărgeşte *semnificaţia filozofică-istorică* a acestei teze, fapt atît de necesar în combaterea diminuării valorii ei sau a interpretării denaturate, vulgarizator-dogmatice a conceptului luptei de clasă.

3. *Categoria celor două funcţii în socialism şi valoarea ei metodologică.* Prin instaurarea proprietăţii de stat asupra principalelor mijloace de producţie şi a puterii politice a clasei muncitoare, cele două funcţii, după ce au parcurs o traiectorie de evoluţie antagonistă de peste zece milenii, sînt *reunite* în cadrul aceluiaşi subiect unitar, clasa muncitoare. Această unire la nivelul ansamblului clasei şi al societăţii se fixează instituţional într-un timp foarte scurt. Dar, aşa cum precizează şi documentele plenarei din februarie a C.C. al P.C.R., *unirea nu înseamnă identitatea acestor funcţii*. Fiecare nouă etapă în edificarea socialismului înseamnă introducerea de noi verigi şi componente ale dinamicii acestor funcţii într-o schemă de activitate *conştientă şi dirijată ştiinţific* în ansamblu şi detalii. Analiza făcută de conducerea partidului rolului sindicatelor în socialism reprezintă tocmai un asemenea moment.

Sistemul principal de referinţă în care se încadrează analiza sindicatelor este afirmat clar de la început : „Pentru a putea înţelege cît mai bine rolul sindicatelor în viaţa economico-socială a ţării, trebuie să pornim de la faptul că în ţara noastră astăzi clasa muncitoare este clasa conducătoare a societăţii şi că, în această calitate, muncitorimea este *şi proprietară a mijloacelor de producţie*, continuînd să constituie în acelaşi timp *principala forţă productivă a societăţii*. În această *calitate dublă, de proprietar şi producător*, clasei muncitoare îi revin răspunderi deosebite..." [5]. Şi se insistă asupra faptului că numai considerînd *acest* sistem de referinţă (deci desfăşurîndu-l logic-metodologic pînă la ultimele sale consecinţe) se va putea găsi soluţia teoretică a problemei în discuţie şi se vor putea elabora formele eficiente de acţiune. „Cred că este bine să reamintim aceste probleme de principiu — spune tovarăşul Nicolae Ceauşescu — , pentru că *numai în lumina lor vom putea să ne orientăm* cu privire la rolul ce revine sindicatelor şi la formele cele mai corespunzătoare de activitate a acestora" [6]. Deci tocmai pentru că *unitatea* celor două funcţii reprezintă *fundamentul statusului social* al clasei muncitoare în socialism, pe acest fond se deschide analiza unuia din *rolurile* ei sociale principale, acela exercitat prin sindicate, deosebit de important pentru stadiul actual al dezvoltării

[5] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 10—11 februarie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 16—17 (subl. ns.).
[6] *Ibidem* (subl. ns.), p. 17.

noastre sociale. Pentru funcţia de *proprietar* şi de *organizator* al producţiei : sindicatul trebuie să devină cadrul organizatoric „cel mai corespunzător pentru *participarea tot mai deplină* a celor ce muncesc la *conducerea nemijlocită* a vieţii economice şi sociale", respectiv ele „să fie în primul rînd un larg forum de reunire a oamenilor muncii pentru dezbaterea tuturor problemelor economico-sociale" [7]. Această dimensiune dobîndeşte eficienţă socială tocmai pentru că este corelată cu creşterea substanţială a răspunderii în organizarea dezbaterilor asupra rapoartelor şi dărilor de seamă ale comitetelor de direcţie şi ale consiliilor de administraţie, răspundere întărită cu dreptul de *dezaprobare-dezacord* public a conducerii întreprinderii, ceea ce înseamnă introducerea de noi circuite informaţionale în mecanismele de autocorectare ale activităţii sistemului dat. Se respinge astfel şablonul produs de inerţia unor situaţii din anii precedenţi, după care domeniul specific al acestui rol social ar fi „activitatea cultural-educativă" : „Sindicatele trebuie să facă din *lichidarea unor neajunsuri* ce apar în activitatea întreprinderilor şi ministerelor probleme centrale ale muncii lor. În acest scop, ele trebuie să acţioneze cu energie, ridicînd, atunci cînd este cazul, aceste probleme în faţa guvernului, mergînd, pentru soluţionarea lor, pînă la conducerea de partid" [8]. De asemenea este important accentul care se pune pe *dimensiunea etică*, pe lupta pentru intronarea în fiecare colectiv a „principiilor echităţii şi dreptăţii sociale", pe acţiunea fermă „împotriva abuzurilor de orice fel" [9], trăsături care au cea mai largă tradiţie în istoria militantă a clasei noastre muncitoare.

În această analiză a rolului sindicatului prin prisma celor două funcţii, ni se dă un exemplu de felul cum trebuie tratată corelaţia, interdependenţa şi unitatea lor. Pînă nu de mult ne obişnuisem în cercetările sociale să studiem viaţa şi activitatea muncitorului *mai ales* sub unghiul de vedere al proprietarului producţiei, al rolului său în organizarea şi conducerea producţiei, şi acest lucru l-am făcut, pe de o parte, abstract şi, pe de altă parte, izolat sau superficial legat cu *funcţia sa de producător direct*, care are o existenţă nu mai puţin reală. O asemenea poziţie metodologică era unilaterală, deoarece impunea ca obiect de cercetare nu ansamblul procesului, nu structura sa interioară şi unitară, ci numai o latură, de fapt izolată mecanic de legăturile ei cu cealaltă latură. Se ignora faptul că o funcţie există doar în unitatea ei cu cealaltă. Structura obiectivă a existenţei şi dezvoltării unităţii celor două funcţii economice şi dezvoltarea conţinutului lor există sub forma *unui proces contradictoriu neantagonist*. Mişcarea sa ascendentă are un caracter istoric concret, *realizat pe etape*.

Analiza şi determinarea dimensiunilor specifice fiecărui *rol* social pe fondul dinamicii celor două funcţii economice duc la eliminarea corelaţiilor şi a dimensiunilor anacronice şi înseamnă de fapt dezvăluirea eficienţei istorice a *statusului social* al clasei muncitoare de azi. Aceasta este semnificaţia generală a precizărilor aduse în cuvîntarea la plenară a tovarăşului Nicolae Ceauşescu referitor la respectarea specificului sindicatelor ca tip de organizaţie a clasei muncitoare. Relevarea acestui specific

---

[7] *Ibidem*, p. 17 şi 18 (subl. ns.).
[8] *Ibidem*, p. 23—24 (subl. ns.).
[9] *Ibidem*, p. 25.

vitalizează sistemul nostru politic, precizîndu-se şi accentuîndu-se *corelaţiile specifice* dintre factorii şi instituţiile sistemului democraţiei socialiste în etapa actuală. Realizîndu-şi atribuţiile menţionate, „sindicatele vor constitui, într-adevăr, *pentru partid, cadrul de desfăşurare organizată a consultării maselor*...” [10]. Pe de altă parte, se aşteaptă ca ele să aibă o prezenţă *activă* în guvern, preconizîndu-se introducerea practicii „unui dialog direct între sindicate şi organele administraţiei de stat” [11]. Aşadar, structura dinamică a celor două funcţii economice care integrează statusul social al clasei muncitoare pătrunde întreg sistemul social şi constituie cel mai profund şi polivalent sistem de raporturi prin care informaţia proceselor economice „urcă” în dinamica suprastructurii politice, în sfera celorlalte forme ale conştiinţei sociale şi, invers, soluţiile, inovaţiile se reîntorc în structurile economice.

În acest sens la plenara din februarie au fost preconizate principii şi soluţii organizatorice capabile, într-adevăr, să asigure sindicatului rolul de forum organizat al dialogului celor două funcţii şi, totodată, să participe la desfăşurarea dialecticii lor în ansamblul sistemului nostru economic-social-cultural. Este vorba de accentuarea specificului acestei organizaţii corespunzător rolului ei social, în sensul că *„baza activităţii* sindicale o constituie sindicatul de *întreprindere*, care trebuie să devină *organizaţie autonomă*...” [12]. Şi aici conducerea partidului atrage atenţia asupra necesităţii înţelegerii faptului că, în dependenţă de rolul social specific al sindicatului, el trebuie să dobîndească o fizionomie organizatorică proprie în funcţie de specificul fiecărei ramuri şi zone socio-industriale. În conducere trebuie „să predomine oameni care lucrează nemijlocit în producţie şi nu activişti sindicali salariaţi... Este necesar să introducem regula ca în *organele executive* ale sindicatelor să participe muncitori, tehnicieni şi ingineri...”, iar „cei cîţiva activişti salariaţi trebuie să constituie un ajutor în pregătirea materialelor de lucru şi *nu să hotărască* asupra sarcinilor şi activităţii sindicale. Aceste hotărîri trebuie adoptate *realmente* de către cei care lucrează nemijlocit în procesul de producţie şi care cunosc cel mai bine problemele ce trebuie soluţionate” [13]. Aşadar, maturizarea clasei muncitoare se exprimă şi într-un dialog şi într-o fuziune, tot mai intensă, a celor două funcţii economice, ceea ce permite şi necesită dezvoltarea specifică a „democraţiei sindicale”. În legătură cu aceasta, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a relevat un aspect specific dezvoltării mecanismului fundamental al dezvoltării sistemului nostru social-politic. Pentru sindicat, ca şi pentru alte verigi ale praxisului socialist, dacă în prima etapă a edificării socialismului a fost necesară şi inerentă o anumită accentuare a primei laturi a centralismului democratic, în prezent „trebuie să inversăm, însă, puţin, situaţia... ; *să punem acum accentul pe democraţie, pe democraţia sindicală*. Păstrînd centralismul democratic, asigurînd îndrumarea *unitară* a întregii activităţi sindicale, să facem să funcţioneze latura esenţială a acestui principiu — latura democratică...” [14].

---

[10] *Ibidem*, p. 20. (subl. ns.).
[11] *Ibidem*, p. 26.
[12] *Ibidem*, p. 28 (subl. ns.).
[13] *Ibidem*, p. 27 (subl. ns.).
[14] *Ibidem*, p. 29—30 (subl. ns.).

Cele arătate pledează convingător, după opinia noastră, pentru importanța teoretică-metodologică *centrală* a categoriei celor două funcții economice ale clasei muncitoare pentru cercetările sociologice *. Considerăm că, din punctul de vedere al economiei politice, sociologiei și psihologiei sociale, procesul fuziunii celor două funcții în socialism reprezintă *axa formării clasei muncitoare ca subiect istoric principal* atît în planul existenței sociale globale, cît și în planul existenței sociale individuale, nemijlocite.

* Această temă a constituit obiectul unei cercetări sociologice concrete între 1961 și 1963 în cadrul Institutului de filozofie.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CULTURĂ ŞI UMANISM (V)

Pe marginea celor patru volume apărute din *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate* de tovarăşul Nicolae Ceauşescu

DE

AL. TĂNASE

„Noi înţelegem socialismul şi comunismul ca societatea celei mai înalte ştiinţe şi culturi".

„Comunismul este doar chintesenţa cunoaşterii, rodul marilor cuceriri ale ştiinţei şi culturii, rezultatul acumulării şi sintetizării a tot ceea ce a creat mai de preţ mintea omului".

(NICOLAE CEAUŞESCU)

În activitatea teoretică şi practică a Partidului Comunist Român, problemele culturii, sensul umanist al culturii şi al noii orînduiri sociale ocupă un loc central, reprezintă, am putea spune, o *dimensiune fundamentală* a acestei activităţi, o preocupare permanentă. Raportate la politica partidului, noţiunile *cultură* şi *umanism* se impun nu într-o accepţie livrescă îngustă, ci în înţelesul larg, dinamic al vieţii, ca factori activi de *progres*, ca potenţialitate inepuizabilă în mişcarea progresivă de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Studierea atentă a celor patru volume apărute, cuprinzînd expuneri, cuvîntări şi interviuri ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu secretarul general al partidului, dezvăluie cititorului repetate şi strălucite confirmări ale acestor principii. Între cele 227 articole, cuvîntări, expuneri etc., ţinute pînă în primăvara anului 1970, ca şi în cele ulterioare, necuprinse încă într-un volum, e greu de găsit prea multe care să nu conţină aprecieri, indicaţii şi referiri, directe sau indirecte, cu privire la problemele culturii, civilizaţiei şi umanismului. Este dificil, dacă nu imposibil, fie şi o simplă enumerare a tuturor problemelor de acest gen cuprinse în volumele men-

Rev. filoz., **18**, *4*, p. 487–496, Bucureşti, 1971

ţionate. De aceea, în cele ce urmează mă voi opri doar asupra unor aspecte mai nemijlocit legate de filozofia şi sociologia culturii şi care vădesc cu pregnanţă o concepţie marxistă creatoare de o înaltă ţinută intelectuală şi permanent orientată spre praxisul construcţiei socialiste.

1. DIMENSIUNEA OBIECTIVĂ ŞI SUBIECTIVĂ A CULTURII. RELAŢIA DIALECTICĂ CULTURĂ-CIVILIZAŢIE

Dialog al omului cu lumea, relaţia dialectică dintre om ca *subiectivitate* şi lumea existenţei sale ca *obiectivitate*, cultura cuprinde două dimensiuni de valoare inegală în istoria civilizaţiei : a) *dimensiunea obiectivă* a culturii, faptul că ea constituie un mijloc de dominare a lucrurilor şi de transformare a mediului înconjurător, de extindere a capacităţii noastre de cunoaştere şi de dominaţie asupra lumii existenţei obiective, naturale şi sociale. Progresele cunoaşterii se materializează mai ales în *tehnică*, dar aceasta nu este întotdeauna concordantă cu exigenţele subiective ale perfecţionării spirituale ; b) *dimensiunea subiectivă* a culturii se referă la universul nostru interior, la nevoia de cunoaştere şi dezvoltare spirituală. Este însă şi *scopul* cunoaşterii şi culturii, care se află întotdeauna în noi înşine şi nu în afara noastră, care vizează formarea şi afirmarea omului ca personalitate şi nu dizolvarea sa în lumea lucrurilor şi a mijloacelor. Primul înţeles al culturii se referă la mijloacele noastre de acţiune, la condiţia obiectivă a omului sau la latura obiectivă a praxisului, ne figurează deci cîmpul inepuizabil al acţiunii, al muncii de transformare şi de umanizare a realului ; al doilea înţeles al culturii se referă la scopul cel mai intim al activităţii, la ceea ce sîntem esenţialmente, la *destinul* nostru personal. Unitatea celor două aspecte este evidentă, dar ea nu se realizează automat, independent de orînduirea socială, de condiţiile sociale în care oamenii îşi desfăşoară activitatea.

Este evident că *civilizaţia* modernă industrială resimte o atracţie puternică spre primul înţeles al culturii, datorită dezvoltării fără precedent a industriei, a tehnicii, a mijloacelor materiale ; ea este ghidată de idealul unei *cunoaşteri progresive* care să asigure omului stăpînirea asupra lumii materiale ; este o orientare pozitivă deoarece progresul uman ar fi de neconceput fără această continuă extindere şi multiplicare a puterilor sale de a stăpîni lumea faptelor şi a relaţiilor naturale şi de a crea sau a lărgi lumea faptelor de cultură. În ultimă analiză, omul nu se poate perfecţiona pe sine în condiţii seminaturale, lipsit de comunicare intensă cu semenii săi prin mijloacele tehnice ale civilizaţiei. Dar în condiţiile capitalismului se produce o ruptură dramatică între această *dimensiune civilizatoare* a culturii şi cea *internă* de ordin *moral*. Condiţiile sociale de înstrăinare şi frustrare a omului, condiţiile în care civilizaţia obiectelor duce la exacerbarea dimensiunii exterioare a culturii şi la minimalizarea sau la înăbuşirea dimensiunii sale interioare creează o situaţie în care omul însuşi este considerat ca un obiect. Pentru unii autori, tocmai în aceasta se află drama civilizaţiei moderne ; criza sa este o criză a subiectivităţii şi a personalităţii. Cert este însă faptul că, în condiţiile amintite, cunoaşterea omului ca dimensiune interioară a culturii a rămas mult în urma *cunoaşterii şi stăpînirii lucrurilor* ca *civilizaţie materială*.

Concluzia nu constă în întoarcerea la iluzoria armonie a „începuturilor", la o „vîrstă de aur" a umanităţii în care nu se produseseră încă marile seisme în sistemul originar al culturii. Avem trebuinţă de o armonizare a valorilor, de o reconciliere a celor două dimensiuni ale culturii, dar într-un sens prospectiv, pe temeiul a tot ce s-a realizat pozitiv în îmbogăţirea obiectivă şi subiectivă a condiţiei umane. Avem nevoie de acea *mare sinteză a valorilor*, o adevărată revoluţie copernicană care să însemne o *depăşire*, o autentică *negare dialectică* şi pe care n-o poate realiza decît *marxismul* în planul *vieţii ideale* şi *socialismul* în planul *vieţii reale*.

Ideea prefacerii continue a mediului de existenţă al oamenilor, ideea transformării valorilor culturale în bunuri de civilizaţie revine mereu sub un aspect sau altul, în cuvîntările secretarului general al partidului. Pe primul plan se situează preocupările care vizează dezvoltarea economică multilaterală a industriei şi agriculturii : nu numai că se creează astfel o bază puternică pentru dezvoltarea culturii, dar însăşi această dezvoltare a bazei tehnice-materiale reprezintă, în raport cu anumite sfere ale culturii, un cîmp privilegiat al prefacerii valorilor, al metamorfozării energiilor intelectuale creatoare în factori de progres şi bunuri de civilizaţie.

Mă refer în primul rînd la documentele programatice care au în vedere îmbunătăţirea conducerii şi planificării industriei şi agriculturii, îmbunătăţirea organizării şi îndrumării activităţii de cercetare ştiinţifică, perfecţionarea activităţii în domeniul construcţiilor şi proiectării, al transportului şi comerţului, perfecţionarea pregătirii cadrelor de conducere din întreprinderi sau a orientării şi structurii investiţiilor. Toate aceste aspecte concrete ale construcţiei socialiste, care sînt obiecte de cercetare şi de explicaţie teoretică pentru diverse discipline sociale particulare, pot fi examinate şi din unghiul de vedere al filozofiei culturii ca *pîrghii ale cunoaşterii* şi *acţiunii*, ca modalităţi prin care se realizează *funcţia civilizatoare obiectivă a culturii*.

Din multitudinea de idei şi de probleme cuprinse în expunerile tovarăşului Nicolae Ceauşescu mi se par deosebit de instructive şi de o neştirbită actualitate cele privind *rolul ştiinţei* ca factor de prim ordin al dezvoltării bazei tehnice-materiale a socialismului, al perfecţionării relaţiilor de producţie şi al progresului culturii socialiste. Ideea fundamentală este aceea că azi „mai mult ca niciodată se poate spune că progresul ştiinţei şi culturii reprezintă factorul esenţial pentru dezvoltarea omenirii, pentru o viaţă mai bună, civilizată".

Problema ştiinţei şi a *cercetării ştiinţifice* este exprimată din multiple unghiuri de vedere :

— ca mijloc de îmbogăţire a *patrimoniului cunoaşterii* şi ca factor de prim ordin al *progresului civilizaţiei*. „Întreaga istorie a civilizaţiei umane demonstrează importanţa cuceririlor gîndirii ştiinţifice pentru progresul vieţii sociale în toate epocile, pentru *cunoaşterea* şi *transformarea* de către om a naturii şi societăţii...". (vol. 1, p. 220, subl. ns.). Cuceririle ştiinţei confirmă şi, totodată, răstoarnă multe adevăruri considerate pînă ieri veşnice. Ştiinţa modernă aduce în acelaşi timp o puternică confirmare a justeţei concepţiei materialist-dialectice despre natură, viaţă şi societate. Prin ştiinţă, omul pătrunde dincolo de aparenţa lucrurilor, descoperă tîlcul lor ascuns, formulează legi şi concepte noi care sporesc puterea sa de *înţelegere*

şi de *acţionare* asupra realităţii naturale şi sociale. A preţui ştiinţa înseamnă a avea o *atitudine culturală anticipativă* şi *prospectivă* faţă de realitate. A ignora sau minimaliza ştiinţa înseamnă a adopta o *atitudine anticulturală, pragmatică* faţă de cerinţele vieţii. „Atitudinea pragmatică faţă de realitate, tendinţa de a releva numai ceea ce este convenabil unor interese de moment fac imposibilă elaborarea unei politici ştiinţifice" (vol. 2, p. 275).

Contrariul *atitudinii pragmatice* nu este o *atitudine teoretică speculativă* care priveşte valoarea ştiinţei *sub specie aeternitatis*, iar cercetarea ştiinţifică un joc gratuit al spiritului, ci *atitudinea autentic valorizatoare* pentru care supremul criteriu de judecată a noilor date şi descoperiri ştiinţifice este deopotrivă forţa lor *cognitivă* şi *transformatoare*, măsura în care contribuie la lărgirea cunoaşterii „pentru a da omului posibilitatea de a deveni stăpîn asupra bogăţiilor naturii" şi de a le folosi spre binele omului. „Numai astfel ştiinţa serveşte omului, societăţii, omenirii... Cercetarea ştiinţifică trebuie privită, pînă la urmă, prin prisma *eficienţei* sale, a aportului la sporirea bogăţiilor materiale şi spirituale ale poporului nostru" (vol. 1, p. 548, subl. ns.);

— *ca modalitate de expresie a conştiinţei naţionale.* De obicei se crede că specificul unei culturi naţionale, originalitatea unui popor se manifestă doar prin intermediul artei şi literaturii. Experienţa istorică ne arată însă că originalitatea unei culturi şi a unui popor, ceea ce reprezintă marca specifică a geniului său, presupune manifestarea activă a tuturor facultăţilor sale spirituale, dezvoltarea armonioasă a întregului său potenţial creator. „Istoria arată că toate popoarele, mari sau mici, îşi pot aduce contribuţia proprie la dezvoltarea patrimoniului ştiinţei universale. Cercetarea ştiinţifică este unul din principalele domenii de manifestare a geniului fiecărui popor, a gîndirii şi capacităţii sale creatoare, iar poporul nostru a dovedit cu prisosinţă calităţile cu care este înzestrat forţa talentul şi capacitatea de a făuri mari valori ştiinţifice şi culturale" (vol. 1, p. 227). Esenţial este că dezvoltarea patrimoniului ştiinţific naţional face să scadă importul de inteligenţă creatoare, iar rezolvarea cu mai multă *eficienţă calitativă* şi într-un timp mai scurt a obiectivelor economice şi sociale contribuie la asigurarea independenţei şi suveranităţii naţionale;

— *ca manifestare liberă a spiritului critic, cutezător, a individualităţilor creatoare.* Secretarul general al partidului a atras nu o dată atenţia că progresul ştiinţei este incompatibil cu arbitrarul, cu exercitarea de presiuni şi cu impunerea cu forţa a anumitor puncte de vedere, cu pronunţarea de judecăţi definitive sau cu practica atît de dăunătoare a etichetărilor, injuriilor, anatemizării care impiedică gîndirea ştiinţifică liberă. Este aici o chestiune care ţine atît de *logica dezvoltării cunoaşterii* : „nu există domenii ştiinţifice în care să se fi ajuns la limita maximă a cunoaşterii, ştiinţa fiind ea însăşi un neîntrerupt proces de înţelegere a tainelor lumii înconjurătoare aflată în continuă dezvoltare şi transformare", cît şi de *logica evoluţiei sociale contemporane* : „dezvoltarea ştiinţei la nivelul cerinţelor contemporane presupune manifestarea liberă a individualităţii creatorilor în sfera cercetării, îndrăzneală şi spirit inovator, înlăturarea oricărei rigidităţi şi îngustimi de vederi" (vol. 3, p. 674). Avem nevoie mai mult ca oricînd de gîndire creatoare, de oameni care să reflecteze, să-şi exprime părerea despre noile procese sociale. Avem nevoie mai mult ca oricînd de cunoaşterea deschisă a punctelor de vedere „dacă vrem să

facem cu adevărat ştiinţă, dacă vrem să asigurăm dezvoltarea rapidă a omenirii pe calea socialismului şi comunismului";

— ca *forţă de producţie nemijlocită* a societăţii în condiţiile *revoluţiei ştiinţifice şi tehnice contemporane*. Ştiinţa a fost întotdeauna un factor de progres, dar niciodată cîmpul aplicării sale nu a fost atît de larg, iar efectele sale atît de adînci. „Influenţa pe care o exercită ştiinţa asupra dezvoltării sociale în epoca contemporană creşte nemăsurat. Aplicarea în practică a rezultatelor sale face ca ştiinţa să devină o însemnată forţă de producţie, un factor hotărîtor al mersului înainte al economiei şi culturii, al întregii societăţi socialiste" (vol. 1, p. 220). Creşterea ponderii ştiinţei în ansamblul culturii reprezintă o lege internă a dezvoltării culturii. *Principiul unităţii dintre ştiinţă şi producţie* devine o forţă motrice hotărîtoare a progresului civilizaţiei. Implicaţiile acestui principiu sînt multiple : transformarea ştiinţei în forţă nemijlocită de producţie, valoarea cultural-ştiinţifică a muncii productive, înnoitoare.

Toate acestea implică transformări radicale *în condiţia culturală obiectivă* a omului, în universul său de viaţă, dar în socialism civilizaţia nu se dezvoltă oricum, ci în sensul pe care-l indică noile relaţii sociale, pe de o parte, şi revoluţia ştiinţifică şi tehnică, pe de altă parte. Aceasta din urmă reclamă cu necesitate, ca o chestiune de principiu, o nouă concepţie despre om, un nou mod de a înţelege locul şi rolul său în sistemul social al muncii şi al comunicaţiei. Este o concepţie pe care capitalismul n-o poate realiza decît trunchiat, unilateral şi, ca atare, propria sa negare constituie nu numai o *necesitate economică* în sensul pe care l-au demonstrat clasicii marxismului, ci şi o *condiţie umană* a progresului social în sensul *modelului uman* de care are nevoie economia contemporană, dar care nu poate fi realizat decît depăşind limitele capitalismului în procesul construcţiei multilaterale a socialismului şi comunismului. Aceasta deoarece „ţelurile pe care şi le propune socialismul au un conţinut profund uman, asigură omului posibilitatea de a-şi dezvolta multilateral personalitatea, de a participa activ în toată plenitudinea forţelor şi capacităţilor sale la programul general al noii orînduiri... "(vol. 2, p. 73). Partidul Comunist Român... pune în centrul activităţii sale grija pentru om, pornind de la principiul socialist după care tot ceea ce se construieşte în noua orînduire este destinat fericirii omului, bunăstării tuturor.

Iată de ce *dimensiunea subiectivă* a culturii, omul ca ţel suprem al activităţii sociale şi culturale sînt de asemenea puşi în lumină şi afirmaţi consecvent ca principii călăuzitoare ale politicii culturale. Formarea omului nou, „însufleţit de idealurile nobile ale socialismului, de principiile moralei comuniste, cu un larg orizont cultural", este una din sarcinile de căpetenie ale activităţii partidului şi statului nostru.

În cuvîntările tovarăşului Nicolae Ceauşescu, concepţia umanistă a partidului apare în diverse ipostaze, după cum omul este corelat cu *societatea* în ansamblul său, cu *politica* economică, socială sau culturală care este instrumentul cel mai eficient pentru făurirea noii societăţi, sau în corelaţie cu *cultura*, apreciată ca un *cîmp axiologic* al activităţii creatoare şi al autorealizării umane. În cele patru volume ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu găsim pagini antologice pentru o istorie a umanismului socialist.

În raport cu societatea, omul apare ca ţel suprem al eforturilor îndreptate spre asigurarea unei înalte civilizaţii materiale, precum şi a unei

bogate vieţi spirituale. Împotriva detractorilor burghezi ai socialismului, şi spre deosebire de cei care, chiar în socialism, simplifică şi unilateralizează locul şi rolul omului, secretarul general al partidului precizează că „societatea socialistă nu reduce omul la rolul de forţă de producţie, ci vede în el beneficiarul tuturor valorilor ştiinţifice şi culturale produse de-a lungul timpurilor, factorul suprem al societăţii care, pentru a-şi îndeplini măreaţa misiune ce-i revine în transformarea lumii, are nevoie să-şi lărgească continuu orizontul, să-şi ridice nivelul de conştiinţă, să-şi perfecţioneze caracterul, personalitatea". (vol. 3, p. 756).

Este afirmată aici nu numai o *teză teoretică*, dar şi un *deziderat programatic* în politica partidului nostru, căci ţelul umanist al societăţii se realizează prin intermediul politicii. Ţelul suprem al societăţii devine ţelul suprem al politicii : „Eliberarea omului de toate tarele trecutului, crearea condiţiilor ca el să se poată bucura nestînjenit de toate cuceririle cunoaşterii ştiinţifice şi culturale, de toate bunurile produse de societate". Căci „socialismul trebuie să fie nu numai o societate în stare să asigure o viaţă materială îmbelşugată membrilor săi, ci şi o societate capabilă să realizeze cele mai înalte aspiraţii de libertate şi fericire a omului pe pămînt" (vol. 3, p. 627).

A pune în centrul gîndirii şi practicii omul, valoarea şi demnitatea persoanei sale este un *principiu fundamental* al umanismului dintotdeauna, dar omul ca centru referenţial pe care-l promovează umanismul socialist nu mai este omul abstract, rupt de istorie şi societate, al vechilor antropologii filozofice sau al umanismului clasic-tradiţional, ci e *omul concret*, sinteză a relaţiilor interindividuale subiective şi sociale obiective, a raporturilor umane naţionale şi universale, a trăsăturilor personale şi a celor sociale, de grup, a relaţiilor economice, politice, morale, şi culturale. Astfel sensul *concret-istoric* al conceptului de om şi umanismul în concepţia partidului nostru este precizat atît în ceea ce priveşte *scopul* însuşi, cît şi caracterul diferenţiat, specific şi adecvat al *mijloacelor*. „Ţelul suprem al politicii noastre este omul, crearea condiţiilor ca *muncitorul*, *ţăranul*, *intelectualul* să se poată bucura de toate binefacerile civilizaţiei. Pentru om făurim baza materială, dezvoltăm forţele de producţie, perfecţionăm relaţiile de producţie, căutăm să aşezăm raporturile sociale pe baza principiilor marxist-leniniste, să înlăturăm tot ceea ce alterează sau umbreşte idealul echităţii sociale, al egalităţii în drepturi. Făurim societatea socialistă, în care omul să fie figura centrală, în care totul să fie închinat omului" (vol. 3, p. 589).

Omul apare deci, în primul rînd, ca element activ al *structurii sociale*, *de clasă* a societăţii, ca participant la constituirea şi la modificarea acestor structuri, ca muncitor, ţăran cooperator sau intelectual. Profilul uman înaintat al socialismului se realizează prin cooperarea tuturor claselor şi grupelor sociale care participă la efortul constructiv al edificării noii societăţi, dar ţinînd seama şi de tendinţele progresive ale schimbării structurii sociale : *omogenizare socială* în sensul apropierii condiţiilor de trai şi a nivelului cultural al acestor categorii sociale, al sporirii numărului şi ponderii clasei muncitoare, clasa conducătoare a societăţii, al creşterii rîndurilor şi rolului intelectualităţii, prin sporirea rolului şi a ponderii factorilor intelectuali în procesul muncii.

Omul ca principiu de bază al umanismului socialist se prezintă însă şi sub alte ipostaze concret-istorice : sub raport *profesional* sau sub raport *naţional.* Fără a ne angaja aici într-o tratare mai amplă a concepţiei partidului nostru despre naţiune şi rolul său în perioada de trecere de la capitalism la comunism, despre patrie şi patriotism sau despre rolul poporului în această perioadă, aş dori să subliniez şi această coordonată esenţială a umanului, fără de care nu am putea înţelege în toată amploarea sa *principiul creativităţii culturale* ca expresie plenară a umanismului. De aici rezultă că *patriotismul* reprezintă o trăsătură a umanismului socialist. „Avem o ţară frumoasă şi bogată, un popor harnic şi cutezător, care timp de peste două milenii, în ani grei de restrişte, înfrăţit cu codrii, rîurile şi văile, şi-a apărat glia, iar acum, sub conducerea partidului, îşi zideşte o viaţă nouă" (vol. 1, p. 93). Tocmai această istorie milenară şi acest popor făuritor al tuturor bogăţiilor patriei reprezintă o permanentă sursă de inspiraţie cultural-artistică, o garanţie a unor valori perene. Creaţia literar artistică nu ar putea fi pătrunsă de un profund *umanism socialist* în afara acestor coordonate naţionale şi patriotice ale culturii, care se referă la *cadrul existenţial* al naţiunii socialiste, la mediul său de civilizaţie, dar afectează de asemenea *universul interior* al culturii poporului, care-şi are rădăcinile adînc înfipte în istorie.

Cînd vorbim despre *dimensiunea spirituală* a civilizaţiei noastre nu avem în vedere subiectivitatea pură şi anistorică a indivizilor izolaţi, ci un *proces istoric* de dezvoltare morală şi intelectuală a oamenilor priviţi în socialitatea lor multilaterală, a comunităţilor umane, în luptă pentru o viaţă demnă şi autonomă. Cultura ca factor de îmbogăţire a vieţii sufleteşti, a universului interior nu se formează prin meditaţia solitară a individului singuratic, ci prin apartenenţa şi participarea sa la lupta naţională a poporului din care face parte. Iată în ce cuvinte inspirate este înfăţişată aceasta din urmă : „Focul luptei naţionale şi sociale a ars necontenit, cînd cu vîlvătăi, care făceau pe asupritori să se cutremure, cînd mai potolit, ca apoi să se înteţească şi mai puternic. Multe pagini glorioase a înscris poporul român în lupta pentru libertate şi socialism. Graiul nu poate reda măreţia acestor lupte : ele adeveresc şi vor adeveri peste veacuri vitalitatea şi înţelepciunea poporului nostru care, trecînd peste grele încercări, a rămas neclintit şi a prins de fiecare dată noi puteri, ridicîndu-se, asemenea stejarului după furtună, şi mai mîndru spre soare".

Mesajul umanist pe care-l cuprinde *patrimoniul cultural-naţional* este amplificat şi reînnoit pe temeiul revoluţiei culturale socialiste. El este inspirat de problematica unei *noi existenţe sociale,* se bazează pe filozofia militantă a marxism-leninismului, promovează încrederea în om şi în puterile sale de a-şi croi un destin mai bun şi de a se autoperfecţiona în sentimentele şi virtuţile sale. Este realizarea acelor aspiraţii ale umanităţii dintotdeauna de a cuceri *libertatea* şi *egalitatea în fapt* ca *dimensiuni existenţiale,* ca premise ale înfloririi multilaterale a personalităţii omului.

2. TRADIŢIE CULTURALĂ ŞI CONTEMPORANEITATE

O idee de bază care rezultă din concepţia tovarăşului Nicolae Ceauşescu asupra rolului tradiţiei se referă la faptul că problema tradiţiei nu

este atît o problemă a trecutului, cît o problemă a prezentului şi viitorului, un principiu constructiv al civilizaţiei. „Istoria universală apreciază o naţiune după contribuţia adusă la cunoaştere, după valoarea moştenirii materiale şi spirituale pe care o lasă în domeniul progresului şi civilizaţiei" (vol. 2, p. 31). Privită ca o cumulare progresivă de fapte pozitive şi semnificative care au marcat sensul ascendent al istoriei culturii şi civilizaţiei, tradiţia este un corelat necesar al contemporaneităţii. Astfel, progresul culturii socialiste este fundamentat pe „cunoaşterea şi însuşirea a tot ce are mai înaintat arta şi cultura mondială", dar şi pe „dezvoltarea largă a schimbului de valori spirituale între popoare", pe „un contact permanent cu viaţa culturală contemporană, pentru manifestarea tot mai intensă a ţării noastre în concertul culturii şi artei universale".

Tradiţia este o componentă esenţială a *cunoaşterii de sine* a unei naţiuni, a *conştiinţei* sale *culturale*. Nu este trecutul uman mort, anecdotica inesenţială şi irepetabilă a istoriei, ci trecutul uman viu, cristalizat în valori, spaţiul axiologic din cuprinsul acestui trecut cu care *omul contemporan* se află într-un dialog sui-generis : fără a înceta să fie el însuşi, deci contemporan cu anumite concepţii, avînd anumite determinări sociale, naţionale, ideologice, el trebuie în acelaşi timp să realizeze un transfer într-un alt prezent, să confrunte simpatetic sau empatetic propria sa experienţă şi tablă de valori cu cele ale semenilor săi de altădată. Este o apropiere logică-raţională, care nu exclude însă comprehensiunea şi trăirea, mai ales în cazul tradiţiilor *naţionale*, *patriotice*. „Poporul român se mîndreşte pe drept cuvînt cu tradiţiile progresiste, patriotice ale culturii noastre. Istoria luptei maselor populare pentru păstrarea fiinţei naţionale, pentru neatîrnare, pentru libertate şi dreptate socială, pentru o viaţă mai bună, a consacrat pentru vecie numele multor cărturari luminaţi, clarvăzători... Ei şi-au făcut o datorie de onoare din a înfăţişa lumii virtuţile poporului român, nobleţea sa spirituală, modestia, hărnicia, umanismul ce l-au caracterizat întotdeauna, dorul de libertate şi dreptate" (vol. 3, p. 663).

Corolarul necesar al tradiţiei just înţelese este *contemporaneitatea*, a cărei platformă este grevată uneori de acţiunea unor factori extraştiinţifici care frînează sau alterează obiectivitatea raportării la tradiţie, mai ales atunci cînd anumite premise generale de ordin politic, ideologic, moral sau social, încetează a fi nişte ipoteze de lucru, transformîndu-se în imperative categorice sau certitudini apriori pe care cercetarea ar trebui să le „probeze" cu orice preţ. Şi uneori nu numai cu preţul adevărului. Noţiunea de contemporaneitate, pe care o promovează poziţia de principiu a partidului nostru, exprimată în cuvîntările secretarului general, este străină unor atare interpretări. Ea se referă la un ansamblu de factori, situaţii şi condiţii noi care ridică cunoaşterea pe culmi noi, sporind totodată capacitatea omului de a-şi cunoaşte propriul său trecut, de a valorifica poziţia valorilor spirituale ale tradiţiei. Deci nu cultivare pasivă şi nici actualizare forţată, ci *integrare dialectică*. Contemporaneitatea ca un corelat necesar al tradiţiei nu este o simplă noţiune *temporală*, ci în primul rînd una *istorică* şi *culturală*; nevoi culturale specifice, o sensibilitate particulară, criterii de selecţie, modalităţi de integrare şi asimilare,

viziuni îmbogățite asupra omului ca făuritor de civilizație și asupra viitorului său. Este nu doar *dimensiunea temporală* a culturii, ci *procesualitatea* sa *istorică*.

În raport cu *tabla de valori* a prezentului, cu *sistemele de referință* ale *civilizației socialiste*, faptele social-umane ale tradiției nu sînt reductibile la faptele prezentului, dar ele suferă totuși un proces de metamorfoză, fie de *dezintegrare* și *neantizare*, atunci cînd firavul lor mesaj este epuizat sau vizează un *ideal de viață* anacronic și străin nevoilor contemporane, fie de *integrare* și de *amplificare a potențialului lor de semnificații cognitive* și *axiologice*. Negarea *nihilistă* a tradiției sau atitudinile apologetice de preluare necritică, în bloc, a moștenirii culturale nu țin seama de aceste *structuri contradictorii* ale tradiției. „O analiză științifică, obiectivă, a moștenirii culturale — subliniază tovarășul Ceaușescu — cere disocierea clară a ceea ce a fost înaintat, valoros, a tot ceea ce a exprimat necesitățile progresului social de lucrările și ideile inspirate din ideologia claselor exploatatoare. De aceea, relevînd ceea ce este prețios în literatura trecutului, nu trebuie să trecem cu vederea lucrările cu tendințe retrograde, reflectînd concepții naționaliste, șovine sau, dimpotrivă, cosmopolite, contrare intereselor progresului patriei noastre, intereselor celor ce muncesc" (vol. 3, p. 665).

Privită în semnificațiile sale pozitive, în raport cu *dinamismul* civilizației socialiste, tradiția nu este doar o poartă deschisă către o *spiritualitate revolută*, spre frumusețea calmă, dar încremenită a unor valori oarecum sanctificate; în ciuda unor aparențe, întărite și de tonalitatea afectivă a conceptului, tradiția vizează mai curînd o cultură proiectată în prezent și o deschidere spre viitor. Oricum tradiția este un produs și un proces istoric și nu o simplă moștenire în raport cu care oamenii unei epoci istorice, ai unei clase, națiuni etc., ar apărea ca simpli purtători ai unui mesaj, ca transportori ai unor valori față de care sînt mai mult sau mai puțin indiferenți.

Dimpotrivă, dacă apreciem tradiția ca un efort de *cunoaștere* (cunoaștere *materializată* și transmisă, dar și *recunoaștere*, un izvor de *antientropie* prin uriașul său potențial *informațional* și *formativ*), ca *valorizare*, nu un depozit prăfuit de bunuri spirituale, ci o mișcare vie, dinamică de cunoaștere, de perfecționare, de îmbogățire valorică, prin care se realizează însuși *sensul* tradiției, ca *operă de creație*, deci nu o simplă *continuitate*, ci *selecție*, *sinteză*, noi construcții de viață, afirmarea unei noi spiritualități, dacă apreciem deci tradiția în acest fel — singurul corespunzător adevărului istoric — atunci reprezentanții cei mai activi ai unei generații în planul creației istorice conștiente nu sînt simpli transmițători ai unei ștafete culturale, ci participanți la făurirea tradiției în sensul atît al continuității sale pozitive, ceea ce înseamnă tocmai realizarea sa în funcție de imperativele contemporaneității, cît și al discontinuităților prin care o anumită tradiție este depășită și se pun bazele unei noi tradiții. Cert este că faptele culturale din cuprinsul unei tradiții nu pot fi gîndite exclusiv în termeni de *judecăți existențiale*, ci presupun raportarea la o valoare sau la un *sistem de valori*, deci gîndirea lor în termenii unor *judecăți de valoare*. Raportarea la valori este criteriul de a distinge nu numai specificul elementelor tradiției, ci și ierarhizarea acestora, ceea ce presupune un proces de remodelare, de readaptare

a valorilor moştenite. Cea mai bogată moştenire culturală sărăceşte treptat dacă nu e asimilată critic dacă nu e remodelată şi recreată continuu în raport cu noile cerinţe ale prezentului şi prin participarea unor largi colectivităţi umane. Dialectica raportului tradiţie-creaţie poate fi exprimată astfel : cu cît tradiţia (vechile modele culturale) este studiată mai profund şi valorificată mai intens, ţinînd seama de criterii de selecţie şi de împrejurări istorice concrete, cu atît capacitatea de a o depăşi, de a crea ceva nou este mai mare.

Noul în cultură nu se opune tradiţiei, ci *tradiţionalismului conservator* şi avangardismului nihilist. Tradiţia presupune ca *premisă* şi totodată *realizează funcţia socială* a culturii. Mai mult, ea se constituie ca *tradiţie culturală* prin această funcţie. Convertirea *valorilor de cultură* în *bunuri de civilizaţie* se face nu numai în limitele epocii care a produs acele valori, ci şi în epocile următoare. Tocmai circulaţia în timp a valorilor şi socializarea acestora în fiecare generaţie formează tradiţia, care suferă astfel, în fiecare epocă, *mutaţii funcţionale* de mai mică sau de mai mare amploare şi profunzime. Marele arbore al culturii îşi are rădăcinile adînc înfipte în trecut, dar acest trecut rodeşte tot mai deplin în faptele, în gîndurile, în simţirea oamenilor pe măsură ce receptivitatea culturală şi sensibilitatea acestora se perfecţionează.

În nici o altă epocă istorică valorile culturale autentice nu-şi realizează, într-un chip atît de profund şi în proporţii cu adevărat de masă, rosturile lor umaniste ca în epoca şi societatea noastră. Cultivarea trecutului nostru istoric-cultural, tradiţia pentru care ne îndrumează partidul să militäm nu constituie deci simple acte de erudiţie sau comandamente ideologice de conjunctură politică, ci reprezintă pîrghii puternice pentru a realiza o mai bună cunoaştere de sine, pentru îmbogăţirea profilului spiritual al naţiunii socialiste, pentru dezvoltarea conştiinţei politice şi culturale socialiste.

NICOLAE CEAUȘESCU. PERSONALITATEA ȘI FILOZOFIA SA POLITICĂ

(Însemnări pe marginea cărții lui Michel P. Hamelet, *Nicolae Ceauşescu, avec ses textes essentiels*, Paris, Seghers, 1971)

DE

RADU PANTAZI

Personalitatea omului politic se definește întotdeauna în raport cu împrejurările social-concrete în care se desfășoară acțiunile sale și, mai ales, atunci cînd este vorba de o adevărată personalitate înaintată, în măsura în care activitatea sa este în consensul mersului ascendent al istoriei, iar faptele sale aduc o contribuție substanțială la bunăstarea, pacea și fericirea poporului. Iar filozofia politică pe care o profesează omul de stat își dovedește valoarea și eficiența în funcție de rădăcinile istorice și sociale care o determină, de răspunsul viu, activ și înnoitor la marile probleme ale epocii contemporane lui. Cuvîntul, fapta și gîndul personalităților politice creatoare sînt întotdeauna legate indisolubil, iar prețuirea lor este determinată tocmai de concordanța dintre vorbă și acțiune, de integrarea în spiritul poporului căruia îi aparțin, în spiritul progresului, al adevărului și al dreptății. Remarcabilul nostru gînditor progresist George Barițiu spunea că oamenii mari sorb parcă în sine aspirațiile popoarelor lor, le dau glas și știu să le conducă la realizarea acestor aspirații. Determinați de o anumită epocă, ei o ilustrează cu strălucire prin personalitatea lor.

Iată de ce în conștiința fiecăruia dintre noi perioada scursă de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, perioadă de dezvoltare impetuoasă, de dinamizare a vieții economice, sociale, politice și culturale, perioadă de avînt în toate domeniile, de reconsiderare și întărire morală, se asociază semnificativ cu numele secretarului general al partidului, președintele Consiliului de Stat al țării, Nicolae Ceaușescu.

Fie că este vorba de elaborarea liniilor directoare de dezvoltare a României, de adoptarea unor legi de importanță majoră pentru bunul mers al treburilor țării, de perfecționarea continuă a relațiilor sociale,

Rev. filoz., 18, 4, p. 497–500, București, 1971

de dezvoltarea neîntreruptă a democrației socialiste, de probleme fundamentale ale vieții artistice, literare și științifice, de întărirea capacității de apărare a țării împotriva pericolului unei agresiuni imperialiste, fie că este vorba de poziția țării noastre în marile probleme ale lumii contemporane, prezența tovarășului Nicolae Ceaușescu, se face întotdeauna simțită. Prezență permanentă, dinamică, competentă, cutezătoare, dătătoare de forță și încredere. Tăria sa, încrederea neabătută în popor și în viitorul său luminos pe calea socialismului și comunismului sînt impresionante. Și reconfortante. Cu deosebită putere s-a văzut acest lucru în zilele de grea încercare ale inundațiilor distrugătoare din 1970. Și, unde a fost mai greu, conducătorul partidului și statului a fost imediat prezent. Un reporter își amintea chipul trist și îndîrjit al tovarășului Ceaușescu în acele zile. Voința sa de neînfrînt, simbol al voinței și abnegației întregului popor, a insuflat curaj, hotărîre, energie, convingerea că greutățile vor fi biruite. Sub conducerea partidului, a secretarului său general, poporul a depășit, într-o maximă încordare, și acest moment de dureroasă luptă cu natura dezlănțuită. L-a depășit realizînd în același timp cu succes și cincinalul, în al cărui ultim an s-au produs și evenimentele naturale, care puteau deveni catastrofale fără împotrivirea oamenilor. Ceea ce a realizat poporul român nu a putut și nu poate fi distrus nici de forțele oarbe ale naturii. A fost momentul în care am putut vedea în mod real ce înseamnă ca un conducător „să soarbă în sine" gîndurile și voința poporului, popor din care provine, în care a rămas, pe care îl reprezintă și căruia i se dăruiește cu întreaga sa ființă. „În toată activitatea mea — mărturisea tovarășul Nicolae Ceaușescu — mă voi conduce după interesele poporului, voi lucra fără răgaz, atîta timp cît voi trăi, pentru înflorirea României socialiste, pentru cauza comunismului".

Mărturisire convingătoare, dovedită prin fapte. Fapte care cu consecvență se desfășoară de-a lungul unei vieți închinate în întregime cauzei de libertate și demnitate națională a poporului, de lichidare a exploatării, de înfăptuire a dreptății sociale. Fapte și idei bazate pe o filozofie politică, la rîndul ei consecventă. Consecventă cu principiile marxism-leninismului, cu deschiderea permanentă spre realitatea socială contemporană, spre trebuințele poporului și perspectiva comunistă a viitorului.

Atras de puternica personalitate a tovarășului Nicolae Ceaușescu, ziaristul francez Michel P. Hamelet a publicat la cunoscuta editură pariziană „Seghers", în colecția „Destine politice", o carte despre viața și ideile conducătorului partidului și statului nostru. Adunînd fapte, prezentînd copilul, militantul și apoi pe șeful de stat, din ale cărui texte esențiale este reprodusă o antologie sugestivă, autorul reușește să pună în evidență trăsăturile caracteristice ale personalității tovarășului Nicolae Ceaușescu, contribuția sa consistentă și activă la edificarea și la progresul României socialiste, la creșterea prestigiului ei în lumea contemporană.

Copilul Ceaușescu se făcea remarcat la școala din satul natal prin inteligența vie, curiozitatea nepotolită de a ști cît mai multe, memoria prodigioasă, curajul și spiritul său de dreptate. „Nu era niciodată violent? întreabă autorul pe unul din interlocutorii săi din Scorniceşti. „Ba da — i se răspunde. — Cînd avea sentimentul unei nedreptăți". Iar tînărul

Ceaușescu, care de la 12 ani luase contact cu cercurile muncitorești sindicale, la 15 ani era ales în Comitetul național antifascist, pentru ca la 19 ani să fie socotit de Siguranța burghezo-moșierească un „agitator comunist periculos", avea să se facă remarcat mereu și mereu prin cutezanța și inteligența sa, prin energia cu care lupta fără preget împotriva opresiunii, prin pasiunea revoluționară. Astăzi președintele Nicolae Ceaușescu se remarcă în aceași măsură prin dragostea de adevăr și dreptate, iar experiența revoluționară și cunoașterea marxism-leninismului, a istoriei poporului român, a realității sociale a țării noastre și a lumii îi oferă orizontul larg și profunzimea de gîndire care îl situează în rîndurile celor mai de seamă șefi de stat moderni.

Pe bună dreptate, Hamelet insistă asupra stilului de lucru al președintelui: contactul personal și permanent cu poporul. Neobosit, președintele vizitează țara, cunoaște direct munca în fabrici, uzine, pe ogoare, are întîlniri cu oameni de cele mai diferite profesiuni. Stil și atitudine care indică o filozofie politică al cărei centru vital este omul. „Socialismul — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să creeze asemenea condiții încît omul, stăpîn al mijloacelor de producție, creator al tuturor valorilor materiale și spirituale, să fie într-adevăr în centrul atenției, să dețină rolul principal în societate, să se bucure și să beneficieze fără rezerve de drepturile și libertățile adevăratei democrații socialiste, premise fundamentale ale deplinei dezvoltări a personalității umane".

Această convingere nestrămutată a conducătorului partidului și statului nostru se completează fericit cu acțiunile sale ferme, cu dinamismul său. Dar, „om de acțiune — observă Hamelet — , el nu se lasă devorat de acțiune. Nimic nu se face excelent fără să fie mai înainte gîndit. În închisoare, ca și la putere, toate actele sale sînt fructul unei reflecții preliminare, al unei profunde confruntări cu realitățile vieții, cu propria sa experiență, cu lecturile sale". Lecturi întinse din clasicii marxismului, pe care-i cunoștea bine încă din tinerețe, din studii de economie și de istorie, din literatura română și universală. Dar esențială este confruntarea cu realitatea, cu problemele ei mereu noi, al căror răspuns nu poate fi găsit de-a gata, ci trebuie elaborat, teoria trebuie continuu confruntată cu practica.

Și tocmai de aceea, sensibil la tot ceea ce se referă la poporul nostru, cunoscător al trecutului său de luptă, preocupat de viitorul său luminos, președintele se relevă ca un mare patriot și umanitarist internaționalist convins. Pentru că datoria fundamentală a comuniștilor români, subliniază el nu o dată, este să asigure edificarea socialismului și comunismului în țara noastră, în felul acesta întărindu-se și sistemul socialist, și mișcarea comunistă internațională, al cărei detașament activ și fidel este Partidul Comunist Român.

Așa se și explică faptul că în filozofia politică marxistă a președintelui, atenția acordată problemelor interne este dublată de o grijă deosebită pentru politica externă, în centrul căreia stă prietenia cu țările socialiste și care promovează neabătut principiile independenței și suveranității naționale, ale relațiilor bazate pe respect și pe încredere. Nicolae Ceaușescu s-a impus foarte repede atenției internaționale, se subliniază în lucrare, prin clarviziunea deciziilor sale și prin curajul actelor sale. Clarviziune și curaj în acțiune și în faptă, pe care lucrarea la care ne

referim, le ilustrează şi cu o selecţie pe probleme din textele cele mai importante ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu. Sînt scoase astfel în relief, prin pagini de o mare forţă sugestivă, analitică şi sintetică în acelaşi timp, gînduri de mare profunzime şi valoare despre : istoria poporului român şi însemnătatea actului Eliberării ; realizarea bazei tehnice-materiale a socialismului ; perfecţionarea organizării economiei ; creşterea nivelului de trai ; statul socialist şi dezvoltarea continuă a democraţiei socialiste ; învăţămînt, ştiinţă, artă şi cultură ; rolul naţiunii în epoca contemporană şi înflorirea naţiunii socialiste ; raportul dintre naţional şi internaţional în construirea socialismului ; coexistenţa paşnică şi raportul mondial de forţe ; România şi securitatea europeană ; rolul partidului în epoca actuală ; dezvoltarea gîndirii marxist-leniniste.

Sînt pagini fundamentate pe concepţia materialismului dialectic şi istoric, înţeleasă în spiritul ei, în determinările ei esenţiale. Sînt pagini de viaţă. Sînt ilustrări ale unei gîndiri dinamice, fertile. Sînt expresia sintetică a unei filozofii politice active. Sînt pagini care ne relevă şi pe gînditor, şi pe omul de acţiune.

Citind cartea, mi-au venit în minte spusele unui bătrîn de prin părţile hunedorene, ghid la Ţebea, la gorunul lui Horea şi la mormîntul lui Avram Iancu : „Îl respectăm şi ni-i drag tovarăşul Nicolae Ceauşescu că-i un conducător îndrăzneţ şi înţălept".

Cînd un om politic intră în conştiinţa poporului şi prinde rădăcini în ea, nimeni şi nimic nu-l mai poate smulge de acolo. Este suprema recompensă a dăruirii sale pentru cauza poporului. Cum este cazul preşedintelui Nicolae Ceauşescu.

PREOCUPĂRI PROGRAMATICE ÎN PARTIDUL SOCIALIST DIN ROMÂNIA DUPĂ PRIMUL RĂZBOI MONDIAL. DECLARAȚIA DE PRINCIPII DIN 9 (22) DECEMBRIE 1918

DE

AUGUSTIN DEAC

Făurirea Partidului Comunist Român — detașament de avangardă al clasei muncitoare —, pe baza ideologiei marxist-leniniste constituie un moment de cea mai mare importanță în istoria mișcării muncitorești, în istoria poporului român.

Rod al dezvoltării mișcării muncitorești și socialiste din România și continuînd lupta de veacuri pentru eliberarea socială și națională, Partidul Comunist Român este moștenitorul întregului tezaur al tradițiilor proletariatului și al organizațiilor politice și profesionale ale acestuia, exponentul fidel al intereselor clasei muncitoare și ale întregului popor.

Încă de la afirmarea clasei muncitoare în România, care a marcat formarea celei mai înaintate forțe sociale cunoscute de milenara istorie a poporului nostru și căreia i-a revenit sarcina de a fertiliza terenul transformărilor sociale și de a polariza energiile creatoare ale tuturor celor ce muncesc pentru lichidarea exploatării omului de către om, mișcarea muncitorească din țara noastră a cunoscut un proces continuu de clasificare ideologică și politică pentru cristalizarea unui program revoluționar de luptă, precum și pentru crearea unei forțe politice care să fie capabilă a organiza și a conduce clasa muncitoare și aliații ei firești în lupta pentru înfăptuirea unei lumi libere, capabilă a reda omului integritatea personalității sale și posibilitatea transformării în realitate a năzuințelor lui spre o viață liberă și fericită.

Într-adevăr, de la broșura lui Teodor Diamant din 1833 intitulată *Către prietenii libertății, dreptății și ordinei*, în care socialistul utopic român schița primele puncte programatice care să asigure „un *minimum* decent de existență poporului", trecînd prin o serie de momente importante care au adîncit clarificarea ideologică și politică, precum *Credo*-ul socialiștilor și *Programul* d-rului Russel din 1880, *Programul* cercurilor socia-

Rev. filoz., 18, 4, p. 501–510, București, 1971

liste din 1886, *Statutele* cercurilor şi cluburilor muncitoreşti din 1887 şi, respectiv, 1890, programul primului partid politic al muncitorilor din România din 1893, ca şi programele Uniunii socialiste din 1908 şi a partidului social-democrat din 1910, pînă la programul şi statutul Partidului Comunist Român, supus spre dezbatere şi însuşire la primul său Congres din mai 1921, este o îndelungată tradiţie de analize, căutări şi formulări de principii care să corespundă realizării problemelor fundamentale cu care se confruntau cei exploataţi şi asupriţi de la oraşe şi sate, întreg poporul muncitor. Acesta este de fapt şi îndelungul proces de maturizare a conştiinţei clasei muncitoare şi de ridicare a luptei ei revoluţionare pe o treaptă superioară.

Conţinutul documentelor programatice ale mişcării muncitoreşti şi socialiste relevă cu pregnanţă o constantă, şi anume că obiectivele urmărite nu au fost rezultatul copierii sau aplicării mecanice a unor teze şi idei formulate în cadrul mişcării socialiste internaţionale şi potrivite altor meridiane, ci au reprezentat *încercări de a aplica creator principiile socialismului ştiinţific la realităţile concrete ale României*, de a aborda şi rezolva problemele specifice societăţii româneşti din această perioadă.

„Şcolari ai socialismului ştiinţific, membrii ai marii familii socialiste europene — se arăta încă în programul cercurilor socialiste din 1886, *Ce vor socialiştii români?* —, noi ştim că felul activităţii noastre atîrnă de condiţiile reale ale ţării noastre şi mai ales de cele economico-sociale. Aşadar, să analizăm condiţiile de trai ale ţării noastre cum urmează din poziţiunea poporului muncitor, din relaţiile de clase, din cultura noastră, din temeliile economice"[1].

Exprimînd aceeaşi poziţie, în raportul pe care delegaţia mişcării noastre socialiste l-a susţinut la Congresul de la Bruxelles din 1891 al Internaţionalei a II-a se sublinia: „E de necontestat că, din punctul de vedere al tacticii, socialismul român trebuie să aibă armele sale proprii, condiţiile economice şi cîmpul economic pe care va trebui să lucreze fiindu-i proprii... Îndreptăţirea socialismului român şi strînsa sa legătură cu socialismul european constau în aceea că amîndouă părţile au aceleaşi convingeri, aceleaşi tendinţe, precum şi stabilirea unei societăţi solidare şi armonioase şi unei societăţi în care uneltele de muncă vor fi socializate. Cît despre mijloacele prin care s-ar ajunge la acest scop, fiecare va întrebuinţa pe acelea cerute de condiţiile specifice ale ţării sale" [2].

După cum era şi firesc, o dată cu victoria revoluţiei proletare şi instaurarea dictaturii sovietice a muncitorilor, ţăranilor şi intelectualilor, precum şi a avîntului revoluţionar mondial, inclusiv cel din România, în mişcarea muncitorească internaţională s-a intensificat procesul de clarificare ideologică nu numai în direcţia creării organizaţiilor politice revoluţionare de tip nou, dar şi a înarmării lor cu un program de luptă corespunzător etapei de dezvoltare şi condiţiilor noi în care se găsea mişcarea muncitorească.

Asemenea preocupări n-au lipsit nici în mişcarea socialistă din România. La scurt timp după victoria Marii Revoluţii Socialiste din Octom-

[1] C. Dobrogeanu-Gherea, *Ce vor socialiştii români?* în *Presa muncitorească şi socialistă din România*, vol. I, 1865—1910, partea I, 1865—1890, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 335.

[2] „Munca", an. II, nr. 25 şi 26 din 11 şi 18 august 1891.

brie, în manifestul care saluta această măreaţă realizare a maselor muncitoare din Rusia, grupul de socialişti maximalişti se adresa astfel maselor muncitoare din România : „Muncitorimea din satele şi oraşele României nu mai poate da destinele ei în mîinile clasei stăpînitoare... În lături cu clasa stăpînitoare! Trăiască organizarea, curajul, voinţa proletariatului din România!... Aţintiţi-vă privirea şi îndreptaţi-vă paşii numai într-acolo unde flutură steagul roşu! Trăiască proletariatul internaţional! Trăiască republica socială! Trăiască socialismul revoluţionar al lui Lenin!.."[3].

Dacă organul Comitetului de acţiune social-democrat român din Odesa, „Lupta", în declaraţia-program publicată la 5 septembrie 1917 anunţa doar că „misiunea pe care trebuie să o îndeplinească este cu mult mai mare şi mai complexă decît cea de pînă acum", iar „Adevărul", organ social-democrat din Ardeal şi Banat, declara în octombrie 1917 că Partidul social-democrat de aici, care nu e altceva decît *partidul muncitorilor, al săracilor şi asupriţilor*, „nu luptă decît numai pentru dreptate, pentru binele poporului şi ridicarea muncitorimii la o treaptă mai înaltă" [4] şi, în fine, în rezoluţiile Congresului regional al organizaţiilor socialiste şi sindicale din Moldova din 1 iulie 1918, se prevedeau mai ales măsuri pentru refacerea organizatorică a mişcării socialiste şi realizarea unor revendicări general-democratice, toate acestea nedeosebindu-se în linii generale de celelalte programe ale mişcării socialiste din România, spre sfîrşitul anului 1918, în octombrie, noiembrie şi decembrie, se cristalizează un amplu program al mişcării revoluţionare române, care reflecta procesul profund de radicalizare a proletariatului român.

Mai întîi, gazeta „Social-democraţia" din Iaşi publică la 28 octombrie 1918 o *Declaraţie* cu privire la ţelurile Partidului social-democrat din România, în care se reflectă mai ales nivelul gîndirii socialiste a revoluţionarilor de aici. Subliniind că Partidul social-democrat e internaţionalist, fiind în contra oricărei subjugări naţionale, în declaraţie se arată că „el susţine drepturile naţiunilor de a hotărî asupra soartei lor şi ocroteşte şi respectă drepturile minorităţilor naţionale" [5], că este „şi singurul partid democrat şi naţional în înţelesul cel mai adînc al cuvîntului"; se precizează că Partidul social-democrat admite lupta *de clasă*, pe care „proletariatul o întrebuinţează pentru desfiinţarea acestei stăpîniri (burgheze — *A. D.*) şi a oricărei exploatări" şi că „urmăreşte desfiinţarea exploatării sub orice formă şi înlocuirea ei prin socializarea mijloacelor de producţie, inclusiv solul, a mijloacelor de transport şi de schimb" [6], luptînd „pentru completa prefacere a societăţii burghezo-capitaliste şi înlocuirea ei prin societatea comunistă..." [7].

Din păcate, organele de siguranţă au cenzurat textul în continuare, ceea ce îngreuiază înţelegerea metodelor prin care socialiştii ieşeni concepeau să realizeze această „societate comunistă", termen care apare pentru *prima dată* într-un program al mişcării noastre muncitoreşti.

---

[3] *Documente din istoria mişcării muncitoreşti din România. 1916—1921*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 71—74.

[4] *Documente din istoria mişcării muncitoreşti din România. 1916—1921*, p. 63.

[5] *Ibidem*, p. 105—106.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*.

La 4 noiembrie 1918, sub titlul *Cuvîntul nostru*, aceeaşi gazetă dezvoltă punctul său de vedere cu privire la „frămîntările lăuntrice şi din afară" introducînd în revendicările expuse o seamă de formulări noi, care, după aprecierea gazetei, exprimă „programul momentului"; dar şi aici, în afară de ideea — importantă de altfel — că „social-democraţia română ţine să afirme în acelaşi timp că idealul pe care ea îl urmăreşte şi care se deosebeşte de toate celelalte partide din ţară este completa transformare a societăţii burghezo-capitaliste prin socializarea tuturor mijloacelor de producţie, inclusiv solul, a mijloacelor de transport şi de schimb şi înlocuirea ei prin societatea comunistă", prin grija aceloraşi organe de stat nu s-au publicat tocmai acele pasaje care dezvăluiau felul cum socialiştii ieşeni concepeau realizarea acestui program [8].

O dată cu desăvîrşirea statului naţional la 1 decembrie 1918, ţinta socialiştilor români este atît formarea unui singur partid socialist unificat în cadrele noului stat român, cît şi înarmarea lui cu un program cît mai corespunzător realităţilor sociale, economice, politice ale României întregite. Această sarcină şi-a asumat-o conducerea Partidului socialist, care de acum era la Bucureşti. Realizarea ei, Comitetul Executiv al partidului o vedea prin convocarea unui congres socialist, la care să participe delegaţi din toate provinciile.

La 8 (21) decembrie 1918 apare pentru prima dată concretizată dorinţa celor mai mulţi revoluţionari de a se convoca congresul socialist. În anunţul semnat de Comitetul Executiv şi de Comisia generală adresat organizaţiilor din ţară se menţiona că „toate secţiunile partidului socialist, precum şi organizaţiile sindicale din România, sînt chemate a lua parte la congresul comun care se va ţine la Bucureşti în zilele de 6, 7 şi 8 ianuarie 1919 st. v.[9]. Ordinea de zi provizorie s-a fixat astfel:

— pentru partid:
1) Raportul de activitate;
2) Programul teoretic şi practic al partidului;
3) Alegerea Comitetului Executiv;

— pentru sindicate:
1) Raportul de activitate;
2) Noua orientare tactică sindicală;
3) Alegerea Comisiei generale;

---

[8] *Ibidem*, p. 107—109. De menţionat că, în ceea ce priveşte revendicările imediate în acest expozeu găsim formulări mai corespunzătoare într-o seamă întreagă de probleme. Astfel se cerea desfiinţarea de îndată a stării de asediu şi a cenzurii, libertatea deplină a cuvîntului grăit şi scris şi a dreptului de organizare a tuturor muncitorilor din industria particulară şi a statului, chemarea poporului spre a-şi spune cuvîntul asupra noilor aşezăminte democratice şi de conlucrare în conducerea treburilor publice. Se mai cerea votul universal, egal direct şi secret pentru toţi locuitorii României noi fără deosebire de neam, religie, sex, cu respectarea proporţională, desfiinţarea Senatului şi legiferarea directă a poporului prin dreptul de a propune legi şi a confirma sau respinge prin referendum cele votate de Cameră.

În program era inclusă „o largă autonomie a tuturor provinciilor româneşti vechi şi noi, cu respectarea dreptului minorităţilor şi descentralizarea administrativă".

În domeniul cultural se prevedea „o şcoală populară liberă şi gratuită, care să desfiinţeze monopolul culturii de pînă acum şi care să împrăştie ştiinţa de carte în toate straturile populare".

În domeniul economic se prevedea „exproprierea totală a marii proprietăţi a statului, particulară şi a instituţiilor publice în folosul muncitorilor de la sate, cu principiul: pămîntul e al celor ce-l muncesc". Pentru muncitorii industriali se prevedea o legislaţie a muncii care să asigure lucrătorului un minim de salariu, corespunzător cu nevoile şi greutăţile traiului etc.

[9] „Socialismul", an. VIII, nr. 28 din 8 (21) decembrie 1918.

— puncte comune: 1) Ziarul;
2) Editura;
3) Raportul dintre sindicate şi partid;
4) Organizarea şi propaganda [10].

Ca bază de discuţie la congres, Comitetul Executiv al Partidului socialist a publicat o *Declaraţie de principii, Proiect de program al Partidului socialist din România.*

Pentru înţelegerea cît mai completă a acestei *Declaraţii de principii,* revelatoare sînt explicaţiile date de Comitetul Executiv în articolul de fond al numărului care o publica.

De la început se subliniază că declaraţiile de principii „tind să precizeze *noua* orientare tactică a partidului nostru, orientare izvorîtă din principiile doctrinei socialiste puse în lumina faptelor sociale recente" [11]. Aici pe bună dreptate se avea în vedere, pe lîngă tot complexul de probleme ridicate de primul război mondial şi de experienţele revoluţiei proletare din Rusia, şi cea pe cale de înfăptuire într-o serie de ţări, experienţa îndelungată a mişcării noastre socialiste, a Partidului social-democrat.

Dacă în trecut expunerea teoretică care însoţea programele socialiste reprezenta, în esenţă, o expunere de motive a programului minim de înfăptuiri imediate, iar programul maxim, de fapt *raţiunea însăşi de a fi a unui partid socialist,* era doar amintit în mod platonic, acum — după cum se declara în acest articol de fond — , „renunţînd la metodele de luptă din trecut, precizînd ideile socialiste şi tactica sa, *Partidul socialist din România devine un partid cu adevărat revoluţionar, care urmăreşte nu cîrpeli, nu paleative sociale, ci schimbarea societăţii burgheze*".

În *Declaraţia de principii* se preciza că Partidul socialist din România, „inspirîndu-se de la ideile socialismului ştiinţific", se consideră un *partid de clasă,* care prin firea lui se găseşte în opoziţie completă cu toate partidele politice burgheze, fie ele oricît de înaintate, a căror activitate nu poate trece de marginile societăţii actuale (capitaliste. — *A.D.*), şi în acelaşi timp *revoluţionar,* întrucît luptă „pentru schimbarea totală a organizaţiei sociale burgheze, pe cînd toate celelalte partide existente, cele reacţionare, cît şi cele democratice, întrucît vor menţinerea proprietăţii private, deci a claselor şi a robiei de clasă, sînt şi rămîn partide de conservare ale societăţii de azi" [12]. (capitaliste—*A.D.*)

Se apreciază, ca şi în programele dinainte ale mişcării socialiste din România, că „mişcarea muncitoare este un rezultat firesc al dezvoltării economice" a ţării, al înaintării capitalismului, care dezvoltă la muncitori „sentimentul de solidaritate, îi obişnuieşte cu munca asociată".

O parte considerabilă a *Declaraţiei de principii* este rezervată analizei orînduirii capitaliste pe plan mondial, dezvăluindu-se tarele ei atît în ceea ce priveşte frînarea dezvoltării pe mai departe a forţelor de producţie, cît şi reacţionarismul pe care l-a generat pe plan social-politic.

---

[10] *Ibidem.* În anunţ se cerea: „Toate secţiunile şi sindicatele din ţară sînt invitate a trimite în cel mai scurt timp posibil rapoartele de activitate, căutînd în acelaşi timp să pună în discuţie la şedinţa membrilor, punctele din ordinea de zi".

[11] „Socialismul", an. VIII nr. 29 din 9 (22) decembrie 1918 (subl. ns.).

[12] „Socialismul", an. VIII, nr. 29, din 9 (22) decembrie 1918; vezi şi *Documente privind istoria mişcării muncitoreşti din România. 1916—1921,* p. 123. De reţinut este nuanţarea aprecierilor făcute la adresa partidelor claselor exploatatoare, nuanţare făcută pentru prima dată în istoria mişcării muncitoreşti din România.

Ţinînd seama de experienţa Partidului Comunist (bolşevic) din Rusia şi de marile victorii ale proletariatului din Rusia, care a dat primul semnal, în *Declaraţia de principii* se sublinia că „această victorie a proletaratului nu este întîmplătoare, întrucît societatea capitalistă a creat în sînul său condiţiile obiective pentru transformarea ei, iar proletariatul rus a putut realiza această transformare datorită unui complex de împrejurări favorabile şi conştiinţei de puterea economică şi politică şi de misiunea sa istorică, pe care a căpătat-o graţie propagandei ideilor socialiste" [13].

Sintetizînd importanţa Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie şi a valului revoluţionar care a urmat pe scară mondială, socialiştii români apreciau că o dată „cu izbucnirea revoluţiei socialiste în Rusia, mai apoi în Ungaria şi Bavaria, istoria omenească a încheiat cu epoca capitalistă şi a intrat în epoca de tranziţie înspre societatea socialistă, în epoca revoluţiei sociale" [14]. Iar în legătură cu situaţia existentă în unele ţări din Apusul Europei, unde, deşi existau chiar mai dezvoltate unele condiţii obiective ale acţiunii revoluţionare (dezvoltarea forţelor de producţie), proletariatul nu ajunsese încă la conştiinţa puterii sale, socialiştii români apreciau cu deosebită pătrundere (bazaţi şi pe unele concluzii ale propriei lor experienţe) că „tactica reformistă, oportunistă a partidelor socialiste, lupta permanentă pentru reforme-paleative sociale, credinţa că transformarea socială se va înfăptui prin etape succesive fără zguduiri şi revoluţii, colaborarea cu partide democratice burgheze, ideologia naţionalistă au împiedicat şi întîrziat dezvoltarea conştiinţei de clasă a proletariatului în vederea ţelului final, deci revoluţionarea maselor" [15].

Convins că, sub presiunea marilor probleme — economice şi politice — pe care războiul mondial le-a ridicat în faţa popoarelor şi sub presiunea puternicelor nemulţumiri provocate în masele adînci ale poporului din cauza lipsurilor şi a mizeriei crescînde şi sub influenţa şi pilda dată de proletariatul rus, proletariatul european nu va întîrzia să ajungă la conştiinţa necesară realizării idealului său de dezrobire totală, Partidul socialist român constata cu satisfacţie că „spre această cale el este astăzi condus de minorităţile socialiste, care de la declararea războiului n-au încetat nici un moment de a reprezenta şi apăra adevăratele interese ale clasei proletare, ridicîndu-se împotriva colaborării de clasă" [16] şi a păcii burgheze, că „aceste minorităţi sînt astăzi portcuvîntul idealului proletariatului şi pornesc lupta pentru înfăptuirea societăţii socialiste. Ţinta lor imediată, ca, de pildă, în Germania, este cucerirea puterii politice, instaurarea dictaturii proletariatului, pentru a putea realiza socializarea tuturor mijloacelor de producere, care va aduce cu sine desfiinţarea claselor — deci şi a domniei de clase — pentru a realiza deci în fiecare ţară Republica socialistă" (ca o verigă din lanţul „Federaţiei republicilor socialiste").

---

[13] *Ibidem.*

[14] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 28, anul 1918, mapa 24. Această apreciere nu a fost publicată în ziarul „Socialismul", dar ea figurează într-o variantă mai dezvoltată. De altfel, după cum vom vedea, în unele locuri cenzura României regale a operat, înlăturînd o serie de pasaje din *Declaraţia de principii.*

[15] *Ibidem.*

[16] *Ibidem.*

Totodată, ținînd seama de situația social-economică deosebit de grea a țării și învățînd din experiența mișcării revoluționare din afară, „proletariatul din țara românească vede că o refacere a țării, o îndrumare a ei mai departe spre progres nu este posibilă decît printr-un regim socialist". De aceea „ *Partidul Socialist din România, pornind de la aceste constatări și solidar cu Partidul comunist rus și cu toate partidele socialiste revoluționare din lumea întreagă* *, *declară* :

că luptă pentru cucerirea (prin toate mijloacele a) puterii politice (și economice) din mîinele burgheziei (și întronarea dictaturii proletariatului pentru realizarea societății socialiste, care formează unicul său scop) ;

că pentru atingerea acestui scop Partidul Socialist din România se va folosi de toate libertățile politice (și își va cuceri altele noi) ;

că se va folosi de parlament, comună și județ pentru a duce acolo critică (și opoziția statului burghez) ;

(că va interveni cu toată puterea sa și cu toate mijloacele de care va dispune în lupta de zi cu zi pe care o duce muncitorimea pentru cucerirea de la patroni de reforme mărunte : ridicarea de salar, micșorarea orelor de lucru, condiții higienice în atelier etc., care să ușureze lupta sa pentru dezrobirea totală) ;

într-un cuvînt, își va supune toate sforțările pentru ținerea, educarea și organizarea muncitorimii de la sat și din orașe, pentru ca, făcînd-o conștientă asupra idealului comunist — idealul ei de clasă — , s-o pregătească pentru momentul decisiv al realizării societății socialiste" [17].

În manuscrisul de la Arhiva C.C. al Partidului Comunist Român, care reprezintă o formă mai dezvoltată, anterioară datei de 9 (22) decembrie 1918, este inserat și un larg program de reforme. Le amintim :

1. Votul universal, direct, egal și secret pentru toți locuitorii care fac muncă folositoare de la vîrsta de 18 ani, indiferent de religie sau sex ; votul obligatoriu ; reprezentarea proporțională ; legiferarea directă a poporului prin dreptul pe care trebuie să-l aibă de a propune legi și a confirma sau respinge pe cele votate de Cameră ; alegătorii să poată revoca mandatul alesului înainte de terminarea mandatului.

2. Suprimarea Senatului.

3. O completă autonomie comunală și județeană pentru nevoile locale.

4. Înlocuirea regimului monarhic printr-un regim republican, condus de un consiliu ales.

5. Toți funcționarii publici să fie aleși și să fie răspunzători pentru orice abatere.

6. Desființarea diplomației.

7. Schimbul de teritorii dintre state să nu se facă decît prin votul populațiilor din teritoriile interesate.

8. Autonomie națională și culturală pentru toate naționalitățile.

9. Învățămîntul obligatoriu și gratuit pînă la 18 ani. Comunele vor întreține pe elevi cu hrană, îmbrăcăminte și cărți.

10. Despărțirea bisericii de stat, lăsînd administrarea și conducerea ei pe seama credincioșilor.

---

* În forma dezvoltată, această formulare suna așa : „... și solidari cu toate fracțiunile comuniste și socialiste revoluționare din toată lumea".

[17] „Socialismul", an. VIII, nr. 29 din 9 (22) decembrie 1918 ; vezi și Arhiva C.C. al P.C.R., fond. 28, 1918, mapa 24.

11. Desființarea armatei permanente și înlocuirea ei cu miliția națională.

12. Exproprierea tuturor fabricilor și atelierelor cu mai mult de 5 lucrători și trecerea lor în proprietatea statului și sub administrație formată din reprezentanții sindicatelor de lucrători și de funcționari ai comunei și statului.

13. Exproprierea tuturor pămînturilor mai mari de 10 ha și trecerea lor în proprietatea statului și sub administrarea obștilor, formate din țărani fără pămînt, din țăranii cu mai puțin de 2 ha și din funcționarii întrebuințați de sindicatele de lucrători și funcționari.

14. Centralizarea în mîinile statului a vapoarelor și a tuturor mijloacelor de transport, administrarea lor de sindicatele de lucrători și funcționari.

15. Naționalizarea băncilor și centralizarea creditului în mîinile statului cu ajutorul unei bănci de stat și cu monopolul exclusiv și administrarea lor de sindicatele de funcționari, de stabilimentele de producere și de stat; eliberarea depunerilor mai mici de 10 000 de lei.

16. Exproprierea de către comună a caselor mari de la orașe și sate administrarea lor de către chiriași și comună.

17. Munca manuală sau intelectuală în ateliere, birouri sau în gospodărie pentru toată lumea, iar acei care nu găsesc de lucru vor trebui să fie susținuți de stat și comună. Statul și comuna vor întreține pe toți infirmii și bolnavii și familiile lor.

18. Anularea datoriilor publice mai mari de 5 000 de lei.

19. Confiscarea averilor făcute în timpul războiului sau prin fraude.

20. Monopolizarea în mîna statului și a comunelor a comerțului mare.

21. Industrializarea agriculturii și înlăturarea deosebirilor între sate și orașe.

22. Desființarea moștenirilor asupra caselor, pămînturilor și mijloacelor de producție.

Saltul calitativ, revoluționar, al acestei *Declarații de principii* în comparație cu toate programele mișcării noastre muncitorești și socialiste din trecut îl constituie exprimarea cu claritate și în același timp cu hotărîre, pentru prima oară într-un document programatic al mișcării muncitorești din țara noastră, a necesității cuceririi *prin orice mijloace* a puterii *politice* și *economice* din mîinile burgheziei române și *întronarea dictaturii proletare* în vederea realizării idealului *comunist*.

Este cunoscut faptul că clasicii marxism-leninismului au apreciat nu o dată orientarea partidelor socialiste și muncitorești după prezența în programul lor concret de acțiune a acestor deziderate majore, care formează sîmburele revoluționar al învățăturii lui Marx, Engels și Lenin.

Totodată, programul concret de ample reforme în toate domeniile de activitate menite să refacă țara, apropiind astfel și mai mult realizarea țelului final al proletariatului, reflectă pe deplin poziția cea mai înaintată pe care partidul muncitorilor o manifesta plenar în societatea românească a timpului. Acest program ilustrează maturizarea politică a proletariatului român, sintetizînd experiența aproape a unui veac de frămîntări sociale.

Se poate pune întrebarea de ce Comitetul Executiv al Partidului socialist n-a publicat și acest amplu program concret de acțiune. În ziarul „Socialismul" nu se văd urme ale intervenției cenzurii în această parte a documentului. Părerea noastră este că intenționat conducerea Partidului socialist român a făcut acest lucru, tocmai pentru a întipări și mai pregnant în conștiința muncitorilor noua orientare tactică a Partidului socialist, care se punea la ordinea zilei și în România după desăvîrșirea statului național [18].

Declarația de principii, după cum se menționa în ziarul „Socialismul" a fost însușită de Comitetul Executiv al partidului socialist și primită favorabil de secțiunea din București, care reprezenta de altfel cel mai important nucleu al partidului. Publicarea ei a avut un larg ecou în rîndurile muncitorilor, țăranilor și intelectualilor din țară.

Declarația corespunde celor mai înaintate vederi, cele comuniste, din mișcarea muncitorească internațională. Apreciind Partidul socialist după acest proiect de program el putea fi denumit fără reținere *partid comunist*. Socialiștii revoluționari din conducerea Partidului socialist și-au dat însă pe deplin seama că numai însușirea lui de către toate secțiile din țară, precum și dezbaterea acestor idei într-un congres care să

---

[18] În istoriografia noastră, privitor la această *Declarație de principii* s-au conturat cîteva păreri, după opinia noastră, nejuste. În primul rînd unii cercetători consideră *Declarația de principii* prea teoretică, acuzînd că lipsește o analiză a realităților social-economice și politice concrete ale țării și un program corespunzător în aceste probleme. Or, acest program, descoperit recent, arată că Partidul socialist a făcut în acea vreme o amplă analiză a realităților din România, schițînd un program practic.

Alți cercetători formulează, la rîndul lor, următoarele obiecții: „Dacă *Declarația de principii* formula teze noi, de mare importanță pentru dezvoltarea mișcării revoluționare din România, ea mai păstra anumite influențe și concepții reformiste, un anumit sectarism. Astfel apare ca nefundată sarcina pe care și-o propunea noul program, aceea a trecerii imediate la revoluția socialistă, obiectiv care dovedea o apreciere nerealistă a raporturilor de clasă din România, aflată în etapa cînd trebuia desăvîrșită revoluția burghezo-democratică, și exagera capacitatea de acțiune a Partidului socialist. În același timp erau ignorate unele probleme majore, care se aflau la ordinea zilei în viața social-politică și economică a țării, ca împroprietărirea țăranilor, introducerea votului universal, democratizarea vieții interne a țării etc.".

Nu putem fi de acord nici cu asemenea mod de gîndire. Desigur, România se afla încă de la începutul secolului al XIX-lea în perioada desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice. În această perioadă, ce-i drept mai mult sub presiunea luptelor maselor populare de la orașe și sate, clasele dominante, și mai ales burghezia, au îndeplinit unele reforme. Acum, după 1 decembrie 1918, cînd se înfăptuise de fapt și unul dintre marile deziderate, desăvîrșirea statului național, era firesc ca burghezia să caute prin orice mijloace să-și consolideze și mai mult puterea economică și politică. Or, afișarea de către partidul muncitorilor numai a unor programe de reforme imediate, care se puteau realiza în chiar cadrul orînduirii burgheze, ar fi însemnat ducerea unei politici menite să consolideze și mai mult puterea burgheziei și nu cea a proletariatului. Istoria a dovedit pe deplin aceasta. Vezi, în acest sens, rolul și programul social-democrației române de după crearea Partidului Comunist Român. *A susține* în noua epocă de după unirea Transilvaniei cu România și *a trece* în programul de luptă sarcina cuceririi puterii politice din mîna claselor exploatatoare și instaurarea dictaturii proletare era un act revoluționar, menit să revoluționeze masele muncitoare, să le indice singura și cea mai reală cale de urmat pentru a scăpa de exploatare, umiliri și batjocură. „Noi — sublinia ziarul „Socialismul", răspunzînd unora care militau numai pentru reforme — nu înlăturăm reforma pentru că-i sîntem potrivnici din principiu, ci pentru că prin ea nu se înlătură contrazicerile orînduirii sociale burghezo-moșierești" („Socialismul", an. VIII, nr. 32 din 13 (26) decembrie 1918). De menționat că însăși *Declarația de principii* nu chema masele nemijlocit la revoluție, cum greșit interpretează unii cercetători, ci le pregătea pentru acest moment.

reunească într-un singur şi viguros partid pe toţi socialiştii din România întregită, va realiza în practică punerea bazelor partidului de tip nou, marxist-leninist. „După revoluţiile din Germania şi Austro-Ungaria — se subliniază într-un articol publicat în „Buletinul Internaţionalei Comuniste" —, cînd armata germană care ne ocupase ţara s-a retras, noi am socotit momentul potrivit pentru organizarea maselor în scopul instaurării în mod practic a dictaturii proletariatului.

Noi am fi putut mai de mult să aderăm la Internaţionala a III-a, dar am socotit necesar să intrăm în prealabil în legătură cu partidele din Transilvania şi Bucovina, pentru a intra în Internaţionala a III-a ca un partid unit pe întreaga Românie" [19]. În această direcţie, proiectul de program al Partidului Socialist din România, publicat la 9 (22) decembrie 1918 a constituit o bază principială de dezbatere ideologică desfăşurată în întreaga mişcare muncitorească din România, creîndu-se astfel şi premisele subiective pentru transformarea partidului socialist în partid comunist.

Acest lucru l-au înţeles pe deplin clasele dominante din România, care, temîndu-se de crearea unui partid comunist ce-şi însuşeşte o tactică de luptă revoluţionară şi stabileşte ca program răsturnarea orînduirii capitaliste şi instaurarea dictaturii proletariatului, au căutat prin mijloacele cele mai sîngeroase să frîneze acest proces, să lipsească mişcarea cevoluţionară din România de conducătorii săi.

Cu toate piedicile serioase puse de autorităţile României regale, în întreaga mişcare socialistă din România s-a desfăşurat în anii 1918—1921 un profund proces de clarificare ideologică pe linie marxist-leninistă, în care tot mai mult se afirma curentul revoluţionar, comunist, care cuprinsese muncitorimea conştientă din partidul socialist, din sindicatele şi organizaţiile revoluţionare de tineret.

În acest proces, Partidul Socialist din România s-a eliberat de o serie de elemente social-democrate, reformiste, care îl împiedicau să se afirme ca o adevărată forţă revoluţionară în societatea românească a timpului, ceea ce a facilitat ca la Congresul istoric din mai 1921, prin votul delegaţilor, partidul socialist în întregul său să se transforme în partidul revoluţionar al clasei muncitoare, în Partidul Comunist Român.

[19] „Buletinul Internaţionalei Comuniste", nr. 8 din 3 decembrie 1920.

PROBLEMA ELABORĂRII UNEI STRATEGII DE STÎNGA ÎN ANII AVÎNTULUI REVOLUȚIONAR DIN ROMÂNIA (1918—1921)

DE

DAMIAN HUREZEANU

Poate că puțini dintre socialiștii care preconizaseră în ajunul războiului sau la începutul acestuia că împrejurările marii conflagrații mondiale vor duce „la o puternică creștere a batalioanelor socialiste", la un avînt nemaiîntîlnit al luptei revoluționare îndrăzniseră să creadă că realitatea va depăși chiar și așteptările cele mai optimiste.

Revoluția socială era invocată adesea în timpul neutralității, dar chiar pentru socialiștii cei mai hotărîți ea semnifica în primul rînd o adeziune de principiu, o noțiune încă abstractă, pusă în termeni declarativi.

Acum, mai ales prin victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, mișcarea revoluționară a proletariatului devenise factorul primordial al desfășurării procesului istoric. Socialismul mondial se afla sub semnul unei profunde înnoiri. Esența ei consta în elaborarea unei strategii de stînga, avînd ca moment central crearea unor partide muncitorești de tip nou, partide comuniste, care căutau să-și definească structura nouă a acțiunii și gîndirii.

Valul revoluționar răscolise masele largi ale celor ce muncesc din întinderile nemărginite ale Rusiei și pînă la Oceanul Atlantic. Europa, brăzdată de urmele unui război pustiitor, era martora unor uriașe izbucniri de energie revoluționară. Încercările suferite în timpul conflagrației mondiale se transformau parcă într-o sursă de forțe proaspete pentru păturile muncitoare, lovite în primul rînd de aceste încercări. Capacitatea de afirmare a proletariatului, a mulțimilor muncitoare și asuprite ca făuritoare ale istoriei atinsese un nivel nou, o treaptă superioară. Se trezeau la o nouă viață, la creația istorică activă popoarele subjugate ale Asiei.

Se împlinise scadența istorică și pentru Imperiul austro-ungar. Mișcarea de eliberare națională îi dăduse lovituri, socotite decisive în împrejurările care au dus la prăbușirea lui. Era unul dintre evenimentele de seamă ale acestei perioade, care a dat posibilitatea constituirii, unifi-

Rev. filoz., **18**, *4*, p. 511—521, București, 1971

cării sau întregirii unor state naționale. Își desăvîrșea unificarea și statul național român, eveniment care încununa o lungă perioadă de lupte de jertfe și de sacrificii.

Ceasul istoriei bătea un ritm nou, în cadența căruia era antrenată și România. După război asistăm la o creștere bruscă a valului muncitoresc revoluționar, la un nemaiîntîlnit proces de efervescență și de radicalizare. Elementele acestui proces sînt multiple și ele pot fi puse în evidență sub diversele manifestări pe care le îmbracă : de la mișcarea grevistă și revendicativă a clasei muncitoare pînă la cuprinderea organizatorică, de la formele luptei politice și ideologice pînă la confruntările electorale sau la orientarea presei și a publicațiilor muncitorești.

În încleștarea cu regimul social-politic existent, proletariatul, ca și alte pături largi muncitoare, în primul rînd țărănimea, făceau dovada unei energii admirabile. Încercările de a-i zădărnici acțiunile prin măsuri represive drastice adoptate de cercurile dominante erau departe de a-i epuiza forța de împotrivire și de asalt. Nici asasinarea unor conducători încercați, ca Max Vexler (în 1917), sau prigoana care a contribuit decisiv la moartea lui Ion Frimu (în 1919) și a lui Aroneanu (în 1920), nici reprimarea sîngeroasă a demonstrației de la 13 decembrie 1918, care trezește în minte scena altei reprimări petrecute tot într-o zi de 13, dar în iunie 1916 la Galați, nici sentința capitală pronunțată împotriva lui Al. Constantinescu sau condamnarea la muncă silnică a unui militant ca M. Gh. Bujor nu au stăvilit elanul maselor. Sub presiunea lui, guvernanții au trebuit să recurgă la o serie de manevre, să îmbine declarații promițătoare, dar iluzorii, cu unele concesii reale, privite pe drept de către masele muncitoare ca cuceriri smulse unui adversar tenace, abil și încă puternic. Așa s-a obținut îmbunătățirea legislației muncii, o anumită creștere a salariilor și reducerea orelor de lucru, drepturi la concediu, admiterea comitetelor de fabrică etc.

Dar lupta muncitorimii viza nu numai îmbunătățirea condițiilor sale economice, ; ea își punea pecetea pe întreaga viață socială și politică a țării. Sigur, torentul popular nu era atît de puternic și de tenace încît să zdruncine însești bazele regimului existent. Îi lipsea coeziunea internă necesară pentru aceasta și acea voință de neclintit, fermă și hotărîtă să înfrunte totul ; entuziasmul era viu, molipsitor, dar pregătirea pentru luptă era făcută în pripă ; forțele revoluționare pulsau de prospețime, însă erau eterogene, nu aveau un nucleu conducător ferm și clarvăzător, înaintau *căutînd* calea cea mai eficace, încă nu avuseseră timp să se călească, nu învățaseră să se retragă la fel de coordonat și de disciplinat pe cît de repede se antrenau atunci cînd obțineau succese. Ca orice perioadă caracterizată prin dezlănțuirea energiilor revoluționare, nici aceasta nu era ferită de un element de spontaneitate, manifestată uneori destul de pronunțat ; din eforturile și zbuciumul luptei, clasa muncitoare a căpătat o bogată experiență, intrată în patrimoniul tradițiilor sale luminoase ; ea nu era însă suficientă pentru a descifra dimensiunile reale, în întreaga lor complexitate, ale sarcinilor, obstacolelor și distanței care o despărțeau de momentul transformării sale în forță dominantă a societății.

Pe plan organizatoric, mișcarea socialistă și muncitorească a cunoscut o creștere vertiginoasă. Cu toate eforturile depuse în anii premergători primului război mondial, cu toate apelurile insistente adresate de forurile

conducătoare ale P.S.D.R., efectivul permanent al partidului se menținea la un nivel redus. El nu se ridica peste 1 000 de oameni, fapt resimțit greu de către întreaga mișcare. În condițiile în care mișcarea dispunea de un aparat de propagandă — e drept restrîns, dar activ și bine calificat — , în condițiile unei intense vieți ideologice, conștiința politică activă și acțiunea politică încă nu-și croiseră drum spre straturile de bază ale muncitorimii.

Regimul electoral existent, cu sistemul de vot cenzitar, care îndepărta practic de la viața publică masele muncitoare, faptul că domeniul politicului era apanajul unei sfere foarte restrînse a populației a avut asupra fenomenului amintit mai sus o înrîurire cît se poate de negativă. Ea a generat un anumit indiferentism politic, o anumită pasivitate resemnată, a înăbușit inițiativa civică și a alimentat neîncrederea în rolul politicului în societate. De asemenea, lipsa de omogenitate a rîndurilor clasei muncitoare, predominanța numerică a proletariatului de tip meșteșugăresc nu au favorizat, desigur, activizarea politică a muncitorimii. În sfîrșit, faptul că majoritatea clasei muncitoare se desprinsese abia de o generație sau două de sat, unde țărănimea era ținută într-o izolare politică cvasicompletă, și, legat de aceasta, tradițiile încă restrînse de luptă politică a muncitorimii explică, credem, într-o anumită măsură situația organizatorică a P.S.D.R. dinainte de primul război mondial.

Relativ mai numeroasă era mișcarea sindicală, aflată într-un strîns și permanent contact cu P.S.D.R. În rîndurile ei se numărau, în funcție de diferite perioade, 7 000 — 10 000 de muncitori, ceea ce reprezenta cam 4—5% din efectivul proletariatului industrial de fabrică și de tip meșteșugăresc.

Mutațiile survenite după primul război mondial sînt de-a dreptul spectaculoase și, dacă fenomenul este comun întregii mișcări muncitorești europene, el apare și mai evident pentru România prin contrast cu situația la care ne-am referit. Astfel, în perioada de vîrf a creșterii sale numerice de după primul război mondial, partidul socialist reunea, în noile granițe ale țării, circa 100 000 de membri, iar sindicatele cuprindeau peste 200 000 de muncitori. Este semnul unei excepționale activizări politice, legată, e drept, de o conjunctură istorică favorabilă, dar, oricum, revelatorie pentru capacitatea de angajare și de afirmare a proletariatului român. Partidul socialist și sindicatele erau pe cale de a deveni puternice organizații de masă ale proletariatului.

Sigur, înseși condițiile vieții politice din România, în general, nu mai erau aceleași după primul război mondial. Vechiul sistem politic, bazat pe alternanța la guvernare a liberalilor și a conservatorilor, s-a prăbușit. Sub imperiul necesităților de dezvoltare a țării și sub presiunea maselor, cercurile conducătoare au trebuit să deschidă mai larg supapa concesiilor pentru a-și păstra prin aceasta bazele dominației. Cum rezolvarea problemei agrare continua să reprezinte o sarcină de prim-plan aflată în fața procesului istoric al țării, se înțelege că ea s-a situat în centrul prefacerilor și al măsurilor efectuate în perioada 1918—1921. Ca rezultantă a unui raport de forțe viu confruntate, reforma agrară își datorează amploarea mai ales măsurii în care masele muncitorești de la orașe și sate au reușit să determine ca cercurile și clasele dominante „să înțeleagă mersul istoriei". Deși reforma agrară din 1921 n-a lichidat vechea structură agrară dominată de prezența marii proprietăți moșie-

reşti asupra pămîntului, prin consecinţele economice, sociale şi politice pe care le-a antrenat ea păstrează totuşi semnificaţia unei reforme de structură.

Schimbarea intervenită în condiţiile vieţii economice a ţărănimii a constituit şi baza obiectivă a afirmării acesteia ca factor politic în viaţa ţării. Pentru prima dată s-a creat posibilitatea ca masele rurale să participe, ca element care nu mai poate fi neglijat, în jocul forţelor care se înfruntau în arena politică a României. Că Partidul ţărănesc (mai tîrziu : naţional-ţărănesc), care s-a erijat în purtătorul intereselor ţărănimii, nu era exponentul real al acestor interese o dovedeşte întreaga sa politică în articulaţiile sale fundamentale, nu aparente. Dar faptul că ţărănismul, ca acţiune politică şi ideologică, a putut să se afirme numai în noua conjunctură istorică, reflectînd, e drept, într-un mod neadecvat schimbările survenite în condiţiile de existenţă ale ţărănimii, credem că nu poate fi contestat. Aceleaşi pricini care explică ridicarea ţărănimii ca factor al vieţii publice au condiţionat declinul şi apusul Partidului conservator.

Dar peisajul politic al României prezenta în condiţiile imediat următoare războiului o gamă policromă mult mai mare. Multe dintre formaţiunile apărute erau înjghebări efemere. Altele, cum a fost Liga poporului, devenită apoi Partidul poporului, afişa zgomotos, dar temporar, pretenţii a preponderenţă în viaţa politică a ţării.

Caracteristic pentru toate era efortul de a-şi pune într-o lumină favorabilă intenţiile şi conduita democratică, susţinută însă mai mult prin limbaj şi poză de circumstanţă decît prin orientarea spre înnoirea democratică reală a ţării. Oricum, în spatele apariţiei acestor multiple alcătuiri disidente şi grupări politice găsim fenomenul activizării maselor la viaţa publică, o rapidă dezvoltare a conştiinţei civice.

Imobilismul politic la care regimul oligarhic antebelic condamnase majoritatea populaţiei fusese rupt. Introducerea dreptului de vot universal, chiar cu restricţiile pe care le prevedea, era o expresie a ruperii acestui imobilism şi, în acelaşi timp, un factor al înlăturării lui. Pentru Partidul socialist, prin puternica creştere numerică pe care o înregistrase, prin influenţa pe care o exercita şi prin noul sistem de vot adoptat se deschidea perspectiva afirmării sale ca o forţă electorală. Într-adevăr, deşi condiţiile prielnice n-au fost folosite pe deplin, totuşi rezultatele obţinute la unele alegeri din cursul anilor 1919 şi 1920 arată că şi pe planul confruntărilor electorale mişcarea socialistă intră într-o nouă etapă, captează adeziuni largi care semnifică apropierea ei de nivelul unei formaţiuni politice cu priză electorală de masă. În 1920 socialiştii au reuşit să trimită în parlament 20 de deputaţi [1]. Era un succes incontestabil pentru o mişcare care timp de două decenii, de la sfîrşitul secolului trecut, nu mai putuse pătrunde în parlament.

În acest cadru reînnoit de luptă şi de acţiune a proletariatului, se produce, ca expresie şi ca element component al său, unul dintre procesele cele mai profunde şi mai importante în dezvoltarea ideologică a mişcării

[1] Corpul electoral principal al mişcării socialiste îl furnizau oraşele, în special marile centre muncitoreşti, ca Bucureşti, Galaţi, Valea Prahovei etc. Găsim remarcabil faptul că în Galaţi, din 45 579 de alegători, 18 113, deci peste 40%, au votat pentru socialişti (vezi „Nădejdea", an. I, nr. 29 şi 30 din 30 mai şi 1 iunie 1920).

muncitorești din România. Este vorba de elaborarea unor elemente fundamentale ale unei strategii de stînga, care au constituit baza politică și teoretică a partidului de tip nou, Partidul Comunist Român.

Desigur, fenomenul reorientării ideologice a mișcării muncitorești include ca moment central experiența reală a proletariatului român și a celorlalte mase muncitoare. El este o expresie teoretică a practicii revoluționare a clasei muncitoare din România în condițiile perioadei de după război. Ridicată pe valul revoluționar din această perioadă, concepția programatică nouă care se profilează potențează totodată acțiunea forțelor aflate în plin avînt revoluționar.

În același timp, mutațiile de ordin teoretic care survin în ideologia mișcării muncitorești din România sînt strîns legate de procesele petrecute pe plan istoric mondial în practica și teoria revoluționară. Ele încearcă să asimileze și să încorporeze experiența furnizată de transformările revoluționare care au avut loc în cadrul european, în primul rînd de Marea Revoluție Socialistă din Octombrie. Problemele teoretice care formau obiectul preocupării mișcării socialiste din România erau, cu alte cuvinte, probleme comune mișcării revoluționare mondiale. Ele se constituiau ca parte integrantă a fenomenului european și în acest context își dezvăluie pe deplin semnificațiile.

Ca orice teorie a acțiunii, concepțiile elaborate acum aveau un pronunțat caracter prospectiv. Încercînd să filtreze noua experiență luată ca totalitate istorică mondială, ele reflectă căutările pasionate de a traduce în termeni operativi tendințele și sarcinile reale ale mișcării socialiste. Oricum, nu cuprinderea fenomenului revoluționar ca totalitate generează elementele neadecvării teoriei la o anumită realitate, ci transpunerea mecanică a caracteristicilor proprii altor părți ale ansamblului la condițiile realității date.

Activitatea ideologică a mișcării socialiste înregistrează după război un plus de combativitate și de fermitate în raport cu perioada antebelică. În fluxul general al acestei activități, filonul central îl reprezintă ideile exprimate de exponenții orientării de stînga. Aceste idei se încheagă, mai mult sau mai puțin coerent, într-un corp doctrinar care semnifică o restructurare a întregului mod de a concepe rolul și sarcinile mișcării revoluționare a proletariatului. Cu forța unui adevăr elementar și într-o ascuțită confruntare cu tendințe adverse, de dreapta sau centriste, în mișcarea socialistă din România, ca și pe plan internațional, își croiește drum curentul dominant, care înțelege că împrejurările istorice favorizează și impun nu o simplă readaptare a metodelor tradiționale ale social-democrației, nu o redresare doctrinară sau politică, ci o totală transformare care să aibă drept moment esențial ruptura definitivă cu practica și cu teoria oportunistă indiferent ce forme ar îmbrăca.

Ce elemente caracteristice întîlnim în arsenalul ideologic al orientării de stînga? Firește, în marginile articolului de față nu poate fi vorba decît de punctarea unor aspecte. Ca orice acțiune de delimitare, punctul de pornire îl constituie o critică ascuțită la adresa social-democrației. Acum se aduce o contribuție însemnată în activitatea teoretică ce-și propune să fixeze în conștiința mișcării muncitorești neputința social-democrației de a da prin metodele tradiționale răspuns la sarcinile ridicate în fața proletariatului mondial.

În contrast cu aceasta se ridică experiența marii revoluții socialiste a proletariatului rus. Ea devine un punct de reper de o importanță și valoare inestimabilă, la care apelează, împreună cu întreaga mișcare revoluționară mondială, mișcarea muncitorească din România. Orice demers revoluționar, orice perspectivă de dezvoltare a luptei proletariatului mondial trebuia să țină seama de această experiență istorică uriașă în care se plămădea o lume nouă.

De la manifestele care anunțau în accente mesianice, imediat după Marele Octombrie, izbînda lumii proletare, problemele revoluției socialiste ruse revin ca o prezență majoră în întreaga publicistică socialistă, în activitatea de propagandă și de agitație. Importanța ei istorică mondială este recunoscută în general de toată mișcarea, dar atitudinea față de exemplul oferit de revoluție e diferită. „Revoluția bolșevistă din Rusia fiind prima încercare a proletariatului de a realiza socialismul — se scria într-un articol aniversativ publicat în 1919 — ea prezintă pentru mișcarea socialistă din toate țările o importanță covîrșitoare" [2]. Reprezentanții stîngii în mișcare susțin cu toată ardoarea și integral revoluția și experiența ei istorică. „Cu propriile lor forțe, cu sforțări supraomenești", releva un articol din 6 iunie 1920 apărut în ziarul „Nădejdea", muncitorii ruși „croiesc drumul pe care vor merge toate popoarele, ei fac primele experiențe ; ei deschid ochii tuturor proletarilor, tuturor asupriților, tuturor naționalităților și le arată calea de urmat pentru dezrobire, pentru înfăptuirea unei lumi mai bune, drepte și cinstite. Facla revoluției care își împrăștie lumina asupra lumii întregi o poartă cu o mînă hotărîtă Vladimir Ilici Lenin ..., care personifică libertatea muncii pentru toate popoarele, pentru toți oamenii muncii" [3].

Acordul integral al exponenților curentului de stînga cu ansamblul problemelor ridicate și implicate de Marea Revoluție Socialistă din Octombrie trebuie înțeles în primul rînd ca expresie a năzuinței de a aborda sarcinile mișcării muncitorești din propriile țări în spiritul fermității revoluționare. Evenimentele revoluționare ruse apăreau pentru ei ca întruchipare a acestei fermități.

Dimpotrivă, atunci cînd centriștii sau purtătorii tendințelor de dreapta își exprimau rezerve față de aplicabilitatea experienței revoluției ruse la alte condiții, nu modul propriu zis de a pune problema trezește obiecții, ci faptul că el slujea drept acoperire pentru o conduită lipsită de spirit revoluționar în raport cu mișcarea din propriile țări, inclusiv din România. Un enunț general just era deci adaptat la o practică dăunătoare intereselor reale și profunde ale proletariatului din propria țară.

Aspectele esențiale pe care le scoteau în evidență materialele dedicate revoluției socialiste din Rusia erau eroismul proletariatului rus, însemnătatea istorică mondială a evenimentului, forța exemplului său și experiența pe care o furnizează mișcării muncitorești internaționale. Cu o remarcabilă acuitate a dimensiunilor istorice este receptată personalitatea

---

[2] „Socialismul" nr. 244 din 8 noiembrie 1919.

[3] Vezi și nr. 18 și 38 din 19 mai și 10 iunie 1920 ale aceluiași ziar. Pentru detalii vezi lucrarea lui Gheorghe Unc, *Solidaritatea mișcării muncitorești și democratice din România cu Marea Revoluție Socialistă din Octombrie* (în limba rusă), București, Editura Academiei, 1968.

lui Lenin ca a unui mare conducător revoluționar. De fapt acum se definește această imagine a sa în mișcarea muncitorească din România.

În perioada de avînt revoluționar, într-un fel nou este pusă și problema internaționalismului proletar. Pe lîngă trăsăturile cultivate anterior — comunitatea de interese a proletariatului izvorîtă din caracterul internațional al raportului capital-muncă — accentul cade acum pe rezolvarea mondială a problemelor clasei muncitoare [4]. Internaționalismul capătă deci un sens mai activ și mai operativ, în strînsă legătură cu convingerea că evenimentele începute anunțau era revoluției mondiale.

Unul dintre elementele care dă expresie procesului elaborării unei strategii de stînga constă în înscrierea revoluției socialiste și a dictaturii proletariatului ca principiu programatic al mișcării. El concentrează ca într-un focar esența deplasărilor survenite în mișcarea socialistă după război. Încă *Declarația de principii* din decembrie 1918 cuprinde aceste puncte. „Partidul socialist din România ... declară că lupta pentru cucerirea prin orice mijloc a puterii politice din mîinile burgheziei române și întronarea dictaturii proletare în vederea realizării idealului comunist formează unicul său scop.

Că pentru atingerea acestui scop, Partidul socialist din România se va folosi de toate libertățile politice și-și va cuceri altele noi.

Că se va folosi de parlament, comună și județ pentru a duce și acolo critica, opoziția și dezorganizarea statului burghez. Într-un cuvînt, va depune toate sforțările pentru trezirea, educarea și organizarea muncitorimii de la sate și din orașe, pentru ca, făcînd-o conștientă asupra idealului comunist — idealul ei de clasă — , s-o pregătească pentru momentul decisiv al realizării societății socialiste" [5].

Mai tîrziu, adepții programului maximal, sau maximaliștii, cum se mai numeau, au promovat cu perseverență drept țel lupta pentru înfăptuirea sarcinilor care decurgeau din caracterul socialist al revoluției. Răsturnarea revoluționară a ordinii existente devenea pentru prima dată nu numai un semn al intransigenței programatice enunțate în principiu, ci și perspectiva care trebuia să străbată toate fronturile de luptă ale proletariatului. În literatura de specialitate s-a arătat pe bună dreptate că aprecierea dată de reprezentanții curentului de stînga din mișcarea socialistă, potrivit căreia la ordinea de zi se afla sarcina înfăptuirii revoluției socialiste, nu ținea seama de stadiul de dezvoltare și de condițiile istorice concrete ale României. În ce ne privește, găsim că partea slabă a concepțiilor împărtășite de exponenții acestui curent nu era cea de ordin strategic. În fond, aderiunea la principiul revoluției socialiste era un semn al voinței de a acționa dîrz, un indiciu al hotărîrii de a duce lupta pînă la victorie. Nu-și făceau oare exponenții curentului de dreapta, sau centriștii, din condițiile obiective nematurizate un alibi pentru a se sustrage de la promovarea unei linii cu adevărat revoluționare și cu adevărat ferme pe terenul acelor condiții ?

---

[4] Vezi articolul *Problemele vremii*, în „Socialismul" nr. 249 din 14 noiembrie 1919 și din „Nădejdea", an. I, nr. 59 din 4 iulie 1920.

[5] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România, 1916—1921*, București, Editura politică, 1966, p. 127.

Sarcina revoluției socialiste, fixată ca obiectiv strategic spre care trebuia să se îndrepte lupta proletariatului, căpăta în contextul amintit o încărcătură revoluționară deosebită. Ea era considerată un factor mobilizator, generator de energie, un semn al angajării în lupta practică. Totodată ea juca rolul unui criteriu de determinare a spiritului revoluționar consecvent și de delimitare de manifestările șovăielnice, oscilante, de curentele care tindeau să orienteze valul revoluționar al maselor pe cursul liniștit al unor revendicări restrînse. Nu preconiza oare Șerban Voinea, într-unul din cele mai importante documente elaborate atunci în spiritul ideilor centriste, intitulat *Pentru un program de acțiune*, necesitatea „domesticirii acțiunilor proletare" din cauză că le lipsește maturitatea organizării, ceea ce face ca conducerea mișcării să fie „redusă la rolul de șlep, tîrîtă în dreapta sau în stînga după injoncțiunile masei nepregătite și atothotărîtoare"? [6].

Dacă din punctul de vedere al definirii obiectivelor strategice stînga mișcării socialiste se plasa într-o perspectivă necesară dezvoltării practicii revoluționare și creării partidului de tip nou, capabil să rezolve problemele istorice puse în fața țării în conformitate cu interesele de clasă ale proletariatului, credem că ceea ce au stăpînit mai puțin reprezentanții curentului de stînga au fost aspectele de ordin tactic ale mișcării. Sigur, faza istorică de după război ridica cu acuitate în primul rînd jalonarea unor obiective cu caracter strategic; însă nu este mai puțin adevărat că ea solicita o mare acuitate și capacitate tactică: orice neglijare a problemelor tactice putea să aibă repercusiuni asupra mișcării în ansamblu. Or, unele acțiuni și puncte de vedere promovate de exponenții curentului de stînga, soluțiile pe care le formulau în legătură cu probleme importante ale vieții politice, ale realității social-economice reflectă uneori o insuficientă înțelegere a raportului dintre obiectivele strategice și linia tactică, un anume imobilism în adaptarea principiilor generale la condițiile concrete de acțiune.

Să apelăm la cîteva observații concrete în sprijinul afirmației de mai sus.

Este semnificativă, de pildă, abținerea mișcării socialiste de a participa la alegerile parlamentare din noiembrie 1919. Nu era acesta un semn al stîngismului, analizat atît de profund și cu o mare pătrundere de către Lenin în celebra sa lucrare „*Stîngismul*" — *boala copilăriei comunismului*? În fond, atitudinea socialiștilor, indiferent sub ce justificare apărea, reflectă și o anumită dificultate în înțelegerea relației dintre sarcinile permanente și esențiale ale proletariatului și afirmarea lor în cadrul și prin mijloacele luptei parlamentare.

De altfel, politica stîngii socialiste s-a resimțit în general datorită insuficientei pătrunderi a dialecticii raportului socialism-democrație [7]. Au rămas de aceea nefructificate unele ocazii favorabile ralierii și conlucrării cu anumite cercuri sau grupări în vederea obținerii sau lărgirii unor cuceriri democratice. Constatările pe care B. Brănișteanu, redactorul-șef al ziarului „Adevărul", le făcea în această ordine în articolul *Partidul soci-*

[6] „Socialismul", an. XIV, nr. 61 din 26 martie 1920.

[7] Relevant pentru tratarea chestiunii ni se pare articolul *Programul maximal și democrația*, în „Socialismul", an. IX, nr. 53 din 22 martie 1919.

alist și democrația nu erau lipsite de temei. În discuție nu intră, desigur, acceptarea punctului de vedere al lui Brănișteanu cu privire la raportul democrației-socialism, ci semnalarea unei probleme reale care se punea în fața mișcării socialiste. „Detașarea de realitate și apărarea punctului de vedere extremist — scria el — duce la izolare; izolarea însă pentru Partidul Socialist Român nu înseamnă sporirea puterii sale ... Știu că muncitorimea trebuie să se mențină ca clasă socială neinfluențată de alte partide, dar aceasta nu înseamnă că și contrariul e adevărat, că ea trebuie și că poate renunța la tovărășia de luptă a partidelor, grupărilor sau individualităților care au simpatii pentru dînsa, cu care împreună poate duce lupta în mod mai eficace pentru realizarea reformelor imediate ce-i sînt necesare, pentru împiedicarea biruinței, fie și trecătoare, a curentelor reacționare, pentru crearea unei ambianțe democratice" [8].

Unul dintre domeniile în care definirea sarcinii tactice a avut de întîmpinat dificultăți de tot felul a fost domeniul relațiilor agrare. Clarificarea liniei tactice în problema agrară a cunoscut oscilații, tatonări, a progresat greu și a parcurs un drum complex care se afla în perioada imediat următoare războiului abia la începuturile sale.

Elaborarea unei linii tactice juste în problema agrară era de o mare actualitate pentru mișcarea muncitorească din România, avînd în vedere tocmai importanța și specificul acesteia. Într-un anumit sens și pînă la un anumit punct, specificul problemei agrare era specificul însuși al dezvoltării social-economice și politice a României. Or, domeniul specificului este prin excelență un domeniu al elaborării tactice.

În documentele vremii și în publicistica socialistă putem constata coexistența a două puncte de vedere: unul potrivit căruia marea proprietate, expropriată integral, trebuie să fie repartizată țărănimii, iar altul, predominant, care susținea oportunitatea trecerii la forme obștești, socialiste de producție. Din suita de documente reflectînd primul punct de vedere să apelăm cu titlu ilustrativ, la un manifest al Partidului Socialist adresat țărănimii în 1919. „Țăranii fără pămînt, țăranii săraci și mici proprietari — se scria în manifest — nu pot căpăta pămînt și nu se pot dezrobi decît *prin ei înșiși*, ca toți muncitorii... Noi zicem: tot pămîntul *fără plată trebuie să intre de drept și fapt în stăpînirea țăranilor*" [9].

De mare interes este și varianta unui proiect de program propusă spre discuție la Congresul de creare a P.C.R. Ea vădește o justă fuziune între sarcinile imediate, izvorîte din condițiile obiective ale țării, și țelurile finale ale socialiștilor în problema agrară. Proiectul explică și fundamentează dintr-o perspectivă justă etapele rezolvării problemei agrare, relevînd conținutul burghez-democrat al primei etape care presupune desființarea marii proprietăți moșierești prin împroprietărirea țărănimii. „Deci Partidul socialist-comunist ... trebuie să se așeze și el *deocamdată* pe baza posedării individuale a pămîntului și, în lupta dusă contra capita-

---

[8] „Dimineața", an. XVII, nr. 4 982 din 14 mai 1920.

[9] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1916—1921*, p. 147 și 146; vezi și p. 94. Vezi de asemenea articolul *Întregirea proprietății rurale*, în „Socialismul" nr. 195 din 17 septembrie 1919.

Pentru partea concretă a problemei vezi *Alianța clasei muncitoare cu țărănimea muncitoare în România*, București, Edit. politică, 1969, p. 115—139.

lismului, țăranii fiind de partea muncitorilor, trebuie să li se apere interesele cît se poate mai mult" [10].

Pentru cel de-al doilea punct de vedere este concludent însuși raportul asupra problemei agrare întocmit de Alexandru Dobrogeanu-Gherea la Congresul de constituire a P.C.R. Întreaga expunere, cu observații de mare finețe și pătrundere, apare insuficient de articulată și de coerentă atunci cînd încearcă să argumenteze că, în împrejurările istorice date, chiar „pentru țările cu tipul de dezvoltare ca a României" problema agrară nu se mai punea ca o problemă cu caracter burghez întrucît privește sensul ei social, precum și posibilitatea soluționării ei [11]. Socializarea mijloacelor de producție în agricultură sau trecerea la forme colective de producție și proprietate sînt promovate ca sarcini imediate în numeroase alte documente [12], reflectînd mai ales poziția stîngii în mișcarea socialistă. Evident că în toate aceste cazuri este vorba de o suprapunere a sarcinilor de ordin strategic cu cele de ordin tactic, sau, mai exact spus, „acoperirea" etapelor tactice de către obiectivele strategice.

Elaborarea unei strategii de stînga ca restructurare radicală a mișcării muncitorești nu înlătura totuși problema continuității, a raportului dintre experiența istorică dobîndită de mișcare sub aspect ideologic, organizatoric și politic și elementul nou, dinamizator, generat de ansamblul condițiilor obiective și subiective apărute după război. Deși erau departe de a fi epuizate posibilitățile de valorificare a ceea ce evoluția anterioară a mișcării putea transmite noii etape de dezvoltare a acțiunii și a gîndirii socialiste, se cuvine să subliniem în mod special atenția care a fost acordată tradițiilor de unitate din mișcarea socialistă română și atitudinii sale consecvente, pătrunsă de principialitate și spirit combativ de clasă, în timpul războiului. Poate că cercetarea istoriografică încă nu a pus suficient în valoare rolul pe care „pasiunea unitară", manifestată cu atîta putere în mișcarea socialistă din România și hrănită din adînca convingere a importanței sale pentru cauza proletariatului, a avut-o în perioada marii opțiuni pentru crearea P.C.R. și afilierea la Internaționala a III-a, opțiune care a înmănunchiat aproape totalitatea forțelor de bază ale mișcării socialiste.

Spiritul critic, ascuțit, tăios, poate uneori excesiv, dar justificat în împrejurările date, al stîngii socialiste nu o împiedica să considere dintr-o perspectivă în general justă marile merite ale mișcării muncitorești din România din timpul războiului. Chiar dacă experiența perioadei amintite a slujit mai puțin ca obiect de meditație pentru recuperarea tuturor elementelor valoroase pe care ea le putea furniza spre a fi integrate în noua sinteză de acțiune și de gîndire revoluționară, lecția anilor 1914 — 1918 s-a bucurat de o apreciere favorabilă și a întrunit chiar elogiul multor reprezentanți ai stîngii. „Trebuie să ne recăpătăm cu orice preț echilibrul socialist revoluțioar — scria în 1920 unul dintre acești reprezentanți — care-i în tradiția mișcării noastre și a mișcării socialiste din întreg Balcanul ..." [13].

„ ... Clasa muncitoare din România — sublinia chiar în pragul creării P.C.R. un ziar socialist, purtător al tradițiilor de stînga în mișcare —

---

[10] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1916—1921*, p. 67 (subl. ns.).
[11] *Ibidem*, p. 661—662.
[12] *Ibidem*, p. 106, 208, 384—386 etc.
[13] „Socialismul", an. XIV, nr. 64 din 26 martie 1920.

în tot timpul războiului și după război a păstrat o atitudine consecventă cu adevăratele principii socialiste stînd pe baza luptei de clasă intransigente"[14]. Aceeași idee o releva și P. Constantinescu-Iași într-unul din articolele sale scrise cu cinci decenii în urmă: „Pe noi ne leagă acțiunea dinaintea, din timpul și după război mai mult de partidele naționale din Internațională (este vorba de Internaționala a II-a. — *D.H.*) care poartă precizat pecetea revoluționară ..., care sînt de stînga ..."[15]. Este demn de remarcat faptul că însuși mesajul Internaționalei Comuniste transmis membrilor Partidului socialist la 10 decembrie 1920, document în care nota critică nu era scutită de imputări nedrepte, aprecia totuși pozitiv activitatea din perioada războiului a Partidului social-democrat[16]. De asemenea, în documente interne de mare importanță, inclusiv în rapoartele la Congresul de constituire a P.C.R., se evocă activitatea social-democrației în timpul războiului mondial ca expresie a unei tradiții înaintate pe care comuniștii o integrează eforturilor lor de a deschide noi orizonturi mișcării muncitorești din România[17].

Cristalizarea noii orientări, care a marcat atît de puternic întreg cursul dezvoltării mișcării proletare române după primul război mondial, se află în strînsă legătură cu problema afilierii la Internaționala a III-a. Elaborarea unei strategii de stînga în împrejurările istorice de atunci presupunea ca moment constitutiv și ca expresie concentrată situarea pe principiile preconizate de Internațională. Sub raport teoretic și politic, în afara practicilor organizatorice și a unor metode de acțiune în relațiile cu partidele care s-au repercutat negativ asupra activității lor, Internaționala a III-a valida o viziune nouă despre rolul și sarcinile detașamentului de avangardă al mișcării proletare, despre structura și caracterul activității sale. Cerințele care izvorau din această viziune răspundeau imperativelor de luptă și de acțiune în noile împrejurări istorice. Actul aderării la Internaționala a III-a punea în evidență modificările de ordin intern survenite în mișcare; el însemna maturizarea procesului de clarificare, care conducea la un nou mod de a înțelege și a concepe dezvoltarea mișcării muncitorești și a forței sale conducătoare; era un act care vorbea despre transformarea petrecută în mișcare și despre caracteristicile ei, un act de conștiință revoluționară nu numai în sensul solidarității internaționale, ci al formării unei noi concepții asupra practicii și teoriei revoluționare a mișcării din propria țară, precum și pe plan mondial.

În afiliere își găseau expresie bilanțul restructurării interne și hotărîrea de a asigura o nouă linie de dezvoltare a mișcării. Dezbaterea în jurul problemei afilierii prilejuia verificarea întregului arsenal politic și ideologic și confruntarea diferitelor curente existente în mișcare. În ea se reflectă esența ideilor și a concepțiilor împărtășite de aceste curente.

Rămas fidel vechilor metode de acțiune și de gîndire, încorsetat în tipare care se dovediseră nu numai incapabile să încorporeze noua experiență istorică și cerințele practicii sociale, dar de-a dreptul falimentare

---

[14] „Nădejdea", an. I, din 1 mai 1921.
[15] „Socialismul", an. XIV, nr. 49 din 8 martie 1920.
[16] Vezi „Lumea nouă" nr. 24 din 14 mai 1922.
[17] Vezi *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1916—1921*, p. 613, 621—622 și 689; „Socialismul", an. XIV, nr. 145 din 5 iulie 1920.

în raport cu aceste cerinţe, curentul social-democrat îşi slăbise serios poziţiile, se subţiase şi se discreditase de fapt în faţa maselor muncitoare.

El era reprezentat de un număr redus de conducători politici, de felul lui Pistiner, Grigorovici, Jumanca, Al. Dunăreanu şi de alţii care înţelegeau să păstreze unitatea clasei muncitoare numai pe o platformă social-democrată. Acţiunea lor, vizînd abaterea mişcării muncitoreşti de la cursul consecvent revoluţionar spre care se orienta tot mai hotărît, căpăta sensul unei dezertări şi trădări a intereselor vitale ale proletariatului.

Nu întîmplător întîlnim puţine documente importante în perioada avîntului revoluţionar care să poarte exclusiv pecetea orientării de dreapta. Chiar programul Partidului socialist din România, votat la Conferinţa din 23 — 26 mai 1919, este rezultatul unui compromis între diferitele curente din mişcare, cuprinzînd puncte care dădeau iluzia satisfacerii tuturor tendinţelor. El reflectă un moment de echilibru, dar de echilibru foarte precar, pentru că însuşi caracterul eterogen al revendicărilor şi al ţelurilor înscrise în program servea ca bază de pornire pentru procesul ulterior de delimitare.

Pînă la Conferinţa din ianuarie—februarie 1921 a Consiliului general al Partidului socialist şi a Comisiei generale sindicale, poziţii puternice în conducerea partidului, a mişcării sindicale, în presa centrală şi în alte organisme deţineau încă exponenţii curentului centrist sau socialiştii unitari. În raport cu forţele reale ale mişcării muncitoreşti pe care le reprezentau, ponderea lor în organele conducătoare ale partidului era mult mai mare.

După greva generală din octombrie 1920, procesul de delimitare a poziţiilor înaintează rapid, iar cursul spre crearea partidului de tip nou înregistrează noi izbînzi şi noi adeziuni, devenind factorul dominant al mişcării muncitoreşti.

Congresul de constituire a partidului şi acţiunea legată de reprezentarea delegaţilor la congres au evidenţiat raportul real de forţe, care era de 428 (comunişti) la 111 (centrişti). Centriştii socoteau drept puncte forte ale lor atitudinea critică, pe care o păstrau atît faţă de social-democraţia de dreapta, cît şi faţă de stînga revoluţionară; ei căutau să adopte o poziţie de *imparţialitate critică*, bazată pe considerente de ordin doctrinar. De aici stăruinţa în a acredita ideea că poziţia lor reflectă adecvat teoria marxistă şi spiritul acesteia. Dar veleităţile lor doctrinare înăbuşeau tocmai spiritul viu al marxismului, esenţa lui revoluţionară.

Un document care reflectă poziţia centristă şi caută s-o fundamenteze teoretic este proiectul de raport întocmit de Şerban Voinea, sub titlul *Internaţionalismul*, în vederea Congresului de la Cîmpina (1920), congres care n-a mai avut loc. Documentul este relevant mai mult pentru tendinţa centristă, care căuta să se desprindă de stînga revoluţionară, decît pentru cea care căuta să realizeze unitatea cu stînga, dar păstrîndu-şi o anumită libertate şi acţiune în raport cu Internaţionala a III-a [18].

---

[18] Curentele care se formează în mişcarea muncitorească sînt produsul unui proces delimitativ de mare complexitate. Poziţiile pe care se situează diverşi reprezentanţi ai miş-

Oricum, în ce privește caracterul concepției centriste, el oferă o imagine edificatoare. În document se acceptă și ideea cuceririi puterii politice și instaurarea dictaturii proletariatului . Este drept că rolul istoric al experienței Marii Revoluții Socialiste din Octombrie se reduce la un caz special în care nu-și găsesc reflectare legitățile generale ale procesului revoluționar mondial. Această apreciere nu este însă caracteristică pentru toți centriștii. Mult mai mult îi apropia modul de a aborda raportul conștiință-acțiune în desfășurarea procesului istoric. Documentul pune accentul pe continuarea muncii de pregătire a conștiinței revoluționare a proletariatului, pe factorii capabili să asigure maturizarea sa politică și ideologică.

Orientarea sa frînge, așadar, raportul dialectic conștiință-acțiune, teorie-practică revoluționară și introduce în mișcare un element de pasivitate, pe care caută să-l justifice principial. Unele observații critice la adresa metodelor care puteau izvorî din raporturile Internaționalei a III-a cu partidele afiliate nu erau lipsite de temei, dar centriștii acopereau cu ele propriile deficiențe teoretice și politice.

Fără să realizeze o critică cuprinzătoare a centrismului, reprezentanții stîngii din mișcarea muncitorească au atacat însă esența acestuia : retranșarea pe poziții pasive, espectativa, lipsa de fermitate, învăluite într-o perdea de fraze sunătoare. Ei au militat în numele consecvenței revoluționare, al spiritului combativ. În materialele elaborate de ei pulsează seva acțiunii revoluționare. Aceasta reiese din modul în care sînt abordate problemele dictaturii proletariatului, sarcinile mișcării și rolul partidului ca organ conducător al forțelor sociale interesate în victoria noii orînduiri, ba chiar și din excesele legate de concepția „minorității conștiente".

Esența procesului de clarificare ideologică constă în faptul că problema revoluției sociale este pusă în termeni de acțiune. „Muncitorimea — scria un reprezentant al stîngii ca răspuns la documentul programatic centrist intitulat *Internaționalismul* — are nevoie de un partid care în mod deschis, mîndru să se declare ca partid revoluționar și să acționeze ca atare. E timpul de a activa. Pentru discuțiune e prea tîrziu ... Unirea (este vorba de condițiile menținerii unității dintre stînga și centru în perspectiva Congresului din mai 1921. — *D.H.*) depinde de împrejurări locale. Ea nu trebuie însă să consiste numai în acceptarea formală a teoriei comuniste,

---

cării cunosc fluctuații; uneori aceste poziții înregistrează evoluții spectaculoase. Definirea fizionomiei politice individuale a fruntașilor mișcării muncitorești necesită, evident, luarea în considerare a evoluției lor în toată complexitatea de situații și de momente.

Curentele își mențin însă trăsăturile principale, configurația lor se cristalizează. O problemă reală o pune totuși situația curentului centrist în perioada premergătoare și în timpul Congresului de constituire a P.C.R.

În condițiile în care dreapta socialistă, rămasă în inferioritate categorică, părăsește activitatea desfășurată sub semnul convocării Congresului din mai 1921, manifestîndu-și în felul acesta opoziția categorică împotriva cursului ce se îndrepta evident spre crearea unui partid de tip nou sub presiunea maselor muncitoare hotărîte să sprijine acest curs și a forței adevărului exprimat de stînga, majoritatea centristă nu mai adoptă deschis și direct o opoziție de principiu împotriva concepțiilor teoretice și ideologice de stînga, comuniste. Ea își concentrează obiecțiile împotriva caracterului relațiilor dintre partidele comuniste și Internaționala a III-a ca organism conducător, deși chiar în timpul dezbaterilor din cadrul Congresului din mai 1921 este limpede nota de justificare a politicii promovate cîndva de majoritatea centristă din conducerea partidului socialist.

ci în practica revoluționară ca urmare a teoriei "[19]. Tactica partidului de tip nou, scria D. Fabian în replică la documentul programatic centrist, este judecată după faptul dacă vine sau nu „în interesul proletariatului luat ca clasă, în interesul apropierii de scop, în interesul revoluției sociale, *dacă era conform cu necesitățile istorice și revoluționare* ... "[20].

Același conținut și aceeași orientare o învederează critica făcută centrismului de unii delegați la Congresul de crearea a P.C.R. „Acestei perioade de extensiune a mișcării — declara unul dintre ei — trebuie să-i urmeze alta, de înfăptuire. Și ea se simbolizează prin Internaționala Comunistă, care e a faptelor ... Idealurile cele mai frumoase n-au nici o valoare dacă nu sînt înfăptuite și cel mai desăvîrșit marxist nu se deosebește de cel mai reacționar burghez dacă nu luptă real pentru dezrobirea clasei apăsate"[21].

Cu conștiința necesității unei asemenea lupte și a unor asemenea sarcini, căutînd să recupereze unitatea clasei muncitoare pe baze principiale, să răspundă dezideratelor istorice puse în fața acesteia, în confruntări de mare tensiune și dramatism, făcînd dovada unor eforturi neprecupețite, reprezentanții stîngii socialiste plămădeau temelia partidului comunist, partid care aduce drept chezaș al înfăptuirilor și împlinirilor sale chipul socialist al României de azi.

---

[19] „Socialismul", an. XIV, nr. 152 din 14 iulie 1920.

[20] „Lupta de clasă", an. I, nr. 3 din 1 august 1920, p. 97; vezi și „Socialismul", an. XIV, nr. 16 din 24 iulie 1920.

[21] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1916—1921*, p. 718.

ASPECTE ALE PROCESULUI DE CREȘTERE ȘI DE MATURIZARE POLITICO-IDEOLOGICĂ A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN (1921–1933)

DE

GHEORGHE MATEI

Rezultat al dezvoltării economice, sociale, politice şi culturale a României, adînc implîntat în realităţile societăţii româneşti, actul măreţ al creării Partidului Comunist Român cu o jumătate de veac în urmă a marcat o cotitură în dezvoltarea mişcării muncitoreşti din ţara noastră pe baza ideologiei marxist-leniniste. Rupînd cu vechile practici şi concepţii reformiste şi situîndu-se pe poziţii consecvent revoluţionare, ceea ce făcea din el ,,un corp plin de viaţă" [1], Partidul Comunist Român a vădit din primele momente ale făuririi sale o viziune largă asupra rolului încredinţat lui de istorie. ,,Omenirea aşteaptă de la noi — releva organul său central de presă, ,,Socialismul" — mai mult decît dezrobirea economică şi politică, aşteaptă să-i dăm pilda unei morale adevărat omeneşti, din care adevărul să răsară îmbrăţişat cu dragostea şi pacea între oameni" [2].

Începîndu-şi activitatea în condiţii vitrege, trebuind să facă faţă încercărilor disperate ale claselor dominante de a-l nimici în faşă, Partidul Comunist Român n-a încetat să înainteze pe calea organizării şi întăririi rîndurilor sale, a afirmării lui ca o forţă viabilă, de o profundă semnificaţie. Ridicarea cu acuitate în faţa Partidului Comunist Român a unor importante probleme, unele dintre ele rămase nerezolvate ca urmare a arestării majorităţii delegaţilor la Congresul din mai 1921 şi a întreruperii ca atare a lucrărilor forumului respectiv, altele decurgînd din evoluţia între timp a evenimentelor, a făcut necesară convocarea unei conferinţe a partidului. După o serie de amînări determinate de prigoana autorităţilor, conferinţa s-a ţinut în zilele de 3–4 octombrie 1922, la Ploieşti,în condiţii de semilegalitate. Prin importanţa chestiunilor aflate la ordinea

[1] ,,Socialismul" din 22 decembrie 1921.

[2] ,,Socialismul" din 9 mai 1921.

Rev. filoz., 18, 4, p. 525–538, Bucureşti, 1971

sa de zi *, aceasta s-a transformat în Congresul al II-lea al Partidului Comunist Român. Deşi n-a omis nici una dintre marile probleme ale momentului şi a reuşit pînă la un anumit punct să redea un tablou veridic al situaţiei generale din ţară, al raportului de forţe politice şi al sarcinilor care incumbau partidului comunist, congresul n-a reuşit şi nu putea în condiţiile date să dea o rezolvare pe deplin corespunzătoare la o serie de chestiuni. Împrejurările grele în care era nevoit să activeze, unele confuzii şi influenţe negative moştenite de la vechiul Partid social-democrat, ca şi lipsa de experienţă, au făcut ca clarificarea acestor chestiuni să rămînă încă o sarcină de viitor[3]. În schimb, Congresul al II-lea al Partidului Comunist Român şi-a propus ca obiective majore, pe care le-a şi soluţionat, stabilirea principiilor organizatorice ale partidului de tip nou şi reafirmarea în principiu a poziţiei sale generale ideologice-politice ca o poziţie consecvent revoluţionară. În acest sens, congresul a adoptat statutul Partidului Comunist Român, stabilind cadrul organizatoric de activitate a partidului, organele sale şi atribuţiile acestora, drepturile şi îndatoririle membrilor de partid. Au fost alese organele de conducere ale partidului.

Congresul a relevat că a dat partidului „o unire în tactică** şi organizaţie" şi a exprimat ferma hotărîre a P.C.R. de a-şi îndeplini „rolul de avangardă a maselor", de a lupta neabătut pentru idealul de dezrobire a clasei muncitoare şi a tuturor celor ce muncesc. În acest sens, organul central de presă al partidului sublinia : „Partidul Comunist nu este numai un steag ; el este o spadă. Fapta : ideea luptei ; pregătirea faptei : pregătirea luptei — iată esenţa partidului. Iată ce n-a uitat conferinţa" [4] (congresul).

În acest sens, în anii 1922 — 1923 comuniştii au fost iniţiatorii şi conducătorii a multiple acţiuni greviste ale clasei muncitoare, la Bucureşti, Timişoara, Arad, Iaşi, Galaţi, Brăila, Tîrgu-Mureş, Satu-Mare şi în alte centre, contrapuse ofensivei patronale din această perioadă. Totodată, ideile şi spiritul revoluţionar de luptă al P.C.R. îşi croiau treptat drum în rîndurile a diverse alte categorii de oameni ai muncii.

În faţa neputinţei lor de a anihila activitatea Partidului Comunist Român, înrîurirea lui asupra maselor şi a raportului de forţe social-politice din ţară, cercurile conducătoare au purces în 1924 la scoaterea sa în afara legilor. Ele sperau astfel să dea o lovitură hotărîtoare mişcării muncitoreşti revoluţionare.

Dînd expresie hotărîrii Partidului Comunist Român de a-şi continua neabătut lupta, Directoriul P.C.R., constituit imediat după ilegalizarea partidului, adresa oamenilor muncii un manifest care arăta în cuvinte

---

* Pe ordinea de zi a congresului au figurat problemele agrară, naţională, feminină, sindicală, presa, raportul moral, situaţia din ţară, statutul, alegerea organelor conducătoare şi diverse.

[3] Într-un editorial referitor la însemnătatea Congresului al II-lea al P.C.R., ziarul „Socialismul" reliefa printre altele : „Nimeni nu şi-a închipuit că o conferinţă ca cea ţinută pînă acum putea fi cumsecade pregătită de specialişti în fiecare materie... Dar nu s-a renunţat măcar la discutarea provizorie a problemelor urgente, pentru ca în lupta ce va avea de condus cu slabele lui forţe partidul să nu fie nici un moment dezorientat şi pierdut. Astfel conferinţa a pornit de la realităţi şi a rămas pe terenul lor" („Socialismul" din 12 octombrie 1922).

** Este vorba de linia tactică revoluţionară a P.C.R., deosebită în mod radical de tactica reformistă a social-democraţiei.

[4] „Socialismul" din 12 octombrie 1922.

înălțătoare : „*Partidul Comunist a fost zvîrlit afară din lege.* Orice manifestare, orice activitate îi este gîtuită în chip samavolnic ...

Oligarhia își închipuie că își va mai putea prelungi astfel existența și că va putea desființa partidul comunist.

Dar ea se înșală amarnic.

Partidul comunist trăiește și va trăi ! Din pămîntul în care vroiește să-l îngroape oligarhia, partidul comunist renaște cu noi puteri. Alungat de la suprafața legalității, el va continua și în ilegalitate lupta, lărgindu-și activitatea și organizarea și adîncindu-și rădăcinile în masele poporului muncitor" [5].

În noua etapă a activității sale, în fața P.C.R. s-a ridicat necesitatea soluționării unor mari și extrem de dificile probleme. Înainte de toate trebuia reorganizat partidul pe baze ilegale și, concomitent, trebuiau găsite forme și metode adecvate de îmbinare a activității sale ilegale cu cea legală în vederea menținerii și extinderii continue a legăturilor cu masele. Asemenea obiective au stat în centrul atenției Congresului al III-lea al P.C.R. din august 1924. Înfruntînd teroarea cruntă a cercurilor guvernante, avînd de depășit multe și felurite obstacole, partidul comunist a militat neobosit pentru întărirea sa politică, ideologică și organizatorică, pentru clarificarea orientării sale strategice și tactice corespunzător realităților economice și sociale ale diferitelor etape de evoluție a țării. Toate acestea se încadrau într-un proces general de creștere și de maturizare a Partidului Comunist Român, proces ascendent, dar nu simplu și rectiliniu. Condițiile aspre ale ilegalității n-au putut împiedica partidul comunist să organizeze congrese, conferințe și numeroase plenare, în care au fost luate în dezbatere chestiuni de importanță capitală pentru dezvoltarea sa și pentru viitorul societății românești și au fost date soluții care, deși nu o dată reflectau lacune și erori, purtau în ansamblu pecetea capacității forțelor sănătoase ale partidului de a-și croi drum înainte.

Evoluția economică a României în perioada stabilizării relative a capitalismului a avut consecințe importante asupra situației clasei muncitoare. Creșterea numerică a rîndurilor muncitorimii și accentuarea concentrării sale în mari întreprinderi industriale — personalul din industria mare prelucrătoare, de pildă, a crescut între 1922 și 1928 de la aproape 150 000 la peste 180 000[6] — au avut drept rezultat sporirea potențialului de luptă al clasei muncitoare, a puterii sale de înrîurire asupra stării de spirit a celorlalte categorii de oameni ai muncii.

Partid al proletariatului, partidul comunist a militat în mod consecvent pentru organizarea și conducerea acestuia în vederea înfăptuirii rolului său de hegemon în lupta generală revoluționară și democratică.

În condițiile sciziunii create în mișcarea muncitorească de către liderii social-democrați de dreapta[7] și ale necesității unui timp relativ îndelungat în vederea clarificărilor cerute de realizarea unității politice-

---

[5] *Documente din istoria partidului comunist și a mișcării muncitorești revoluționare din România (mai 1921 — august 1924)*, București, Edit. politică, 1970, p. 734—735.

[6] N. N. Constantinescu, *Situația clasei muncitoare din România*, București, Edit. politică, 1966, p. 174.

[7] În iunie 1921, unii lideri reformiști au convocat la Ploiești o conferință, în cadrul căreia a fost înființată Federația partidelor socialiste din România. Sciziunea mișcării muncitorești s-a adîncit prin spargerea de către liderii social-democrați de dreapta a mișcării sindicale la Congresul sindicatelor din septembrie 1923 de la Cluj.

ideologice şi organizatorice a clasei muncitoare pe baza marxism-leninismului, Partidul Comunist Român şi-a propus ca o sarcină majoră imediată făurirea unităţii de acţiune proletară. În legătură cu aceasta, el s-a adresat de nenumărate ori liderilor organizaţiilor politice şi sindicale reformiste cu propunerea de făurire a frontului unic muncitoresc. În pofida atitudinii negative adoptate de aceşti lideri, spiritul de luptă unitară cîştigă treptat teren în rîndurile mişcării muncitoreşti. Eforturile desfăşurate cu perseverenţă în această direcţie de P.C.R. s-au conjugat cu atitudinea elementelor cinstite din sînul organizaţiilor social-democrate de apropiere şi de colaborare cu partidul comunist şi cu organizaţiile revoluţionare îndrumate de el. În cadrul unor congrese, conferinţe, întruniri şi alte manifestări ale organizaţiilor social-democrate, glasuri lucide s-au pronunţat pentru unitatea de acţiune.

Afirmarea din ce în ce mai vie a Partidului Comunist Român în viaţa politică a ţării şi îmbunătăţirea activităţii sale pentru realizarea frontului unic muncitoresc ca nucleu al coalizării unor largi forţe democratice s-au soldat cu unele rezultate concrete. Participînd la alegerile comunale din 1926 în cadrul „opoziţiei unite", Blocul muncitoresc-ţărănesc, organizaţie politică legală creată de P.C.R. în toamna anului 1925, a reuşit, în ciuda tuturor obstacolelor, să-şi trimită reprezentanţi în consiliile comunale dintr-o serie de oraşe, ca Bucureşti, Iaşi, Oradea, Timişoara, Galaţi, Turnu-Severin, Arad ş.a. [8]. De asemenea au fost aleşi reprezentanţi ai organizaţiilor socialiste şi social-democratice.

În alegerile parlamentare din acelaşi an, Blocul muncitoresc-ţărănesc, cu toate opreliştile în calea participării maselor muncitoreşti la vot şi alte samavolnicii, a întrunit peste 39 000 de voturi; Federaţia partidelor socialiste a întrunit peste 40 000 de voturi.

La alegerile parlamentare din anul următor, organizaţiile muncitoreşti obţin un număr sporit de voturi; datorită însă lipsei lor de unitate, n-a putut pătrunde în parlament nici un reprezentant al clasei muncitoare.

Tocmai în aceste împrejurări, de precipitare a evenimentelor pe plan intern şi de confirmare a eficienţei unei tactici mai suple şi mai adecvate a Partidului Comunist Român în direcţia făuririi frontului unic muncitoresc şi a unei politici largi de masă a partidului, intervin anumiţi factori de frînare. Unul dintre aceşti factori l-au constituit restructurările petrecute în rîndurile social-democraţiei, cu unele consecinţe asupra ansamblului mişcării muncitoreşti. În mai 1927, cu prilejul congresului Federaţiei partidelor socialiste, se ia decizia unificării partidelor regionale într-o organizaţie centralizată: Partidul Socialist-Democrat din România. Această schimbare nu era de suprafaţă, ci de fond, în sensul accentuării concepţiilor şi a poziţiilor reformiste în rîndurile conducerii social-democraţiei române. În această situaţie, un grup de militanţi ai acestui partid l-au părăsit în iunie 1928 şi au constituit Partidul Socialist al Muncitorilor din România [9]. Noul partid creează, începînd din martie 1929, „sindicatele

[8] Fl. Dragne, *Activitatea Blocului muncitoresc-ţărănesc, organizaţie revoluţionară de masă creată şi condusă de Partidul Comunist din România*, în „Analele Institutului de istorie de pe lîngă C.C. al P.M.R.", 1962, nr. 1, p. 50.

[9] Din conducerea P.S.M.R. făceau parte dr. L. Ghelerter, Ştefan Voitec, Zaharia Tănase, V. Anagnoste, C. Mănescu şi M. Moraru. În 1930 acest partid ia denumirea de Partidul socialist independent, iar din august 1933, prin fuziunea cu Partidul Socialist din România, creat la începutul aceluiaşi an, îşi schimbă titulatura în Partidul socialist unitar.

independente". Astfel, mişcarea muncitorească din România era de acum divizată în trei partide, fiecare cu organizaţiile sale sindicale.

În acelaşi timp, orientarea mai realistă a P.C.R. în problemele frontului unic muncitoresc şi, în genere, ale muncii de masă s-a izbit şi a fost afectată de unele poziţii şi influenţe care şi-au croit drum şi s-au impus într-o anumită etapă în mişcarea comunistă internaţională. Aceasta s-a reflectat în aprecierea Partidului social-democrat şi a Partidului socialist — în activitatea cărora prevalau, desigur, concepţiile reformiste şi existau multe practici greşite — ca agenturi ale claselor dominante, „slugi plătite ale burgheziei", „social-fascişti" etc., ceea ce îngreuia unirea forţelor muncitoreşti în lupta contra exploatării capitaliste, pentru drepturi şi libertăţi democratice.

Deşi n-a reuşit să se debaraseze pe de-a-ntregul de asemenea neajunsuri, Congresul al V-lea al Partidului Comunist Român (decembrie 1931) are meritul de a fi marcat un reviriment puternic. El a stabilit ca punct de plecare al întregii activităţi a partidului atragerea majorităţii clasei muncitoare, prin realizarea frontului unic de jos, pe baza revendicărilor zilnice ale maselor proletare. În vederea atingerii acestui obiectiv, partidul a fost îndrumat spre crearea unor organe ale muncii şi ale luptei de masă, pe bază de front unic, în scopul pregătirii şi al desfăşurării la un nivel superior a acţiunilor muncitoreşti revoluţionare. S-a atras atenţia asupra importanţei comitetelor de acţiune, a comitetelor de grevă, a comitetelor şomerilor, a gărzilor de autoapărare şi a pichetelor de grevă, alese de mase în cadrul unor consfătuiri şi adunări largi, cu participarea muncitorilor comunişti, socialişti, social-democraţi şi de alte orientări politice, organizaţi şi neorganizaţi; s-a relevat totodată necesitatea organizării sprijinirii active a muncitorilor aflaţi în luptă de către muncitorii din alte întreprinderi şi ramuri industriale, de largi mase populare.

Cu toate mutaţiile importante petrecute în raporturile de clasă la sate şi pe un plan mai larg în societatea românească drept rezultat al reformei agrare din 1921, problema agrar-ţărănească a continuat să rămînă o problemă centrală a etapei istorice date de dezvoltarea ţării. Persistenţa unor însemnate rămăşiţe feudale în agricultură şi a clasei moşierilor frîna pe mai departe evoluţia progresistă a României.

Acuitatea şi complexitatea chestiunii agrar-ţărăneşti, tradiţiile revoluţionare bogate de luptă ale ţărănimii române şi antecedentele vechii mişcări muncitoreşti în modul de abordare şi în activitatea legată de această chestiune solicitau întreaga atenţie a Partidului Comunist Român. În lumina acestor considerente, pentru partidul comunist problema agrară se înscria ca o problemă capitală de strategie şi tactică.

Congresul al II-lea al Partidului Comunist Român acordase o importanţă deosebită discutării acestei chestiuni, vădind preocuparea pentru găsirea mijloacelor corespunzătoare în vederea atragerii ţărănimii la luptă organizată, alături şi sub conducerea muncitorimii industriale şi a partidului comunist, împotriva exploatării şi asupririi. În rezoluţia asupra chestiunii agrare, congresul „confirmă lozinca generală exprimată în

manifestul-program din 1922 [10], şi anume expropierea integrală şi fără plată a pămîntului, cît şi a instrumentelor şi vitelor de muncă ale marii proprietăţi, în folosul ţăranilor muncitori" [11]. Ţinînd însă seama de exprimarea unor puncte de vedere deosebite şi contradictorii şi apreciindu-se că chestiunea respectivă era incomplet elucidată, congresul a hotărît ca Comitetul Central al partidului s-o studieze în continuare, punînd-o ca atare în discuţie publică [12].

Congresul al III-lea al partidului a reanalizat problema agrară. Ziarul „Socialismul" scria în legătură cu aceasta : „Chestiunea cea mai importantă la ordinea de zi a congresului partidului este chestiunea agrară" [13]. Discuţiile au evidenţiat faptul că activitatea Partidului Comunist Român în perioada de după Congresul al II-lea, axată pe această chestiune, nu s-a ridicat la înălţimea ei, cu precădere pe teren practic. Pe bună dreptate se releva că, fără o activitate intensă şi sistematică, partidul comunist nu-şi va putea lărgi şi întări influenţa în rîndurile ţărănimii. O importanţă deosebită pentru desfăşurarea cu succes a muncii politice-organizatorice a partidului în mediul rural a avut-o indicaţia dată de congres de a se trece neîntîrziat la crearea celulelor de partid la sate şi la organizarea muncitorilor agricoli în sindicate [14].

În munca sa în rîndurile populaţiei rurale, partidul comunist preconiza să se sprijine pe muncitorii de la oraşe care veneau în contact cu ţăranii, fie prin faptul că locuiau la sate, fie că lucrau în industrii care aveau legătură cu agricultura.

Pentru îndeplinirea sarcinilor trasate, P.C.R. era chemat să desfăşoare o intensă şi susţinută muncă de propagandă la sate în vederea scoaterii ţărănimii de sub influenţa partidelor burgheze. „Comuniştii — sublinia raportul agrar — trebuie să desfăşoare activitatea pentru crearea frontului unic al tuturor celor ce muncesc de la oraşe şi sate în vederea luptei împotriva burgheziei, pentru formarea unui guvern muncitoresc-ţărănesc" [15].

Problemele fundamentale care frămîntau masele ţărănimii trebuiau să constituie punctul central al propagandei şi agitaţiei de partid la sate. Congresul a reliefat necesitatea alcătuirii de către Comitetul Central a unei comisii speciale care să se ocupe de problemele muncii organizatorice şi de propagandă la sate, în atribuţiile acesteia urmînd să intre toate chestiunile legate de îmbunătăţirea şi dezvoltarea muncii partidului în rîndurile ţărănimii.

La activitatea desfăşurată pe linia extinderii legăturilor dintre muncitorimea industrială şi ţărănime în vederea făuririi alianţei de luptă împotriva claselor exploatatoare, P.C.R. a antrenat şi unele organizaţii de masă, printre care U.T.C. (ilegal), Ajutorul roşu (semilegal), Blocul

---

[10] Este vorba de manifestul-program elaborat şi difuzat de P.C.R. cu prilejul participării la campania pentru alegerile parlamentare din martie 1922.

[11] „Socialismul" din 8 octombrie 1922.

[12] *Alianţa clasei muncitoare cu ţărănimea muncitoare în România*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 151.

[13] „Socialismul" din 23 ianuarie 1924.

[14] Arhiva Institutului de studii istorice de pe lîngă C.C. al P.C.R., cota VIII—3, inv. 126, p. 17—18.

[15] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. 1, inv. 8, dos. 26, filele 12—28.

muncitoresc-țărănesc, Sindicatele unitare, Comitetul central de ajutorare și Cercul feminin de pe lîngă Sindicatele unitare, Comitetul pentru amnistie, „Liga drepturilor omului", „Liga contra terorii" (legale) etc. Dintre toate acestea, un rol pregnant a îndeplinit Blocul muncitoresc-țărănesc. În programul Blocului muncitoresc-țărănesc, problema țărănească deținea o mare pondere și era orientată pe o linie justă, marcînd o etapă importantă în lupta Partidului Comunist Român pentru înfăptuirea alianței muncitorești-țărănești. Programul prevedea exproprierea fără plată a pămîntului moșieresc care depășea 50 ha, ca și inventarul agricol, și împărțirea lor gratuită țăranilor, anularea tuturor datoriilor asupra pămînturilor expropriate, ajutorarea țăranilor săraci cu sămînță și inventar agricol, credite pe termene lungi etc.

Ca urmare însă a unui ansamblu de factori — marea complexitate a problemei agrare, condițiile de ilegalitate și de teroare în care partidul comunist este silit să-și desfășoare în această direcție activitatea, reminiscențele unor concepții vehiculate mulți ani în Internaționala a II-a privitoare la caracterul „retrograd" al țărănimii, la municipalizarea pămîntului etc., la care s-au adăugat alte concepții și teze care nu țineau seama de realitățile din țară — , procesul de cristalizare a unei poziții juste a P.C.R. în problema respectivă a fost deosebit de anevoios și de contradictoriu.

Deși în România țărănimea avea o mare pondere socială, iar rezolvarea chestiunii agrare pe calea expropierii moșierilor și împroprietăririi țăranilor era hotărîtoare pentru desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice și trecerea la revoluția socialistă, în documentele partidului comunist a figurat o perioadă lozinca inadecvată a „naționalizării pămîntului", a colectivizării agriculturii prin „obști sătești" în condițiile orînduirii burgheze [16].

Exprimată într-o formă mai mult deductivă la Congresul al II-lea al Partidului Comunist Român, această lozincă a căpătat contur la Congresul al III-lea și mai ales la Congresul al IV-lea al partidului (iunie 1928). Ea era de natură să faciliteze manevrele și diversiunile burgheziei în vederea preîntîmpinării realizării alianței muncitorești-țărănești, care au îmbrăcat forme deosebit de subtile din partea promotorilor doctrinei țărăniste și ai „statului țărănesc", expresie pe plan teoretic a politicii de menținere a României în situația de țară „eminamente agrară".

Renunțînd la lozinca eronată sus-amintită, Congresul al V-lea al Partidului Comunist Român a dat indicații corespunzătoare pentru exproprierea pămîntului moșieresc și împărțirea acestuia fără plată la țărani. Dînd o mare atenție problemei aliaților clasei muncitoare în lupta revoluționară, congresul a reliefat importanța deosebită, primordială a creării alianței de luptă a muncitorilor și a țăranilor sub hegemonia proletariatului și conducerea partidului comunist. El a relevat necesitatea îmbunătățirii muncii partidului în mediul rural, lansînd lozinca „cu fața la sate".

Cu toate acestea, Congresul al V-lea a vădit încă unele limite, în sensul neclarificării pînă la capăt a poziției Partidului Comunist Român

[16] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Partidul Comunist Român — continuator al luptei revoluționare și democratice a poporului român, al tradițiilor mișcării muncitorești și socialiste din România*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, București, vol. 1, Edit. politică, 1968, p. 359.

față de diferitele pături ale țărănimii în perioada istorică dată, transferînd oarecum mecanic la etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice lozincile leniniste cu privire la alianța muncitorească-țărănească, valabile în general în condițiile transformării socialiste a agriculturii.

Într-o altă problemă majoră, problema națională, trebuie relevat că Partidul Comunist Român a militat neobosit, de la începutul existenței sale, împotriva politicii claselor dominante de incitări și disensiuni naționalist-șovine, pentru egalitatea în drepturi și unitatea de luptă a maselor poporului român și naționalităților conlocuitoare. În același timp însă, într-o serie de documente ale Partidului Comunist Român, cu deosebire în rezoluțiile și hotărîrile Congresului al III-lea, al IV-lea și al V-lea, România a fost apreciată în mod greșit ca „un stat tipic cu multe naționi", creat pe baza „ocupării unor teritorii străine". Caracterizîndu-se nejust procesul de formare a statului național, prin aceste documente se trasa sarcina desfășurării unei intense activități în vederea așazisei „eliberări de sub imperialismul român" a „popoarelor asuprite", pe baza principiului dreptului națiunilor la autodeterminare pînă la despărțirea lor totală de statul existent.

„Introducerea în documentele partidului a lozincii autodeterminării pînă la despărțirea de statul unitar, indicațiile date partidului de a lupta pentru ruperea de România a unor teritorii locuite, în covîrșitoarea lor majoritate, de români nu țineau seama de condițiile concrete ale României — stat unitar. Ele erau profund greșite, îndemnau, de fapt, la dezmembrarea statului național și la destrămarea poporului român. Învățătura marxist-leninistă proclamă dreptul popoarelor la autodeterminare nu în scopul destrămării statelor naționale constituite, ci, dimpotrivă, în vederea eliberării popoarelor asuprite și constituirii lor în state naționale suverane, în conformitate cu voința și hotărîrea maselor largi populare" [17].

Aceste aprecieri și lozinci, părăsite de altfel tot mai mult în anii următori, au derivat din practicile organelor Internaționalei Comuniste de a stabili directive care nu țineau seama de realitățile concrete românești și de a numi cadre de conducere ale Partidului Comunist Român, inclusiv secretarul general, dintre oameni din afara țării, militanți ai altor partide comuniste, care, oricîte strădanii și devotament manifestau pentru o cauză nobilă și înaltă, erau handicapați de o necunoaștere temeinică a dezvoltării istorice a României, a vieții și a preocupărilor clasei muncitoare și poporului român.

În activitatea și lupta sa pentru rezolvarea marilor probleme ce-i stăteau în față, pentru înfăptuirea idealurilor clasei muncitoare și ale întregului popor muncitor, Partidul Comunist Român trebuia să stabilească cu claritate etapa revoluționară în care se găsea țara și, în funcție de aceasta, să-și elaboreze strategia și tactica corespunzătoare. Aceasta presupunea determinarea obiectivului fundamental care trebuia atins într-o anumită etapă a revoluției, a adversarului principal împotriva căruia să-și concentreze toate forțele, precum și stabilirea aliaților proletariatului, a claselor și păturilor sociale interesate în victoria revoluției. De asemenea presupunea stabilirea căilor, formelor și metodelor de

[17] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 360.

luptă care să asigure atingerea obiectivului strategic. Cucerirea maselor largi, atragerea lor în luptă cu ajutorul unei intense propagande şi agitaţii revoluţionare şi mai ales convingerea acestora pe baza propriei experienţe constituie atribute esenţiale ale activităţii partidului revoluţionar, care trebuie să stăpînească toate formele şi metodele de luptă [18].

Condiţiile deosebit de grele în care era obligat să-şi desfăşoare activitatea mai ales după scoaterea sa în afara legilor şi insuficienta sa experienţă au împiedicat P. C. R. să-şi stabilească de la început o linie strategică şi tactică clară. Asupra acestei chestiuni fundamentale, în partidul comunist s-au purtat discuţii îndelungate, în decursul cărora s-au confruntat concepţii şi tendinţe diferite şi contradictorii.

Unii militanţi, subapreciind dezvoltarea capitalistă a ţării şi exagerînd ponderea rămăşiţelor feudale, mergeau pînă la a caracteriza regimul economic-social existent ca un regim „neoiobag" [19] şi tindeau a conclude că România se afla abia în faţa revoluţiei burghezo-democratice şi că rolul de hegemon al acestei revoluţii revenea burgheziei. De aici şi înclinaţia de a considera Partidul ţărănesc şi după 1926 Partidul naţional-ţărănesc drept factorul politic principal în lupta pentru răsturnarea „oligarhiei bancaro-financiaro-feudale", reprezentată de Partidul naţional-liberal, proletariatului şi partidului său revoluţionar rezervîndu-i-se un rol subsidiar.

Pe de altă parte, exponenţii concepţiilor sectarist-stîngiste supraapreciau dezvoltarea capitalistă a ţării, în special în agricultură, şi minimalizau ponderea şi semnificaţia rămăşiţelor feudale, deducînd de aici că România se găsea nemijlocit în faţa revoluţiei socialiste.

Rezoluţia din iulie 1925 a plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român, deşi vădea încă o serie de limite şi erori, îşi intitula semnificativ unul din paragrafe „Studierea realităţii din România", relevînd că prima condiţie pentru rezolvarea problemelor ce se ridicau în faţa partidului o constituie „studierea şi cunoaşterea pe degete a realităţii de la noi" [20]. În acest spirit, rezoluţia a dat expresie pînă la un punct aprecierii care începuse a se contura potrivit căreia România se găsea în etapa desăvîrşirii revoluţiei burghezo-democratice [21]. Aceasta a dat impuls dezbaterilor pentru clarificarea pînă la capăt a caracterului, a forţelor motrice şi a perspectivelor revoluţiei în ţara noastră. În acest sens, ziarul „Înainte", organ al Blocului muncitoresc-ţărănesc, relevînd că sarcina de a conduce lupta pentru democratizarea ţării şi pentru desăvîrşirea prefacerilor cu caracter burghezo-democratic revenea proletariatului, adăuga : „Clasei muncitoare însă, pentru a putea duce lupta cu succes pentru democraţia burgheză, mai întîi îi trebuiesc aliaţi, şi aliaţii

---

[18] N. Goldberger, *Lupta P.C.R. pentru întărirea legăturilor sale cu masele*, în „Analele Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.", 1966, nr. 2—3, p. 122; vezi şi N. Petrovici, *Despre problema caracterului şi perspectivei revoluţiei în România în literatura de partid (pînă la Congresul al V-lea al P.C.R.)*, în „Analele Institutului de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.M.R.", 1958, nr. 1, p. 123—135.

[19] Proiectul de program privind problema agrară, elaborat în vederea Congresului al III-lea al P.C.R., conţinea afirmaţia că „relaţiile de producţie la ţară sînt astăzi curat iobăgiste" („Socialismul" din 24 februarie 1924).

[20] Arhiva Institutului de studii istorice de pe lîngă C.C. al P.C.R., cota Ab IX—14, inv. 162.

[21] *Ibidem.*

ei naturali sînt toate categoriile exploatate ce suferă azi mai mult ca oricînd de pe urma regimului stăpînitor. După cîştigarea unui regim democratic prin organizarea şi mobilizarea maselor, ceea ce, repetăm, opoziţia burgheză, consecventă intereselor ei de clasă exploatatoare, nu poate să facă, clasa muncitoare va avea menirea ca în momentul cînd clasele exploatate îşi vor da seama că şi regimul democratic în cadrul burghez şi capitalist nu aduce soluţia definitivă a nevoilor şi suferinţelor ei să păşească şi să conducă masele pe calea marilor transformări sociale" [22]. Legat de toate acestea, se sublinia că comuniştii trebuie să fie „pretutindeni unde sînt mase, unde se duce acţiune în interesul maselor" [23].

Urmînd încă un drum sinuos şi greu, trecînd la un moment dat prin dificultăţile enorme create de luptele fracţioniste din anii 1929—1930, care au adus Partidul Comunist Român la un pas de lichidare, procesul de elaborare a liniei strategice şi tactice a partidului a ajuns la Congresul al V-lea la o rezolvare în esenţă pozitivă, fapt de o deosebită semnificaţie pentru activitatea şi lupta sa viitoare. Un loc central în dezbateri, ca şi în rezoluţiile adoptate, l-a ocupat determinarea etapei revoluţionare în faţa căreia stătea România. Analiza mai aprofundată a situaţiei economice, sociale şi politice, a raporturilor dintre clase şi forţele politice a dus la infirmarea atît a concepţiilor de dreapta, cît şi a celor sectarist-stîngiste care dăinuiau în partid în legătură cu această chestiune. Congresul a fundamentat concluzia că România, avînd un nivel scăzut de dezvoltare a industriei, o economie care păstra însemnate rămăşiţe feudale, se afla în faţa desăvîrşirii revoluţiei burghezo-democratice. Această concluzie, corespunzătoare realităţii, a avut o deosebită importanţă, dînd posibilitate congresului să stabilească linia strategică şi tactică justă a Partidului Comunist Român, potrivit căreia obiectivele etapei istorice date constau în răsturnarea regimului burghezo-moşieresc şi instaurarea puterii muncitoreşti-ţărăneşti, eliminarea rămăşiţelor feudale; în această revoluţie, rolul de hegemon îi revenea proletariatului, care, realizînd propria-i unitate de acţiune, trebuia să făurească alianţa muncitorească-ţărănească, să unească în jurul său masele largi, asigurînd condiţiile pentru trecerea rapidă de la rezolvarea sarcinilor revoluţiei burghezo-democratice la revoluţia socialistă. „Proletariatul fiind singura clasă consecvent revoluţionară pînă la capăt — releva rezoluţia asupra situaţiei economice şi politice a României şi a sarcinilor Partidului Comunist Român — are chemarea să conducă lupta tuturor celor exploataţi şi asupriţi împotriva tuturor formelor de exploatare şi asuprire. Numărul relativ redus al proletariatului din România... este compensat prin concentrarea lui relativă în unele centre care au o însemnătate hotărîtoare din punctul de vedere al luptei revoluţionare" [24].

În aprecierea perspectivelor revoluţiei în România, Congresul al V-lea al Partidului Comunist Român ţinea seama de stadiul dezvoltării internaţionale, de faptul că pe plan mondial începuse din 1917 epoca trecerii de la capitalism la socialism. El arăta însă că înfăptuirea revo-

---

[22] „Înainte" din 12 iunie 1926 (articolul *Rea-credinţă. O explicaţie necesară*, semnat de Al. Mihăileanu).

[23] *Ibidem.*

[24] *Documente din istoria Partidului Comunist Român, 1929—1933*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1955, p. 273—274.

luţiei în ţara noastră depindea înainte de toate de pregătirea şi de forţele proletariatului român, precum şi de unirea cu aliaţii săi.

Din documentele Congresului emană într-o măsură ideea necesităţii cunoaşterii realităţii în vederea aplicării creatoare a unor principii şi nu a încadrării realităţii în scheme, în tipare fixe[25].

Totodată, în aprecierile şi hotărîrile congresului îşi găsesc reflectare unele puncte de vedere insuficient fundamentate şi chiar eronate. La cele amintite mai înainte privind frontul unic muncitoresc, problema agrară şi cea naţională, se adaugă atitudinea necorespunzătoare, sectară, adoptată faţă de grupările burgheze şi mic-burgheze cu orientare de stînga (grupările conduse de C. Stere, dr. N. Lupu etc.). Aceasta a creat dificultăţi partidului comunist, într-o anumită perioadă, în aprecierea deplin obiectivă a raporturilor de forţe pe arena politică a ţării, în concentrarea luptei împotriva vîrfurilor reacţionare ale partidelor burghezo-moşiereşti, şi în primul rînd a organizaţiilor fasciste într-o oarecare ascensiune.

Cu toate limitele şi greşelile sale, Congresul al V-lea a marcat o etapă importantă în istoria Partidului Comunist Român, grăbind procesul de creştere şi de maturizare politică-ideologică şi organizatorică a sa.

În perioada crizei economice din 1929—1933, cînd contradicţiile eg imului burghezo-moşieresc s-au ascuţit puternic şi un nou şi deosebit de amplu val de lupte revoluţionare a cuprins ţara, în faţa Partidului Comunist Român s-au ridicat sarcini şi răspunderi de mare însemnătate, de care el s-a achitat cu cinste. Activitatea organizaţiilor Partidului Comunist Român pentru îmbunătăţirea formelor şi a metodelor muncii politice-organizatorice de masă, legarea din ce în ce mai strînsă a comuniştilor de clasa muncitoare, în mod deosebit de detaşamentele ei înaintate, infuzia de elemente muncitoreşti şi suflul nou adus în acest fel în viaţa partidului explică trecerea acestuia la un stil nou, superior de activitate în vederea organizării şi conducerii luptei proletariatului şi a maselor largi muncitoare. Forma de organizare cea mai corespunzătoare în acele împrejurări pentru închegarea unităţii de acţiune a muncitorilor a fost comitetul de acţiune. Ales de întreaga masă muncitorească interesată în cucerirea unor revendicări imediate şi vitale, comitetul de acţiune reprezenta mijlocul adecvat de a uni pe toţi muncitorii, indiferent dacă erau sau nu membri de sindicat, indiferent dacă erau sau nu aderenţii vreunui partid politic. Avînd un larg caracter reprezentativ, comitetul de acţiune era recunoscut ca organ de conducere, fiind urmat de către toţi muncitorii.

O deosebită amploare şi intensitate a luat-o activitatea de înfiinţare de comitete de acţiune în rîndurile muncitorimii ceferiste şi petroliste. În martie 1932, Conferinţa pe ţară a muncitorilor ceferişti a ales un Comitet central de acţiune, a cărui sarcină era coordonarea activităţii comitetelor de acţiune locale din această importantă ramură economică. Din Comitetul central de acţiune făceau parte delegaţi ai muncitorilor din principalele centre feroviare, iar ca secretar a fost ales Gheorghe

---

[25] Radu Pantazi, *Filozofia marxistă în perioada dintre cele două războaie mondiale*, în *Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 376.

Gheorghiu-Dej, care a primit din partea Partidului Comunist Român însărcinarea de a conduce activitatea acestui comitet.

Crearea comitetelor de acțiune s-a îmbinat strîns cu activitatea și cu succesele repurtate în direcția transformării sindicatelor reformiste, existente la C.F.R. și în industria petrolieră, în organe de luptă hotărîtă pentru cucerirea revendicărilor muncitorești. A fost astfel asigurată o complexă și eficientă structură politică-organizatorică a unui larg front unic muncitoresc de jos, care a stat la baza forței și amplorii luptelor ceferiștilor și petroliștilor din ianuarie-februarie 1933, expresia cea mai vie și punctul maxim al avîntului revoluționar din perioada crizei economice.

În cursul acestor lupte au fost aplicate forme noi, evoluate de acțiune : ocuparea întreprinderilor de către greviști, crearea comitetelor de grevă, organizarea gărzilor de autoapărare și a unor demonstrații de stradă pentru solidarizarea cu greviștii etc. Ele au imprimat bătăliilor de clasă de la începutul anului 1933 un spirit combativ deosebit de ascuțit, mergînd pînă la manifestări de un anumit caracter insurecțional : refuzul evacuării întreprinderilor și organizarea rezistenței față de atacurile forțelor represive, marșuri asupra localurilor poliției și impunerea eliberării unor militanți revoluționari arestați, apariția unor simptome de solidarizare a militarilor cu masele în luptă etc.

Prin forța cu care au lovit în politica cercurilor guvernante de aruncare a greutăților crizei economice asupra maselor largi populare, prin hotărîrea cu care s-au opus planurilor de înfeudare a țării monopolurilor imperialiste, muncitorii ceferiști și petroliști au extins lupta lor dincolo de cadrul unor acțiuni pentru satisfacerea propriilor revendicări economice, dîndu-i un caracter mult mai larg, de apărare a intereselor sociale și naționale ale întregului popor. Drept urmare, în acele împrejurări, alături de ceferiști și petroliști s-a găsit clasa muncitoare în ansamblul ei, înscriind în analele istoriei patriei o filă minunată de solidaritate și de eroism proletar.

Deși n-au cuprins toate categoriile de salariați de la C.F.R. și n-au fost îndeajuns coordonate pe țară, acțiunile de luptă ale ceferiștilor, culminînd cu memorabilele evenimente din 15—16 februarie 1933 de la Atelierele C.F.R.-Griviția, s-au remarcat printr-o temeinică pregătire și un înalt nivel de organizare.

În pofida represiunii sîngeroase, a terorii crunte dezlănțuite de clasele dominante împotriva mișcării muncitorești revoluționare, luptele proletare de la începutul anului 1933 au constituit, atît prin rezultatele practice imediate, cît și prin înrîurirea lor asupra desfășurării ulterioare a evenimentelor, o victorie politică a clasei muncitoare. Ca o consecință imediată a acestor lupte, o parte din revendicările muncitorești au fost cîștigate. „Curbele de sacrificiu" au fost sistate, planul înrobitor de la Geneva de „asistență tehnică" în vederea „asanării" financiar-economice a țării a eșuat și consilierii și experții străini au părăsit țara[26]. Purtînd oprobriul opiniei publice, guvernul prezidat de Al. Vaida-Voievod, autorul

[26] N. Z. Lupu, *Planul de la Geneva și împrejurările eșuării lui*, în „Analele Institutului de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.C.R.", 1966, nr. 1, p. 85—98.

masacrului de la Griviţa, a trebuit să plece în noiembrie 1933 de la cîrma ţării.

În cursul luptelor ceferiştilor şi petroliştilor, precum şi al procesului intentat conducătorilor lor, Partidul Comunist Român şi-a extins şi întărit legăturile cu masele muncitoare, sporindu-şi capacitatea de organizare şi de mobilizare a acestora.

Pe fondul radicalizării maselor largi în anii crizei economice şi sub influenţa luptelor crescînde ale clasei muncitoare, a luat fiinţă la începutul anului 1933 Frontul plugarilor, sub preşedenţia dr. Petru Groza. Aceasta a marcat un moment important în istoria luptelor ţărănimii pentru pămînt, libertăţi democratice şi o viaţă mai bună. Apropierea şi colaborarea neîncetată care s-au statornicit în etapele următoare între partidul comunist şi Frontul plugarilor se vor înscrie ca o contribuţie de seamă la lupta pentru făurirea alianţei muncitoreşti-ţărăneşti[27].

Marile lupte muncitoreşti din 1933 au avut în acelaşi timp rezonanţe şi au determinat manifestări de solidaritate în rîndurile intelectualilor, funcţionarilor, meseriaşilor etc. Toate acestea vădeau deplasările în raportul forţelor de clasă determinate de bătăliile proletare din această perioadă, în favoarea clasei muncitoare şi a partidului ei marxist-leninist.

Proletariatul român, în frunte cu partidul său comunist, s-a afirmat cu pregnanţă pe scena istoriei ca cea mai înaintată forţă din societatea românească, avangarda luptei întregului popor pentru drepturi economice şi politice, pentru democraţie, independenţă şi suveranitate naţională.

În acelaşi timp, evenimentele revoluţionare din 1933 din România au avut un larg şi puternic ecou peste hotare. Mişcarea muncitorească şi progresistă internaţională a acordat o înaltă apreciere spiritului de abnegaţie şi de combativitate de care a dat dovadă proletariatul român, sub conducerea partidului său comunist, formelor şi metodelor novatoare şi unităţii de acţiune realizată de el în focul unor mari lupte revoluţionare.

Mii de mesaje de solidaritate cu luptele muncitorimii române au venit din Uniunea Sovietică, Franţa, Cehoslovacia, Polonia, Bulgaria, Ungaria, Grecia, Anglia, Italia, Belgia, Elveţia şi din alte ţări ale Europei, precum şi din ţări ale Americii, Asiei, Africii, din Australia. Cercuri influente ale opiniei publice democratice, reprezentanţi marcanţi ai culturii mondiale — Henri Barbusse, Romain Rolland, Jean Richard Bloch, Louis Aragon ş.a. —, şi-au exprimat simpatia faţă de lupta clasei muncitoare române.

Desfăşurate la scurtă vreme după instaurarea dictaturii fascisto-hitleriste în Germania, bătăliile revoluţionare din 1933 din România au căpătat o deosebită semnificaţie de ordin internaţional, înscriindu-se printre primele mari acţiuni ale proletariatului mondial împotriva fascismului[28]. Cuvîntul Griviţa — aceasta o atestă mărturiile timpului — a făcut înconjurul lumii. Epopeea ei a contribuit la însufleţirea forţelor revoluţionare şi democrat-antifasciste din numeroase ţări.

Prin semnificaţia lor istorică de ansamblu, luptele revoluţionare din anii 1929—1933, în mod deosebit bătăliile de clasă ale ceferiştilor

---

[27] *Alianţa clasei muncitoare cu ţărănimea muncitoare în România*, p. 185—186.

[28] Vezi Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 367.

și petroliștilor, au trasat jaloane adînci în istoria mișcării noastre muncitorești și în istoria României. Puternicele manifestări de solidaritate cu clasa muncitoare în timpul și imediat după evenimentele de la începutul anului 1933, ca și creșterea impetuoasă a mișcării democratice, antifasciste în anii următori, vădeau concludent că aceste evenimente au produs o răscolire vie a opiniei publice, care, ca rezultat al activității politice-ideologice și organizatorice a Partidului Comunist Român, căpăta forma unei ample acțiuni care se opunea pericolelor ce planau asupra țării. Progresele înregistrate de partidul comunist pe calea dezvoltării și maturizării sale, pozițiile politice cucerite de el în focul unor acerbe confruntări de clasă au constituit premisele de bază ale unei prodigioase activități în perioada care a urmat, tinzînd la unirea și la mobilizarea în luptă a tuturor forțelor democratice și patriotice ale poporului român împotriva primejdiei grave fasciste.

Într-o mai largă perspectivă a istoriei, experiența și învățămintele prețioase desprinse în timpul luptelor sociale din anii crizei economice, adăugate la cele acumulate în anii anteriori, au fost valorificate de către Partidul Comunist Român în marile acțiuni revoluționare și patriotice din perioadele următoare, încununate cu instaurarea puterii oamenilor muncii și edificarea societății noi, socialiste, pe pămîntul României.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF 49, — DM 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants a l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

ERATĂ

La pag. :	rîndul:	în loc de:	se va citi:
363	17 de jos	principală	principială
477	12 de jos	ideologilor	ideologiilor

Rev. filoz., 18, 4

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:

— SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, *Opere*, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * *Probleme de logică*, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * *Contribuții la sociologia culturii de masă*. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, *Sociologia generală*, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * *Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea*, 1969, 383 p., 21, 50 lei.

* * * *Studii de istorie a filozofiei universale*, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, *Etica muncii și modul de viață*, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, *Sensuri ale frumosului în estetica românească*, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub. red. N. BELLU, *Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei*, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, *Atitudinea morală și stimulentele materiale*, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P.P. NEGULESCU, *Scrieri inedite, I. Problema cunoașterii*, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, 1969, 529 p., 23 lei.

G.W.F. HEGEL *Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390, p., 18,50 lei.

I. PEATNITCHI, *Dialectica vitalității organismelor*, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, *Esteticieni români*, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROS, *Știință, cercetare, producție*, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C.I. GULIAN, *Hegel sau filozofia crizei*, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * *Aspecte ale filozofiei contemporane*, sub redacția Al. Posescu 1970, 322 p., 20,50 lei.

PSIHOLOGIE

* * * *Industrializare și urbanizare. Schela Boldești*. Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub red. R. FLORU, *Psihofiziologia activității de orientare*, 1968, 317 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, *Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale*, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE:

Acad. ATH. JOJA, *Studii de logică*, vol. III.

* * * *Probleme de logică*, vol. III

REV. FILOZ., 18, 4, P. 355-538, BUCUREȘTI, 1971

I.P.I. — c. 2297

43 503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7974

TOMUL 18, 1971

DIN SUMAR:

ŞTIINŢA POLITICĂ ŞI ACŢIUNEA POLITICĂ - DIMENSIUNILE ŞI DETERMINISMUL ACŢIUNILOR POLITICE de Ion Pietraru

FILOZOFIE, CUNOAŞTERE, ACŢIUNE de Al. Bădulescu

COORDONATE ALE CONDUCERII VIEŢII SOCIALE de Dumitru I. Mazilu

ASPECTE ALE MECANISMULUI AUTOREGLĂRII ÎN SISTEMELE SOCIALE de Haralambie Ene

CONSIDERAŢII ASUPRA CONCEPTULUI DE FUNCŢIE ÎN ŞTIINŢELE SOCIALE de Elena Zamfir

CARACTERUL DE SISTEM AL ETICULUI ÎN FILOZOFIA HEGELIANĂ de Niculae Bellu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134 — 135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

17974

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 5 1971

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

ULU 2014 2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- ION PIETRARU, Ştiinţa politică şi acţiunea politică — dimensiunile şi determinismul acţiunilor politice 543
- AL. BĂDULESCU, Filozofie, cunoaştere, acţiune 555
- DUMITRU I. MAZILU, Coordonate ale conducerii vieţii sociale 561
- HARALAMBIE ENE, Aspecte ale mecanismului autoreglării în sistemele sociale 573
- ELENA ZAMFIR, Consideraţii asupra conceptului de funcţie în ştiinţele sociale 583
- NICULAE BELLU, Caracterul de sistem al eticului în filozofia hegeliană 597

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- GABRIEL LIICEANU, Dialog între rătăcire şi întoarcere 613
  ILEANA RĂCEANU, Eul la Karl Jaspers 627

OPINII DESFRE CĂRŢI

- N. BAGDASAR, Un eseu despre existenţialismul francez 643

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- N. ISAR, Un moment ideologic important în lupta poporului român pentru dreptate socială şi libertate naţională 649
- PETRU VAIDA, Umanismul lui Cantemir şi problema conştiinţei morale 661

LECŢII ŞI CONSULTAŢII

- GEORGETA TODEA, Structuralismul şi creaţia artistică 669

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Probleme actuale ale tineretului (*Elena Ferariu*) 677
- NOTE
- Necrolog: N. Bagdasar 681

Rev. filoz., **18**, 5, p. 539–688, Bucureşti 1971

13011

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 № 5 1971

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

● ИОН ПИЕТРАРУ, Политическая наука и политическое действие — размеры и детерминизм политических действий 543
● АЛ. БЭДУЛЕСКУ, Философия, познание, действие 555
● ДУМИТРУ И. МАЗИЛУ, Координаты управления социальной жизнью . . 561
● ХАРАЛАМБИЕ ЕНЕ, Аспекты механизма авторегуляции в социальных системах 573
● ЕЛЕНА ЗАМФИР, Некоторые соображения в связи с понятием функции в социальных науках 583
● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Характер системы этического в гегелевской философии 597

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ГАБРИЕЛ ЛИИЧАНУ, Диалог между заблуждением и возвращением . . . 613
● ИЛЯНА РЭЧАНУ, « Я » у Карла Ясперса 627

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● Н. БАГДАСАР, Очерк о французском экзистенциализме 643

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● Н. ИСАР, Важный идеологический момент в борьбе румынского народа за социальную справедливость и национальную свободу 649
● ПЕТРУ ВАЙДА, Гуманизм Кантемира и проблема морального сознания . . . 661

ЛЕКЦИИ И КОНСУЛЬТАЦИИ

● ДЖОРДЖЕТА ТОДЕА, Структурализм и художественное творчество. . . . 669

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Современные вопросы молодежи (*Елена Ферариу*) 677

ЗАМЕТКИ

● Некролог: Н. Багдасар 681

Rev. filoz., 18, 5, p. 539–688, Bucureşti 1971

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 5 1971

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- ION PIETRARU, La science politique et l'action politique — dimensions et déterminisme des actions politiques 543
- AL. BĂDULESCU, Philosophie, connaissance, action 555
- DUMITRU MAZILU, Coordonnées de la direction de la vie sociale 561
- HARALAMBIE ENE, Aspects du mécanisme de l'autoréglage dans les systèmes sociaux 573
- ELENA ZAMFIR, Considérations sur le concept de fonction dans les sciences sociales 583
- NICULAE BELLU, Le caractère de système de l'éthique dans la philosophie hégélienne 597

NOTES PHILOSOPHIQUES

- GABRIEL LIICEANU, Dialogue entre pérégrination et retour 613
- ILEANA RĂCEANU, Le moi chez Karl Jaspers 627

OPINIONS SUR LES LIVRES

- N. BAGDASAR, Un essai au sujet de l'existentialisme français 643

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- N. ISAR, Un moment idéologique important dans la lutte du peuple roumain pour la justice sociale et la liberté nationale 649
- PETRU VAIDA, L'humanisme de Cantemir et le problème de la conscience morale 661

CONSULTATIONS

- GEORGETA TODEA, Le structuralisme et la création artistique 669

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Problèmes actuels de la jeunesse (*Elena Ferariu*) 677

NOTES

- Nécrologie: N. Bagdasar 681

Revue de philosophie **18**, 5, p. 539–688, Bucarest, 1971

STUDII ŞI ARTICOLE

ŞTIINŢA POLITICĂ ŞI ACŢIUNEA POLITICĂ — DIMENSIUNILE ŞI DETERMINISMUL ACŢIUNILOR POLITICE—

DE

ION PIETRARU

I. MARXISMUL ŞI ŞTIINŢA POLITICĂ

Fenomenele care provoacă în prezent cele mai spectaculare şi imprevizibile „deplasări" în conştiinţa oamenilor, şi îi angajează într-o permanentă confruntare cu problemele epocii, sînt evenimentele şi luptele politice. Astăzi mai mult ca oricînd, omul îşi dezvăluie esenţa sa de *zoon-politikon* (Aristotel) într-o dublă ipostază : în calitate de *participant* la viaţa „cetăţii" şi în calitate de *receptor* şi *consumator* al ideilor şi deciziilor politice. Idealul politic a trecut astfel pe primul plan în aria năzuinţelor umane.

Această mutaţie a centrului de gravitaţie spre activitatea şi ideologia politică în ansamblul vieţii spirituale nu este întîmplătoare. Interesul şi atracţia faţă de fenomenele politice sînt legate nemijlocit de specificul epocii noastre, de revoluţiile socialiste şi de progresul construcţiei socialiste într-o serie de ţări, de consecinţele revoluţiei ştiinţifico-tehnice asupra orînduirilor sociale şi de stat, de procesul de intensă afirmare a statelor şi naţiunilor.

Forţa şi rezonanţa marxism-leninismului în viaţa social-economică şi politică contemporană lărgesc interesul faţă de problemele politice. Ca armă spirituală care cheamă şi îndeamnă la acţiune revoluţionară, marxismul polarizează nu numai atenţia opiniei ştiinţifice mondiale, ci constituie baza teoretică şi programatică a unui număr de peste 100 de partide comuniste şi muncitoreşti, tot atîtea foruri de dezvoltare a teoriei marxiste, de generalizare şi fixare a experienţei mişcării comuniste internaţionale. Teoria marxistă despre societate, confirmată de experienţa istorică de mai bine de un secol, a devenit în prezent cadrul teoretic de referinţă în raport cu care se delimitează principalele poziţii şi atitudini teoretice din politologie şi filozofie socială.

Rev. filoz., 18, 5, p. 543—553, Bucureşti 1971

Apreciind valoarea politică a marxismului, G. Burdeau[1] făcea precizarea că „nu există nici o doctrină, nici un plan de reformă socială, nici o concepție despre fundamentul și scopurile puterii politice care să nu se situeze deschis sau implicit, în raport cu marxismul", și raportîndu-l direct la politologie, el făcea mențiunea că marxismul constituie un punct de referință de care gîndirea politică nu poate face abstracție. „Marxismul acționează ca un revelator indispensabil pentru claritatea ideilor; fără el acestea par condamnate să se detașeze de viața socială"[2]. Într-un mod asemănător M. Duverger recunoaște că „nici unul dintre sistemele elaborate după apariția marxismului nu are un caracter atît de complet, nu reușește să depășească audiența restrînsă a unei școli științifice particulare"[3].

Marxismul este o prezență teoretică ideologică fundamentală în confruntarea de idei contemporană. Este semnificativă afirmația lui C. Wright Mills că „întreaga dezvoltare a filozofiei politice burgheze din ultimul secol nu este altceva decît un dialog continuu cu Marx : mai mult, ea acceptă și chiar folosește numeroase descoperiri și procedee ale gîndirii marxiste" [4].

Astfel, apariția marxismului, dezvoltarea și confruntarea sa ulterioară cu practica socială semnifică momentul de cotitură radicală în elaborarea principiilor fundamentale ale politologiei, în transformarea ei într-o știință politică autonomă, cu obiective și funcții de sine stătătoare. Afirmarea partidelor comuniste și muncitorești oferă tot mai mult motivații de ordin subiectiv și obiectiv care atestă valabilitatea unei științe politice cu finalități practice și axiologice adecvate.

În acest context general putem constata, atît în cadrul filozofiei nemarxiste cît și în literatura filozofică marxistă, o seamă de contribuții în domeniul politologiei. În primul caz, păstrîndu-se unele dimensiuni tradiționale în tratarea fenomenelor politice, apare o mare varietate de poziții, de cele mai multe ori contradictorii și cu rezonanțe în alte discipline sociale. În recenta sa lucrare despre *Știința politică*, Ovidiu Trăsnea subliniază faptul că „în legătură cu obiectul științei politice nu există o definiție acceptată de specialiști, că semnificația acestei discipline rămîne încă în cîmpul contestației, frontierele sale sînt extrem de labile" [5]. O investigație prin imensa literatură politologică contemporană confirmă această precizare. De pildă, în timp ce W. A. Robson definește politologia prin prisma puterii, ca „știință ce constă în a studia natura, fundamentele, exercițiul, obiectivele și efectele puterii în societate"[6], Thomas I. Cook arată că știința politică „este în mare măsură tehnicistă și descriptivă, fără preocuparea de a formula idei cuprinzătoare și a elabora sisteme concrete" [7]. Alții, printre care și G. Burdeau,

[1] G. Burdeau, *Traité de science politique*, t. VI, Paris, 1956, p. 40.

[2] *Ibidem*.

[3] M. Duverger, *Méthodes des sciences sociales*, P. U. F., 1961, p. 12.

[4] C. Wright Mills, *The Causes of the World War Three*, 1958, *Listen Jankee*, *The Revolution in Cuba*, 1960; *The Marxist* (postum) etc.

[5] Ovidiu Trăsnea, *Știința politică — Studiu istoric epistemologic*, Edit. politică, București, 1970, p. 222.

[6] W. A. Robson, *Les sciences dans l'enseignement supérieur*; *Science Politique*, UNESCO, 955, p. 17.

[7] Thomas I. Cook, *La science politique contemporaine*, UNESCO, 1950, p. 86.

consideră că știința politică nu este decît o metodă pentru un studiu mai eficient al dreptului constituțional, un unghi de vedere lărgit în care se înscriu probleme tradiționale ale dreptului politic [8]. În ultimul timp a cîștigat tot mai mult teren — spunea N. Kallos — poziția susținută de unii reprezentanți de seamă ai științei burgheze (de pildă americanul S. Lipset, francezul M. Duverger), care revendică pentru această știință denumirea de sociologie politică [9]. Numeroși politologi au convenit că știința politicii are preocupări multiple, vizînd laturile ideologice și psihosociologice, aspectele relaționale ale structurii politice, statul, puterea și altele.

Politologia studiază această arie complexă de fenomene specifice fie prin generalizarea informațiilor oferite de alte discipline, fie prin investigarea nemijlocită a realității politice pe baza unor mijloace specifice. Științele politice se împart astfel în politologie generală, politologie socială, economică, școlară, culturală, externă la care se mai pot adăuga diferite ramuri ale filozofiei dreptului; filozofia politică are de asemenea o semnificație politologică.

Științele politice sînt influențate de diverse alte științe sociale, îndeosebi de cele cu caracter mai pronunțat filozofic. Așa de pildă logica, etica, estetica, — care pătrund în multe dintre științele sociale, influențează și științele politice. Ele oferă științelor politice o orientare praxiologică, facilitîndu-le trecerea de la simple acte constatative și explicative, la aprecierea fenomenelor sociale și la operații normative, în funcție de criteriile de valoare ca: adevăr, bine, frumos, etc. Prin aceasta se conturează o imagine relativ completă a zonei de legătură și acțiune a științei politice, dar totodată destul de complicată pentru a putea stabili criteriile de valoare și eficiență pluridimensională a acestei științe.

Dintre numeroasele opinii cu privire la obiectul și domeniul științei politice, menționăm contribuția lui Ovidiu Trăsnea care, în lucrarea citată, arată, dar mai ales demonstrează, că *„știința politică este o disciplină de sine stătătoare care studiază geneza, esența și legitatea dezvoltării politicului* ca fenomen social complex, dar specific. Ea se preocupă de *ansamblul laturilor ideologice și social-psihologice* (conștiința politică, ideologia politică, psihologia politică a claselor și grupurilor sociale, inclusiv manifestarea ei *in actu* ca opinie publică) *relaționale* (raporturile politice interne și internaționale) și *instituționale* (statul, partidele politice și alte organizații politice, organizațiile de masă și obștești cu funcții politice, organizațiile internaționale politice ori cu funcții politice), *ale suprastructurii politice, în determinarea lor social-istorică și de clasă și în dinamica lor istorică*; în același timp ea cercetează *formele și mijloacele acțiunii politice, colective și individuale, degajînd valorile sociale care o orientează și funcționalitatea specifică a politicului, ca activitate de conducere și de organizare a ansamblului vieții sociale*" [10]. Trebuie subliniat mai ales aspectul acțional praxiologic al științei politice, evidențiat în cuprinsul acestei definiții, precizarea statutului ei de instrument în transformarea și perfecționarea vieții sociale.

---

[8] Cf. G. Burdeau, *Traité de science politique*, t. I, *Le pouvoir politique*, Paris, 1949, p. 9.
[9] N. Kallos, *Conștiința politică*, Edit. științifică, București, 1968, p. 104.
[10] Ovidiu Trăsnea, *op. cit.*, p. 259.

Canalizarea cercetărilor politiologice spre domeniul praxiologic al fenomenului politic este motivată operațional : dinamica vieții sociale și politice contemporane, intensa activitate politică la nivel național și internațional pun în evidență necesitatea unor modalități și tehnici de investigare a procesului social după criterii de raționalizare puternic motivate științific și axiologic, care să potențeze la un nivel de maximă eficiență afirmarea individului și a colectivităților în viața socială. Deși orînduirea socialistă oferă prin structurile sale economice și politice, prin cadrul său instituțional, posibilități nelimitate de finalizare eficientă a acțiunii umane, aceasta nu se realizează de la sine. Pentru a se trece de la potență la act, de la posibilitate la realizare, este necesară o amplă activitate politică. „Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, *ansamblul relațiilor socialiste* — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — creează premisa progresului economic, social și cultural neîntrerupt. Dar posibilitatea, oricît de importantă ar fi, nu se transformă de la sine în realitate. Superioritatea orînduirii socialiste nu se realizează automat. Pentru aceasta *este necesară o linie politică justă, o vastă activitate organizatorică și politică*, mobilizarea forțelor întregii societăți, conducerea și îndrumarea competentă a tuturor domeniilor vieții sociale"[11]. Avem sintetic caracterizată aici *esența* acțiunii politice în socialism și totodată schițată *platforma teoretică* în vederea întemeierii unei ample generalizări politologice a societății socialiste. Îndeplinirea acestor deziderate presupune, după opinia noastră, concentrarea efortului spre determinarea funcțiilor praxiologice ale politologiei, a interferenței ei cu știința conducerii vieții sociale, clarificarea unor probleme mai puțin tratate în literatura noastră politologică cum sînt : distincția dintre teorie și activitate politică ; statutul epistemologic și axiologic al conceptului de acțiune politică ; aportul logicii deontice în cristalizarea ideilor activității politice ; dimensiunea prospectivă a științei politice etc.

II. TEORIE ȘI ACTIVITATE POLITICĂ

Etimologic, conceptul de *politică* provine de la cuvîntul elin *„polis"* = stat, *„tá politika"* = treburi de stat sau treburi obștești. Sensul actual general este cel de *activitate umană specifică, prin care o clasă sau un grup social determinat își apără și promovează interesele sale : puterea de stat prin intermediul căreia se realizează controlul asupra întregii societăți.*

Din momentul apariției și constituirii sale ca activitate de conducere și reglementare a vieții sociale, politicul devine unul dintre cele mai importante și complexe fenomene sociale, mai ales prin rolul său în menținerea echilibrului social, prin predominanța sa în asigurarea funcționalității sistemului social, avînd menirea, intuită încă de Aristotel, de a stabili principalele activități social-umane și opțiunile, prioritățile în procesul dezvoltării.

Marx și Engels, pornind de la analiza concret-istorică a fenomenelor sociale (materiale și spirituale), de la virtuțile și năzuințele omului

[11] Nicolae Ceaușescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, Edit. politică, București, 1967, p. 18 — 19 (subl. ns.).

real, de la aprecierea critică a considerațiilor de ordin teoretic speculativ asupra fenomenului politic, au realizat „demistificarea" politicului, a puterii politice, a statului etc. și au precizat, în același timp, rolul lor hotărîtor, căile și mijloacele practice menite să realizeze țelul fundamental al acțiunii politice proletare.

Subliniind covîrșitoarea revoluție săvîrșită de marxism în gîndirea social-politică, Lenin a precizat că elaborarea unei teorii științifice a influențat calitativ însăși acțiunea politică, impunîndu-i să încorporeze concomitent experiențele științei și ale valorilor politice și etice generate de cauza eliberării proletariatului și a construirii societății socialiste. Din haos, pledoarie și înșelătorie, politica a devenit o *știință*, un instrument al clasei muncitoare, al partidului său politic, de transformare, organizare și optimizare a vieții sociale; un bun spiritual indispensabil, prin care aceasta se poate raporta direct și total la viața socială. Concepută ca proiect și instrument de umanizare a socialului, de dinamizare continuă a structurilor sale constitutive, teoria politică dobîndește în contextul formațiunii sociale socialiste adevărata ei valoare și funcție, de creare a premiselor pentru afirmarea umanismului integral.

Încercînd să abordăm, din perspectivă praxiologică, politica, notăm că ea reflectă în esență relațiile de clasă, scopurile și obiectivele urmărite de clasele sociale în lupta pentru apărarea intereselor lor, precum și mijloacele, căile și metodele de atingere a acestor scopuri.

Interdependența dintre economic și politic sub aspect praxiologic este precizată de Lenin astfel: „Politicul este expresia concentrată a economicului... *Politicul nu poate să nu aibă întîietate față de economic*" [12]. Desigur, politicul își găsește expresia, înainte de toate, în faptul că problema fundamentală a oricărei orînduiri este problema puterii. Vorbind despre unitatea dintre politic și economic, Lenin a prevenit asupra pericolului ruperii politicului de economic și de condițiile economice ale luptei și a subliniat totodată rolul activ al activității politice în formarea și consolidarea economicului. În fond, politicul, ca suprastructură (ideologică și instituțională), servește economicul, generează „organizații" sau forme organizatorice pentru permanentizarea și adecvarea economicului față de propriile sale cerințe, exercitîndu-și astfel funcția sa modelatoare asupra mutațiilor produse în structura economică pe care o reflectă. Între economic și politic se instituie astfel un raport de conexiune inversă. Prin trecerea de la economic la politic în planul reflectării se *instituie veriga teoretică* a politicului, iar prin trecerea de la politic la economic, veriga *practică* a politicului.

Semnificația praxiologică a acțiunii politice, deși rezidă în ultimă instanță în mobiluri economice, nu se reduce la acestea. Asupra ei își pun amprenta o multitudine de factori cum sînt: gradul de cunoaștere a acțiunii legilor sociale, stadiul de dezvoltare materială și spirituală a societății, valențele pozitive și negative ale cadrului instituțional capabil să integreze valorile noi în dinamica acțiunii politice, măsura în care ele sînt valorificate, competența și consecvența agentului politic în efectivizarea imperativelor dezvoltării sociale, în fundamentarea cît mai temeinică și reală a deciziilor la nivel macro- și microstructural.

[12] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 42, Edit. politică, București, 1966, p. 290—291. (subl.ns.)

Intervin de asemenea *factori psihologici* care se inserează în contextul motivațional al acțiunii politice, putînd înrîuri *pozitiv* (în sensul că animă, accelerează realizarea proiectului politic) sau *negativ* (prin nuanțe de subiectivism arbitrar, voluntarism, prin opțiuni neclare în momente conflictuale) eficiența acesteia, ceea ce ilustrează dimensionarea subiectivă a activității politice.

Pe plan teoretic separarea politicului de economic poate duce la o înțelegere idealistă a filozofiei politice, la negarea semnificației obiective a structurilor și ideilor politice și, totodată, la estomparea dimensiunii praxiologice a conceptului de politică.

În practică, izolarea politicului de economic generează un practicism îngust și, în ultimă instanță, interpretări voluntariste, anarhiste, subiectiviste. Minimalizarea dimensiunilor teoretice sau a celor praxiologice ale politicului poate să conducă fie la iluminism, fie la pragmatism, la substituirea determinismului istoric cu un determinism economic lipsit de suplețe și inoperant într-o acțiune la nivelul macrostructurii sociale, incapabil de a întemeia eficient modele de strategie politică de mare anvergură și de a preconiza mijloace operaționale de optimizare a acțiunilor politice la scara sistemului social global.

Fiind expresia cea mai concentrată și directă a intereselor de clasă, cea mai puternică verigă de legătură pe linia determinismului cauzal dintre existența socială și viața spirituală a societății, conștiința politică oglindește în mod direct schimbările de ordin economic, dinamica raporturilor sociale și de clasă, schimbările raporturilor de forțe pe plan internațional, progresele tehnico-științifice. Fiind, în primul rînd, o expresie concentrată a economicului și evident o reflectare a lui, ea se va particulariza în funcție de relațiile de producție dominante ale formațiunii economice date.

Dependentă de natura relațiilor de producție, conștiința politică este expresia unor raporturi dintre clase, a atitudinilor unei clase față de celelalte, manifestate prin relații de alianță sau de luptă între ele. Oamenii intră în relații politice unii cu alții pentru a influența sau controla treburile publice, fie în sensul menținerii și consolidării ordinii sociale existente, fie în sensul schimbării sau răsturnării ei.

Conștiința politică reprezintă totodată ideile, concepțiile, sentimentele și stările de spirit ale oamenilor cu privire la relațiile cu clasa căreia îi aparțin și cu celelalte clase, cu partidele lor și cu celelalte partide, cu privire la raportul lor față de orînduirea socială și de stat, la relațiile dintre state și națiuni. Conștiința politică exprimă într-un mod extrem de general interesele și aspirațiile clasei sau grupului social respectiv și influențează toate celelalte domenii ale vieții spirituale.

Ideologia politică ca formă a conștiinței sociale este sistematizată în teorii și doctrine politice, elaborate de către grupuri speciale de oameni în cadrul partidelor politice, de personalități și doctrinari specializați în probleme de politologie, și are ca particularitate preconizarea de programe politice, argumentarea necesității înfăptuirii lor.

Activitatea teoretică în sfera politicului, deși transpune ideile politice din domeniul ideologicului în domeniul științificului, din reflexivitate în explicație, nu conține decît premisa obiectivării politicului, are

doar rolul de a potenţa obiectivarea şi finalizarea programului politic. Trecerea de la potenţă la act, transformarea posibilităţii în realitate este mijlocită de activitatea politică practică. Aceasta este exercitată de oameni, de grupuri şi clase sociale prin intermediul unor organe sau instituţii politice. De aceea, schimbarea specificului şi funcţiilor instituţiilor politice depinde întotdeauna de atributele pe care aceste instituţii trebuie să le îndeplinească în obiectivarea practică a ideilor şi teoriilor politice.

Actul politic (ca sinteză între teorie şi activitate practică) se preconizează şi se instituie în norme şi dispoziţii privind desfăşurarea activităţii în diferite sectoare ale vieţii sociale, precedate şi în concordanţă cu un ansamblu de decizii şi anticipări previzionale, astfel încît sistemul social căruia îi este subordonat să-şi îndeplinească optimal principalele funcţionalităţi.

În sensul larg al cuvîntului, *activitatea politică* reprezintă aşadar *o ţesătură de fapte sociale, de acţiuni şi reacţii, de decizii şi măsuri, de norme şi valori, de convingeri şi restricţii, de idealuri şi năzuinţe politice etc., toate menite să-l plaseze pe om într-un proces de alienare sau desalienare (în funcţie de structura economică şi politică a sistemului social) prin mijlocirea cărora oamenii sînt stimulaţi la o coparticipare activă la viaţa socială.*

Prin natura sa, activitatea politică este o activitate normată, în sensul că este reglementată de scopuri şi mijloace de realizare a scopurilor, se desfăşoară conform unor termene şi reguli motivate nomologic şi axiologic. Pe de altă parte, activitatea politică presupune şi folosirea unor metode de atragere şi convingere, respectiv de ataşare a diferiţilor indivizi sau grupuri de partea unui ideal sau a unui program politic, prin metode şi forme ale activităţii ideologice.

În acţiunea politică, teoria politică are un rol de primă importanţă, cuprinde pe lîngă o concepţie elaborată riguros în concordanţă cu convingerile, motivaţiile, scopurile şi idealurile politice ale unei grupări sociale (popor, naţiune, clase) şi un ansamblu de concepte, categorii, principii, reguli, obligaţii deliberate prin care se caută a se găsi calea care să ducă mai repede şi eficient la cucerirea puterii sau la consolidarea ei, la înfăptuirea programelor propuse.

Referindu-se la importanţa majoră pe care o are teoria (respectiv ideile) în viaţa socială, Marx a arătat concis dar profund că pe măsură ce ele cuprind masele (sînt însuşite de mase), devin o forţă materială (de transformare a societăţii), iar Lenin sublinia în mod categoric că fără teorie revoluţionară nu există practică revoluţionară.

Concepţiile, ideile şi programele politice sînt traduse în viaţă în lupta nemijlocită a claselor, în activitatea instituţiilor şi organizaţiilor politice şi în mod deosebit în politica internă şi externă a partidelor politice, a statelor şi naţiunilor. Sintetic sau sistematic ele sînt cuprinse în programele şi declaraţiile partidelor, ale organizaţiilor politice, ale guvernelor, în constituţiile statelor, în doctrinele politice, în lucrările teoretice de specialitate.

Spre deosebire de epocile anterioare, doctrinele şi teoriile politice în măsura în care se oglindesc în programe politice constructive, încetează de a fi numai domeniul unor speculaţii abstracte, sofisticale. Ele

capătă o accentuată funcţie praxiologică, devenind premisele nemijlocite ale activităţii practice a claselor sociale. Se explică astfel de ce astăzi interesul crescînd pentru ştiinţa politică vizează atît latura sa teoretică, cît şi pe cea praxiologică[13]. Considerăm chiar că de cele mai multe ori prevalează valenţele praxiologice ale ştiinţei politice în explicarea interesului sporit al oamenilor faţă de politologie.

III. DETERMINAREA OBIECTIVĂ ŞI SUBIECTIVĂ A ACŢIUNII POLITICE

Politologia a prins rădăcini profunde în viaţa teoretică şi ideologică contemporană, ea reprezentînd o modalitate de scientizare a activităţii social-politice.

Elaborarea şi înfăptuirea deciziilor politice — începînd de la cele mai simple planuri de activitate politică şi pînă la programele politice naţionale — implică un amplu demers cognitiv, un temeinic efort teoretic. Mai mult ca oricînd astăzi politica nu mai este numai o artă[14], ci devine o ştiinţă, o ştiinţă proiectivă căreia trebuie să i se determine în mod riguros statutul epistemologic. Aceasta nu anulează, însă, dimensiunea fundamental-ideologică a actului politic care emană din esenţa fenomenului politic. Ştiinţa politicii are în vedere tocmai desprinderea esenţei şi a legităţii organizării politice a societăţii. Or, aceasta implică analiza în totalitate (sub aspect sincronic şi diacronic) a politicului.

Teoria politică trebuie să întrunească o dublă virtute : proprietatea de a surprinde şi prelucra teoretic adevărul despre starea de fapt din trecut şi prezent şi aptitudinea de a desprinde, pe baza acestuia, unele indicaţii praxiologice, directive şi programe de acţiune, adecvate situaţiei reale şi conforme idealului, valorilor socialmente instituite. Menirea ştiinţei politice este de a degaja, reţine şi concentra experienţa trecutului şi de a face din ea temei pentru activitatea viitoare. Capacitatea teoriei politice de a deveni o ştiinţă trebuie să se oglindească în procesul de obiectivare practică a ideilor şi programelor politice.

Pretutindeni politica ca modalitate specific umană de obiectivare a scopurilor proprii fiecărei clase a reprezentat şi chiar reprezintă un mijloc folosit de stat (partid, administraţie, grupare socială etc.), în opera de conducere, organizare, construcţie şi perfecţionare socială. Intenţiile, scopurile şi finalităţile acţiunilor politice nu sînt întotdeauna, pretutindeni aceleaşi, ele decurg în primul rînd din interesele de clasă, din sistemul şi structura socială, din particularităţile specifice fiecărei ţări.

Pentru a conferi eficienţă acţiunii politice, momentul deciziei şi actul conducerii trebuie să fie precedate în primul rînd de un laborios efort teoretic, cognitiv-explicativ. Acţiunile politice nu se mai pot întemeia pe prezumţii empirice, pe simple intuiţii. Conducătorul politic, la orice nivel nu mai poate fi astăzi un simplu vizionar, ci trebuie să fie un veritabil om de ştiinţă, competent. Necesitatea însuşirii rezultatelor ştiinţelor contemporane şi îndeosebi a ştiinţei despre conducerea activi-

---

[13] Ovidiu Trăsnea, *Problemele actuale ale ştiinţei politice*, în revista „Lupta de clasă" nr. 3/1968, p. 84.

[14] G. Bouthoul, *L'art de la politique*, Paris, Editions Seghers, 1962, p. 259.

tății sociale de către fiecare persoană investită cu atributul conducerii, este permanent subliniată în documentele partidului nostru. *A conduce înseamnă a decide în cunoștință de cauză asupra forțelor și mijloacelor apte de a realiza o anumită acțiune sau un anumit obiectiv; a decide înseamnă a selecta dintr-o mulțime de variante posibile soluția optimă.* Or, aceasta presupune, deopotrivă, informație și cunoaștere aprofundată a stărilor de fapt la un moment dat, ca și, se înțelege, a scopului final și a criteriilor ce trebuie să stea la baza deciziilor ce urmează a fi luate.

Decizia politică se poate însă orienta și spre direcții care nu au o utilitate imediată, ce poate depăși motivația nemijlocită, individuală, în virtutea unei înțelegeri mai largi și mai aprofundate a necesităților obiective existente. Astfel, orientarea prioritară a politicii investițiilor în industrie și agricultură promovată de P. C. R. are în vedere persepectiva dezvoltării multilaterale a societății socialiste menite să asigure ridicarea țării noastre pe culmi tot mai înalte ale progresului și civilizației. În decizia politică se îmbină descripția științifică și adevărul obiectiv cu normele și criteriile de valoare fundamentate ideologic și teleologic. Decizia politică are așadar, o componentă *gnoseologică* și alta *axiologică*.

Motivarea axiologică a politicii partidului nostru rezidă în țelul construcției socialiste și comuniste. Reflectînd legile obiective și particularitățile specifice ale vieții noastre sociale, ale specificului național în fiecare etapă, partidul elaborează direcțiile și perspectivele de dezvoltare socială în concordanță cu interesele majore ale poporului. În țara noastră politica reprezintă expresia năzuințelor și experienței maselor care participă la realizarea ei. Reflectarea intereselor sociale ale oamenilor muncii în politica partidului coincide cu necesitatea întemeierii acestei politici pe baze științifice. De unde rezultă că în activitatea politică a partidului nostru teoreticul se împletește cu axiologicul, mai precis spus, *motivarea axiologică a acțiunii politice presupune o întemeiere științifică*.

Este știut că societatea omenească se dezvoltă ca urmare a împletirii parametrilor cauzali obiectivi cu cei subiectivi. Conștiința politică, ca și celelalte forme ale conștiinței sociale, se compune nu numai din idei teoretice, concepte și noțiuni, care au o motivare rațional-obiectivă ci și din atitudini, sentimente, stări de spirit, modalități de comportament, laturi de ordin afectiv, care țin de experiența și năzuințele subiective ale oamenilor. Între aceste nivele ale conștiinței există o strînsă legătură. În ciuda posibilității apariției unor decalaje între nivelul și ritmul dezvoltării diferitelor comportamente ale conștiinței, ea se constituie ca un fenomen unitar. Nivelele și formele sale comunică între ele. Este evident că un nivel ridicat al conștiinței teoretice contribuie la o structurare calitativă și a laturilor de ordin psihologic, ridicînd în felul acesta rolul lor în dezvoltarea personalității. În aprecierea vieții spirituale a unui individ sau a unui grup este necesar să luăm în considerație „ansamblul factorilor psihici (dorința, perseverența, pasiunea, hotărîrea) care cointeresează subiectiv agentul în efectuarea unor relații prealabile declanșării actului praxiologic propriu-zis. Aici putem include procesul de învățare, de instruire, de pregătire (uneori foarte temeinică a agentului), de formare și educare a unor deprinderi practice, de asimilare a codului de reguli

operatorii care trebuie să intervină în actul praxiologic pentru a-i asigura o eficienţă maximă" [15].

Deşi se întemeiază pe o motivaţie de ordin obiectiv, toate analizele sociale efectuate de Marx se caracterizează prin luarea în consideraţie a voinţei, a stărilor de spirit, a aspiraţiilor şi a conştiinţei oamenilor, claselor şi păturilor sociale. El nu s-a oprit însă la momentul voliţional şi ideologic al acţiunilor oamenilor, ci a reuşit să pătrundă dincolo de motivaţiile subiective ale proceselor istorico-sociale, descriind astfel, pe de o parte cauzele materiale, iar pe de altă parte rezultatele obiective ale acţiunilor umane. Aceste rezultate ca şi cauzele materiale care le determină pot fi privite, într-un anumit sens, ca independente de voinţa şi conştiinţa oamenilor, dar nu nedeterminate subiectiv.

Fără îndoială, agentul acţiunii politice nu este în esenţă o determinare în sine, ci o determinare cu o inserţie socială legic-fundamentată, este un agent colectiv animat de cerinţe şi năzuinţe generale. Prin forţa împrejurărilor agentul politic este nevoit să cunoască cerinţele legităţii obiective, dar în virtutea caracterului nemijlocit al intereselor sale pentru realizarea unui scop al acţiunii politice, el aderă cu toată fiinţa sa la alegerea modalităţilor de acţiune şi a sistemelor de valori. În ultimă instanţă, el se pronunţă pentru acele căi care-l satisfac în gradul cel mai înalt.

Susţinerea motivaţională a unui act politic presupune cunoaşterea rezultatului, a unui rezultat care să-l cointereseze subiectiv. Cînd această cunoaştere dispare, interesul scade brusc, activitatea agentului devine fortuită, nesemnificativă, confuză, ineficientă. Comunicarea rezultatului ridică nivelul de aspiraţie, facilitînd depăşirea rezultatului înregistrat în performanţa precedentă.

Filozofia marxistă urmăreşte modul cum acţionează legile dezvoltării societăţii, felul în care înlănţuirea obiectivă a cauzelor şi efectelor în dinamica socială materializează acţiunile umane. În domeniul social determinarea se afirmă însă nu prin ocolirea acţiunilor conştiente ale oamenilor, ci tocmai prin intermediul acestora. În societate „nimic nu se întîmplă fără o intenţie conştientă, fără un scop voit" [16].

Pe această bază P. C. R. a conturat cu claritate pentru fiecare etapă şi pentru fiecare domeniu, obiectivele actuale, căile şi mijloacele pentru realizarea lor, a stabilit forme şi metode tot mai eficiente de organizare şi conducere, a îndrumat şi sprijinit sistematic munca pentru înfăptuirea scopurilor propuse. În vederea antrenării maselor la acţiune eficientă, în vederea atingerii acestor scopuri, partidul duce o activitate ideologică neobosită de însuşire a lor de către mase. Cu cît fiecare membru al societăţii va cunoaşte mai bine politica partidului şi îşi va putea exprima mai liber părerea asupra diferitelor probleme ale politicii interne şi externe a partidului şi statului, ale vieţii economice sociale, culturale, cu atît va exista mai multă garanţie că hotărîrile şi măsurile adoptate corespund pe deplin năzuinţelor poporului, cerinţelor sale de progres.

---

[15] I. Tudosescu, *Motivaţie şi scop în praxiologia contemporană*, în „Forum", Ştiinţe sociale II, *Cunoaştere şi umanism*, 1970, p. 23.

[16] K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Edit. politică, Bucureşti, 1965, p. 295.

O particularitate a acțiunii politice în socialism o constituie și cîmpul larg de inițiativă oferit tuturor cetățenilor țării, ca participanți conștienți la construcția și dezvoltarea multilaterală a socialismului. Prin compoziția și calitățile membrilor săi, partidul nostru acționează ca factor colectiv de inițiativă și în același timp ca un sistem organizat de antrenare și mobilizare politică și ideologică a maselor. El este, așadar, agentul colectiv, dinamizator, un mijloc de polarizare și orientare a tuturor forțelor active ale societății.

Întreaga activitate a partidului se desfășoară în vederea realizării unui program și în conformitate cu un sistem de norme fixate în statutul partidului și de decizii care reglementează deopotrivă activitatea organelor de partid și de stat de orice nivel. Partidul își realizează rolul său de conducător în societate nu în mod declarativ, nu prin metode administrative, de comandă, ci prin linia sa ideologică și politică creatoare, marxist-leninistă, prin activitatea politică și organizatorică intensă a organelor și organizațiilor de partid la toate nivelele și în toate domeniile, prin munca desfășurată pentru ridicarea conștiinței socialiste a maselor, prin legătura strînsă cu clasa muncitoare, cu țărănimea, cu intelectualitatea, cu întregul popor, prin consultarea continuă, permanentă a oamenilor muncii în precizarea și realizarea deciziilor, prin poziția înaintată și exemplul personal al comuniștilor în eforturile consacrate înfăptuirii programului partidului.

Activitatea politică în cadrul organizațiilor de partid este un exemplu tipic de activitate normată, întemeiată pe aprecieri valorizatoare ale tuturor membrilor de partid și avînd drept țel optimizarea conducerii întregului sistem social. Îndatoririle și obligațiile membrilor de partid, precizate în statut, derivă atît din țelul și programul partidului, cît și din convingerile lăuntrice profunde ale membrilor de partid care și-au exprimat voluntar adeziunea la programul partidului. Ele sînt, așadar, nu simple obligații (întrucît derivă din prescripțiile statutului de partid), ci datorii etice izvorîte din convingerile intime ale comuniștilor. Din această perspectivă considerăm că normele statutare și ale vieții de partid pot fi concepute ca fiind în concordanță cu cerințele unei logici deontice, ca premise pentru o dimensionare axiologică a activității politice practice a membrilor de partid.

Acțiunea politică are, așadar, drept specific resfrîngerea ei asupra agentului acțiunii. De aici rezultă unitatea dintre motivațiile nomologice și cele axiologice ale acțiunii politice.

Principalele momente ale acțiunii politice sînt în această perspectivă : fixarea obiectului acțiunii, pe baza unor prealabile cercetări operaționale și teleologic-previzionale ; popularizarea și dezbaterea largă a acestuia cu masele largi ; convingerea lor de necesitatea realizării obiectivelor politice propuse ; corectarea și perfecționarea obiectivelor propuse ca urmare a sugestiilor și propunerilor făcute ; legiferarea obiectivului sau programului politic de către organele împuternicite și, în sfîrșit, trecerea la înfăptuirea propriu-zisă, căreia îi urmează, din nou, un moment valorizator, de însușire critică a rezultatului acțiunii, în vederea identificării acestuia cu năzuințele și trebuințele agentului acțiunii.

FILOZOFIE, CUNOAȘTERE, ACȚIUNE

DE
AL. BĂDULESCU

Nici un model filozofic asupra lumii nu se poate sustrage cerinței de a explica locul și rostul omului în cuprinsul zonei existențiale căreia îi aparținem.

Spre deosebire de toate celelalte sisteme filozofice, marxismul, considerînd problema statutului ontic al omului ca centru de interes al străduinței teoretice, a introdus o nouă viziune asupra fenomenului uman, bazată pe o convingere materialistă, pe un mod dialectic de a gîndi și pe o propensiune pentru transformare, creativitate.

Explicînd autodevenirea omului prin praxis, în funcție de condițiile lui firești, proprii de existență, marxismul a oferit cheia înțelegerii modului în care acesta, prin acțiunea sa valorificatoare și valorizantă, se diferențiază de restul naturii ca o entitate ce se autoprogramează continuu, creîndu-și, astfel, și posibilitatea de a-și „raționaliza" istoria.

Vom încerca să indicăm *un model posibil al ființării*, înțelegînd prin acest termen existență conștientă, în speță, statut uman și finalitate omenească. Acest model ar fi menit să evidențieze posibilitatea și, totodată, necesitatea unei abordări integrale — *filozofice* — a acțiunii și cunoașterii.

★

Dezvoltarea demersului nostru se bazează pe corelarea a trei concepte — esență, existență și obiect, corespunzător unor momente ale prezenței umane :

1. Credem că este firesc ca, mai întîi, să se releve *momentul înserării nediferențiate* a omului în ordinea naturii. Aici interesul se centrează pe categoriile de *esență* și *existență indiferentă* (existență în sine, neraportată la om), precum și pe relația lor dialectică, conceptualizată cu ajutorul noțiunilor de participare și de contradicție.

Rev. filoz., 18, 5, p. 555–559 București 1971

Evitarea reducţionismului*, prin propunerea relaţiei de participare, înlesneşte înţelegerea raportării reciproce a esenţei şi a existenţei indiferente, în spiritul indicaţiilor cuprinse în textele marxiste. Dacă am considera esenţa în manieră reducţionistă, adică ca ceva anterior existenţei, atunci aceasta ar reprezenta o simplă derulare a ceea ce era la început implicit. Cu aplicarea la societate, s-ar ajunge la o viziune predeterministă asupra istoriei.

Dacă, dimpotrivă, considerăm că esenţa şi existenţa umană sînt într-o organică legătură, participînd una la cealaltă şi alcătuind, astfel, o unitate supraordonată, aderentă la interioritate, rezultă că esenţa omului se îmbogăţeşte, se dezvăluie în plenitudinea determinaţiilor ei, pe măsură ce eforturile colectivităţii sociale de a-şi ameliora condiţiile existenţiale cresc în amplitudine, în intensitate.

Existenţa umană (fiinţarea) este, aşadar, o verigă a devenirii ordonate a lumii, presupunînd atît modificarea, prin acţiunea omului, a unor tipare naturale ancestrale cît şi mutaţii chiar în cîmpul prezenţei acestuia.

2. Momentul următor al fiinţării este cel al *diferenţierii*, în raport cu cadrele naturale. Aspectul privilegiat al statutului existenţial uman este prins cu ajutorul relaţiei dintre categoriile *existenţă şi obiect*, folosindu-ne de funcţia de mediatizare a conceptului de acţiune. Existenţa indiferentă este un rezultat al devenirii reale, în absenţa omului; existenţa-obiect (umanizată), fără a-şi pierde caracterul de ceva real, comportă totodată, o devenire cauzată de prezenţa umană, manifestată prin acţiune-cunoaştere.

Cunoaşterea-acţiunea constituie laolaltă un proces *informator*, adică trecerea de la o stare mai probabilă la alta mai puţin probabilă; deci ea reclamă de la bun început crearea unei alte ordini — artificială —, în cuprinsul celei naturale — universale **.

Noul în acţiunea umană este analog neiterativităţii devenirii subsistemelor cosmice. Neiterativul este proprietatea unor subsisteme de a admite în limitele posibilului, o abatere de la un tipar de decurgere relativ conturat. În acest sens, neiterativul este ceva echivalent cu spontaneitatea naturii.

În ceea ce priveşte acţiunea umană, inovaţia şi, consecutiv, creaţia — ce presupune şi obiectivare substanţială — relaţională, devierile de la schemele arhaice se fac în cuprinsul unui cîmp *extensibil* de posibilităţi, concomitent cu o estompare, desigur relativă, a graniţei *posibil* — implicat în existent şi *imposibil*.

---

* Prin *reducţionism* înţelegem acea modalitate, materialistă (substanţialistă) sau spiritualistă, de a deriva, abstract-speculativ, existenţa din esenţă. Implicînd ideea de *origine* şi cea de *localizare strictă* a esenţei, reducţionismul nu poate constitui un temei teoretic al acţiunii şi al cunoaşterii. Critica idealismului istoric feuerbachian de către Marx precum şi indicaţiile lui V. I. Lenin cu privire la inepuizabilitatea şi interdependenţa „treptelor" realităţii oferă premise pentru elaborarea unei viziuni dialectice asupra esenţei.

** Aici se poate lămuri şi distincţia pe care am făcut-o la început între valorificare şi valorizare. În timp ce, *valorificarea* presupune *cunoaştere* — dorinţă şi scoate la iveală posibilul implicat în existent dintr-o raţiune utilitară, *valorizarea* marchează o deplasare de accent pe *dorinţă*, dezvăluind semnificaţia realităţilor virtuale pentru destinul uman.

Unitatea, în procesul acţional, a componentei axiologice cu cea cognitiv-informaţională a fost abordată tangenţial de autor în articolul *Cunoaştere-prognoză-acţiune*, în „Forum", I, 1969.

Imposibilul este, prin excelență, o noțiune cu sens fizical, ce desemnează, prin opoziție logică, anumite zone existențiale precizate. Nu am putea, de exemplu, să ne imaginăm o civilizație, alta decît cea umană, deci o altă existență artificială, rezultat al spontaneității naturii, cu tendințe de autonomizare, dacă nu reușim să intuim o extensiune a posibilului implicat în existența din partea noastră de cosmos.

Numai întrucît am putea să circumscriem mai exact imposibilul, raportat la condițiile noastre specifice, și să găsim acele locuri albe ale tabloului general al devenirii, apte să suporte abateri de la schemele de desfășurare — desigur parțial cognoscibile — s-ar ajunge la o teorie generală a ființării (a sistemelor artificiale autonomizate).

Aceasta ar ajuta la descifrarea articulațiilor mecanismului teleonomic al existenței umane, precum și ale procesului de adecvare reciprocă a acțiunii și a reperelor valorice ale istoriei.

3. Ultimul pas în urmărirea ființării l-ar constitui relevarea momentului *integral* al prezenței umane. Interesul se orientează spre conectarea conceptelor de *esență* și *obiect* prin intermediul noțiunii de *praxis*.

Odată ce omul a fost înțeles ca ființînd într-o lume a obiectelor făurite sau modificate de el, într-un univers de sensuri, se pune problema ierarhizării lor valorice, în perspectiva recuperării directe, prin *„practică critic-revoluționară"*, a esenței umane autentice într-o societate dezalienată.

Absurdul (iraționalul) nu este o proprietate a lumii ca atare, ci un reziduu al acțiunii-cunoașterii umane într-un cadru social alienat, desemnînd tărîmul existențelor reificate, adică al acelor existențe care se opun omului ca forțe ostile lui, în calitate de produse înstrăinate de esența lor autentică.

Istoria, în concepția pe care o expunem, este diacronia raportului societate-natură și, implicit, a raportului societății față de ea însăși. Ea este o structură și un destin, adică o funcție de timp ; este o structură pentru că în istorie se dezvăluie o dispoziție a elementelor și a părților corpusului social ce se organizează după o necesitate imanentă, care a fost dezvăluită cu atîta claritate de Marx ; este un destin, căci etapele devenirii, în succesiunea lor, se cer unele pe altele, realizînd printr-un mecanism autoreglator, adecvarea continuă a esenței și a existenței umane.

Angajarea dezvoltării sociale pe o anumită direcție, din evantaiul de direcții oferit de posibilul implicat într-o existență dată, poate conține și primejdia abaterii de la finalitatea ei. Amplitudinea fluctuațiilor de la direcția optimă de dezvoltare poate varia în funcție de condiții, de loc și de timp. Aceste abateri pot fi uneori foarte dureroase și dramatice, întîrziind astfel omenirea de la atingerea obiectivului ei major — asigurarea unei dezvoltări armonioase.

Privind global evoluția societății, se poate constata că întotdeauna omenirea a reușit să găsească soluții pentru a scăpa din impasul creat de polaritatea existenței umane, cauzată, la rîndul ei, în ultimă instanță, de prezența posesiunii private. Depășirea momentelor de criză s-a realizat și se realizează procesual, prin intervenția modelelor valorice, adică a idealurilor care consacră *dorința* și *voința* omului de a-și dovedi rațiunea de a fi, demnitatea prin făptuire.

Istoria ar fi, deci, procesul autoreglării sistemului social prin intermediul modelelor valorice, care au rolul de a superviza străduința de raționalizare a existenței și de atingere a consensului ins-societate-natură, în speranța unei mai directe și efective posesiuni a propriei esențe umane.

★

Procesul acțional-cognitiv este definitor pentru om, în sensul autonomizării tot mai accentuate a organismului social și al creării prin cultură și civilizație a unor tabele referențiale valorice, care să orienteze ca niște linii de forță evoluția societății umane.

Expresia ideatică supremă a *făptuirii*, înțeleasă ca obiectivare a intențiilor implicînd, totodată, și adoptarea atitudinii critice, evaluante, este, fără îndoială, filozofia.

Aceasta, presupunînd examinarea existenței umane din punctul de vedere al concordanței ei cu reperele ideale consacrate de istorie, îndeamnă la adoptarea unei atitudini integratoare față de valorile trecutului, orientate spre orizontul speranței, al viitorului.

Înțelegînd specificul ființării, pe baza viziunii marxiste a activismului social, deci ca entitate organică ce-și propune un viitor perfectibil, scoatem încheierea că filozofia are menirea să dea o înțelegere a realului în totalitatea lui; cu alte cuvinte, îi este dat să elaboreze modele ale posibilului, adică *a ceea ce ar putea să fie*, dar aceasta nu numai ca rezultat al jocului spontan și adeseori sinuos al convertirii prezentului în viitor, ci și din punctul de vedere al unei *„corecții conștiente de traiectorie"*.

Prefigurarea unei existențe posibile se face, fără îndoială, pe baza datelor obținute din examinarea cu metode științifice a matricei de distribuție a posibilităților implicate în ontic, dar trebuie iluminată de un orizont suprem, cel al valorilor umaniste, în care ambiția de statornicie și sentimentul datoriei față de prezervarea speciei umane în condiții asigurate ocupă locul central.

Apropierea filozofiei de știință și, totodată, a științei de filozofie, spre beneficiul amîndorura, cu păstrarea neștirbită a specificului acestor tipuri de disciplinare spirituală reprezintă o componentă majoră a programului marxist de a implanta „chintesenței înțelepciunii" o finalitate socială precisă; ea capătă, în epoca actuală, după părerea noastră, o semnificație deosebită, producînd treptat o nouă structură teoretică; axată pe o dualâ dispoziție logică și axiologică, care să îmbrățișeze aspectele multiple ale dezvoltării umane. Noua structură ideatică, implicit legată de una posibilă, cu caracter instituțional, ar putea asigura cadrul în care să evolueze eforturile umane spre liniile optime de împlinire a consensului om-mediu existențial.

Problema pe care o ridicăm aici nu este nouă. Scientica și, mai recent, futurologia vizează acoperirea acestui cîmp intențional. Esențială ni se pare nu numai sinteza științelor, cooperarea lor în studiul analitic al realității, tendință imanentă progresului intelectual, ci și racordarea unei asemenea fuziuni cu filozofia, sub aspectul ei axial-valoric. De aceea, formularea problemelor în termeni valorici, gîndirea și dirijarea progresului științific, și tehnologic în raport cu finalitatea acțiunii

sociale, amplasarea ipotetică a făptuirii umane în viitoarele cadre posibile de existență, nu reprezintă numai eforturi bine venite, ci chiar absolut necesare pentru a distinge între o conducere științifică, planificată a organului social și proiectele tehnocratice.

Grija generată de reflexia asupra destinului omului pentru a nu fi vană, trebuie să fie însoțită de mijloace pozitive de realizare a controlului acțiunii sociale. De aceea, considerăm că filozofia axată pe idealurile socialiste, servind o societate ce le traduce în fapt, poate în modul cel mai deplin să ofere principiile valorice ale conducerii organismului social în direcția propășirii generale, prin propulsarea energiilor individuale.

„Conștiința ecologică" sau, altfel spus, atitudinea globală, integratoare, singura modalitate umană aptă să îndrumeze acțiunea socială în direcția asigurării echilibrului dinamic al compensărilor înlăuntrul unei funcționări fiabile, este o cerință stringentă a epocii noastre, atît de deschisă depășirilor de performanțe.

În acest sens, programul Partidului Comunist Român — bazat pe o înaltă conștiință globală, responsabilă față de istoria țării — de îndrumare a societății socialiste românești pe *tărîmul dezvoltării multilaterale*, constituie o contribuție majoră la instituirea unui model de devenire socială pe deplin concordant cu *firescul*, cu năzuința etern umană spre un mod-de-ființare autentic, metodic și armonios condus.

COORDONATE ALE CONDUCERII VIEȚII SOCIALE

DE

DUMITRU I. MAZILU

În vasta operă constructivă pe care o înfăptuim, în activitatea practică pe care o desfășurăm, pe parcursul anilor, în conducerea vieții sociale s-au conturat cîteva *coordonate majore*, proprii, în primul rînd, partidului nostru, principal factor de sinteză științifică și decizie politică, între care *spiritului novator, dinamismului și gîndirii creatoare, cutezanței, originalității soluțiilor promovate, extinderii elementelor de știință*, le revine rolul cel mai important. Dimensiunea politică fundamentală, coordonata principală a vieții constructive românești o constituie *conducerea de către partid*, capacitatea sa de a acționa în virtutea legităților obiective, de a înfăptui osmoza cerințelor și exigențelor cu posibilitățile și realitățile țării, de a organiza procesele sociale în temeiul *științei*, cuceririlor cercetării și experienței acumulate în *arta* conducerii. Strategia și tactica partidului poartă amprenta structurii sociale a rîndurilor sale care cuprind tot ce are mai valoros națiunea noastră, partidul fiind detașamentul de avangardă al clasei muncitoare și acționînd cu fermitate ideologică și competență pentru rezolvarea marilor probleme ale propășirii și prosperității poporului român. *„Toate marile succese obținute în dezvoltarea economică și socială a patriei* — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *în înflorirea multilaterală a societății noastre socialiste în cincinalul care a trecut sînt o dovadă grăitoare a justeței liniei politice generale a partidului nostru, care, în întreaga sa activitate, se călăuzește neabătut după învățătura marxist-leninistă, aplică adevărurile și legile generale ale socialismului la condițiile concrete ale României"*[1].

În ultimii ani — îndeosebi în perioada scursă de la Congresul al IX-lea al P. C. R. — se remarcă *accentuarea spiritului novator* în cele mai diferite domenii: dezvoltarea forțelor de producție, perfecționarea relațiilor de producție, adîncirea democrației socialiste, îmbogățirea activi-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara C. C. al P. C. R. din 10—11 februarie 1971*, Edit. politică, București, 1971, p. 7.

Rev. filoz. 18, 5, p. 561—572, București, 1971

tății teoretice, lărgirea orizontului gîndirii social-politice, înflorirea științei și culturii. Prin toate victoriile obținute în transformarea revoluționară a societății și edificarea noii orînduiri, prin soluțiile practice, metodele și formele de organizare și de luptă, precum și prin concluziile noi, izvorîte din condițiile concrete ale României, partidul nostru își aduce contribuția — alături de celelalte partide comuniste — la dezvoltarea și îmbogățirea tezaurului teoretic și practic al marxismului, la dezvoltarea științei făuririi socialismului și comunismului. *Activitatea de creație originală a partidului realizează sinteza dintre adevărurile generale și cerințele particulare,* specifice, în lumina raportului dialectic dintre general și particular [2]. Partidul pornește de la concluzia că *înfăptuirea rolului său conducător se află în strînsă legătură cu priceperea și capacitatea de a folosi creator legile generale ale dezvoltării sociale,* de a stabili — în concordanță cu imperativele vieții, cu starea reală de lucruri și la timpul oportun — *căile, formele, metodele corespunzătoare* înfăptuirii programului elaborat. Căutarea și găsirea unor soluții originale în toate domeniile fundamentale ale procesului constructiv relevă cu pregnanță *confluența factorilor obiectivi și subiectivi în conducerea vieții sociale.* Orientarea,îndrumarea, *dirijarea sistematică* a proceselor economice și cultural-științifice poartă amprenta spiritului veșnic viu, eforturilor de investigare și cercetare a tuturor fenomenelor, strădaniilor de optimizare a acțiunii organelor, organizațiilor, instituțiilor, tuturor participanților la opera constructivă. Desigur, *acest proces* nu se desfășoară rectiliniu, fără obstacole, ci, *reprezintă o succesiune dinamică de transformări și perfecționări din care nu lipsesc neajunsurile și greutățile temporare,* care obligă la eforturi în vederea căutării unor noi soluții, la experimentări într-un domeniu sau altul.

Se vădește a fi, tot mai mult, astăzi o coordonată esențială a conducerii vieții sociale *adîncirea preocupărilor de extindere a elementelor de știință,* promovarea metodelor și tehnicilor adecvate *unei activități științifice* în scopul creșterii gradului de eficiență în toate domeniile și sectoarele. Noua orînduire socială este făurită în mod conștient, *viața socială* în ansamblul său *este* stimulată și *dirijată* —în mod deliberat—*în virtutea determinismului social.* S-a precizat deja că între *social* și *politic* există o relație de determinare[3], politicul dezvoltîndu-se sub influența socialului și avînd, la rîndul său, o importantă influență asupra sa, ca urmare a bogatei *activități de îndrumare și conducere, de reglare în raport cu societatea,* cu viața social-economică. În acest context—practica vieții sociale românești—demonstrează *creșterea rolului factorului politic*[4], sporirea capacității organelor și cadrelor de conducere în elaborarea și înfăptuirea deciziilor la nivel *macro* și *micro* social. Progresul în viața socială este marcat nu numai de dezvoltarea forțelor și relațiilor de producție și nu numai de dezvoltarea conștiinței sociale, ci și de creșterea —în cadrul interacțiunii examinate — a rolului *factorului de conștiință*

[2] Vezi pentru o analiză mai largă, Ion Mitran, *Societatea socialistă multilateral dezvoltată și structurile sale social-politice,* în „Lupta de clasă", nr. 10, 1970, p. 12 și urm.

[3] Vezi și Olivia Clătici, *Știința conducerii societății socialiste,* dezbatere, în „Lupta de clasă", nr. 9, 1970, p. 41—42.

[4] Vezi, Ion Iliescu, *Știința conducerii societății socialiste,* dezbatere, în „Lupta de clasă", nr. 9, 1970, p. 51—53,

în raport cu cel de existență, fără ca acesta din urmă să-și piardă vreodată caracterul său determinant. Practica demonstrează că, socialismul înseamnă progres în viața socială, atît datorită faptului că el se bazează pe o treaptă superioară de dezvoltare a forțelor și relațiilor de producție, că această dezvoltare superioară determină un uriaș pas înainte și în conștiința socială a omenirii, cît și datorită faptului că în interacțiunea dintre modul de producție și conștiință, *factorul subiectiv în raport cu cel obiectiv deține un rol mai însemnat decît în interacțiunea corespunzătoare din cadrul tuturor formațiunilor social-economice anterioare*, aceasta ca urmare, mai ales, a îndeplinirii misiunii ce revine partidului de a *sintetiza și valorifica toate elementele de știință* — rezultate din această interacțiune — în exercitarea rolului de forță politică conducătoare în întregul organism social.

În anii cincinalului îndeplinit, în aceste prime luni ale noului cincinal s-a pus și se pune un accent sporit pe asigurarea unui grad tot mai ridicat de eficiență a muncii desfășurate în toate compartimentele, domeniile și sectoarele, *prin folosirea* și aplicarea unor principii și coordonate metodologice, *unor metode și tehnici avansate la toate nivelele sistemului social-politic* [5]. O asemenea activitate a devenit posibilă ca urmare a cunoașterii mai atente a realităților vieții sociale, obținerii unor informații verificate științificește, promovării unor mijloace în măsură să structureze aceste cunoștințe, făcîndu-le apte de a fi folosite în practică. A fost elaborată *o concepție mai clară cu privire la formele de organizare ce urmează a fi adoptate în temeiul cunoașterii realităților* sociale, *o teorie a acțiunii* organelor, organizațiilor și cetățenilor, călăuzind și orientînd eforturile oamenilor în procesele transformatoare în care sînt angajați. Întemeindu-și fiecare măsură adoptată pe cunoașterea temeinică a practicii sociale, partidul scrutează — cu ajutorul mijloacelor științei moderne — viitorul, dovedind *capacitatea de previziune socială*, ceea ce-i îngăduie elaborarea direcțiilor dezvoltării ascendente în toate domeniile, potrivit exigențelor legilor obiective. Folosind din plin rezultatele cercetării științifice dobîndite de economia politică, știința administrației, psihologia socială, științele tehnice și, mai ales, de știința conducerii, *partidul a statornicit și promovat acele criterii de valoare, care au permis trecerea la optimizarea activității desfășurate în toate domeniile.* O valoare incontestabilă are, în acest sens, elaborarea metodelor, tehnicilor și procedeelor utile și necesare organizării, coordonării și conducerii eficiente a activității atît la nivel *macro* cît și la nivel *micro* social. S-au perfecționat căile și modalitățile reprezentării, adîncindu-se democratismul și perfecționîndu-se instituțiile și organele reprezentative, s-a extins participarea la viața publică, s-au adoptat noi forme, s-au promovat noi căi menite să îngăduie *participarea activă, concretă și susținută a maselor la conducere.* Rezultate remarcabile s-au obținut în eforturile de *valorificare a inteligenței maselor*, a spiritului lor de inițiativă, a capacității de analiză și sinteză a oamenilor [6].

---

[5] Vezi, Constantin Vlad, *Știința conducerii societății socialiste*, dezbatere, în „Lupta de clasă", nr. 9, 1970, p. 43.

[6] Vezi, Mircea Maliță, *Arta sau știința conducerii?*, în „Forum" nr. 2, 1971, p. 15.

Se înfăptuieşte cu succes *interrelaţia dintre conducerea ştiinţifică şi ştiinţa conducerii*. Cerinţele legităţilor obiective sînt tot mai deplin satisfăcute în măsura instruirii şi înarmării factorilor de decizie cu acele cunoştinţe pe care le cuprinde ştiinţa conducerii. Este cunoscut că, în prezent, din iniţiativa şi sub îndrumarea directă a conducerii superioare a partidului şi statului *procesele sociale sînt organizate* — tot mai mult — *prin luarea în considerare a exigenţelor ştiinţei conducerii*. Industria şi agricultura, literatura şi arta, învăţămîntul, toate compartimentele vieţii sociale folosesc din ce în ce mai larg *metode şi tehnici adecvate unei conduceri optimizate*. Pe fiecare treaptă şi în fiecare moment al procesului de conducere : *diagnoză, prognoză, planificare, decizie, organizare* şi *control* s-au întreprins ori sînt în curs măsuri importante pentru *asigurarea confluenţei lor în preocuparea generală de perfecţionare*. Pornind de la adevărul că, orice proces de conducere începe cu o analiză a sarcinilor sau a obiectivului propus, conducerea partidului şi statului au acordat o atenţie deosebită cercetării condiţiilor *obiective* şi *subiective, cunoaşterii factorilor şi corelaţiilor existente*, în sectoarele conduse, ceea ce satisface tot mai deplin exigenţele *diagnozei*, adică analizei, informaţiei şi aprecierii. În acest sens, este de remarcat momentul constituirii — la sfîrşitul anului precedent — a unui *sistem naţional de informatică*, în curs de perfecţionare. *Cutezanţa creatoare* — întemeindu-se pe ştiinţă — presupune *prelucrarea, structurarea şi valorificarea informaţiei*, deci tehnologia informaticii. Computerul — apărut acum 20 de ani, ca triumf tehnic al calculului numeric, ca un instrument prodigios de calcul, în stare să realizeze fulgerător performanţe pe care omul nu şi le putea închipui — şi-a schimbat dimensiunile, întrucît s-a descoperit că are capacitatea nu numai de a realiza operaţii aritmetice cu viteze uluitoare, ci şi de a modela procese logice în viaţa zilnică. Şi s-a demonstrat deja că, acolo unde matematica nu-şi întinsese raza de acţiune, în economie, în conducerea şi gestiunea întreprinderilor, în transporturi, în sănătate, în procese industriale, deci *în toate domeniile unde trebuie luată o decizie* — adesea aleasă dintr-un mare număr de decizii posibile — *computerele îşi dovedesc o utilitate, aproape imposibil de acoperit prin alte mijloace*. Este cunoscut că, în lumina cuceririlor ştiinţei şi tehnicii contemporane, conceptul de civilizaţie modernă a devenit inabordabil în afara unui sistem informaţional. Cantitatea de informaţie necesară omului modern, necesară societăţii pentru a folosi progresul tehnic este imensă. Tocmai de aceea, o informaţie atît de bogată, neorganizată, anarhică, ar putea duce la rezultate contrare celor scontate. Aşa se explică intensa preocupare pentru organizarea informaţiei în fluxul informaţional, *valorificarea raţională a concluziilor pe care le oferă analiza şi aprecierea ei* în adoptarea deciziilor. Partidul a orientat întreaga activitate de conducere spre *investigarea competentă multilaterală a realităţilor sociale* în fiecare etapă a procesului constructiv. Aşa a devenit posibilă adoptarea, în ultimii ani, a unor *soluţii caracterizate prin realism şi eficienţă*, prin rigoare ştiinţifică şi utilitate practică.

Este deja un adevăr recunoscut că, în orice proces de conducere ştiinţifică se vădeşte necesitatea analizei tendinţelor de dezvoltare, a împrejurărilor, condiţiilor, legăturilor, influenţelor viitoare, rezultate din acestea, a evenimentelor probabile. Practica conducerii vieţii sociale a demonstrat că o trăsătură definitorie a politicii partidului nostru este

previziunea, capacitatea de a întrevedea mersul dezvoltării în viitor și de a orienta acțiunea socială prezentă pe linia progresului, conform cerințelor legilor obiective. Numai așa se explică faptul că, la intrarea în noul plan cincinal, conducerea țării a ajuns la concluzia necesității de a se pune accentul — în evoluția viitoare a economiei românești — pe promovarea cu precădere a acelor industrii moderne de care depinde întreaga activitate economică și a căror dezvoltare va fi în măsură să ducă la apropierea configurației economiei noastre de cea a economiei țărilor avansate; pe îmbunătățirea substanțială a activității de investiții prin gospodărirea mai eficientă a fondurilor destinate lor și creșterea indicilor calitativi ai acestei activități; pe valorificarea tot mai intensă a resurselor interne de materii prime și materiale; pe dezvoltarea intensivă a agriculturii; pe creșterea productivității muncii, reducerea cheltuielilor materiale și îmbunătățirea calității produselor.

Interrelații interesante — pe multiple planuri — între conducerea științifică și știința conducerii au loc *în procesul planificării*, în care, este îndeobște cunoscut că, *exigențele dezvoltării planice proporționale* a economiei *se întrepătrund cu* competența, inteligența, *pertinența factorilor subiectivi*, care depinde în mare măsură de gradul de cunoaștere de către aceștia a concluziilor științei conducerii. Avînd ca premise diagnoza și prognoza, *procesul planificării* stabilește mersul, desfășurarea acțiunilor care urmează a fi îndrumate și dirijate pornind de la obiectivul diagnosticat și de la starea de fapt constatată, precum și de la posibilitățile prognosticate. Activitatea de planificare — fiind chemată să fixeze obiectivul și sarcinile principale — urmează a delimita sarcinile parțiale, mijloacele și metodele pentru îndeplinirea acțiunilor. Produsul procesului de planificare este planul, care indică atît ceea ce trebuie obținut în fiecare etapă, cît și ceea ce trebuie hotărît în situațiile care probabil vor surveni. Iată de ce, *planul constituie strategia hotărîrilor viitoare și o prezentare model a evoluției proceselor de realizat.* În această viziune, conducerea țării a acordat o atenție deosebită îmbunătățirii și perfecționării sistemului de planificare [7], ridicării nivelului științific al activității de organizare și conducere a vieții economice și sociale în scopul asigurării în continuare a concordanței între forțele de producție și relațiile de producție, pentru progresul general al societății noastre. În sensul satisfacerii acestor cerințe un loc de seamă revine măsurilor statornicite de Conferința Națională a partidului din decembrie 1967. S-a trecut la experimentarea și introducerea în practică a unor forme organizatorice noi, care și-au dovedit utilitatea și eficacitatea. A devenit posibilă folosirea în mai bune condiții a pîrghiilor economice, s-au obținut rezultate pozitive în îmbunătățirea sistemului financiar și de credit, a sistemului de aprovizionare și de stabilire a prețurilor, s-a perfecționat sistemul relațiilor contractuale. Pe baza analizei multilaterale a practicii existente *a fost îmbunătățită reglementarea relațiilor dintre organizațiile economice, pe baze direct contractuale*, întărindu-se disciplina contractuală și sporind răspunderea pentru respectarea cu strictețe a obligațiilor asumate. Contractul economic s-a transformat într-un instrument de planificare care

[7] Vezi Manea Mănescu, *Probleme actuale și de perspectivă ale economiei naționale*, în „Lupta de clasă", nr. 10, 1969, p. 33 și urm.

servește la fundamentarea planurilor anuale pe baza prevederilor cuprinse în planul cincinal și de perspectivă. În viziunea noii reglementări, contractul servește, totodată, la concretizarea desfășurării relațiilor economice dintre organizațiile socialiste cu privire la furnizarea de produse, executarea de lucrări și prestarea de servicii, în scopul înfăptuirii integrale a obligațiilor rezultate din planul de dezvoltare a economiei naționale. Principiile novatoare promovate de noile reglementări juridice constau, mai ales, în aceea că — *dintr-un act formal de consemnare a unui proces de dirijare centrală*, detaliată a cotelor de furnizat — *contractul economic a devenit un instrument eficace de planificare.* În loc de a mai fi un act formal cu posibilități limitate de a exprima voința părților — condiționat fiind de actul administrativ de repartizare — contractul economic s-a dovedit a fi un instrument de planificare. Astfel, organizațiile economice cu statut de centrală sau alte organizații socialiste cu gestiune economică proprie, nu mai așteaptă pasiv primirea repartițiilor, ci acționează direct pentru a-și asigura portofoliul de comenzi singure, în măsură să exprime nevoile reale ale beneficiarilor potențiali. De altfel, în legătură cu aceasta, apare tot mai conturată o altă *coordonată majoră a conducerii vieții sociale*: *îmbunătățirea continuă a relației dintre centralism și autonomie.* În etapa actuală a devenit posibilă creșterea independenței organelor economice în elaborarea, adoptarea și realizarea soluțiilor necesare pentru ridicarea pe o treaptă mai înaltă a întregii activități economice. Faptele demonstrează că în sistemul de preocupări pentru *ridicarea proceselor organizării, conducerii și planificării la nivel științific contemporan*, inițiativa creatoare a oamenilor, *autonomia* lor în activitatea practică — evident, pe baza orientărilor fundamentale elaborate la nivel macrosocial [8] — *ocupă un loc extrem de important.* A crescut competența, discernămîntul științific și tehnic al cadrelor care lucrează nemijlocit în procesele economice și social-culturale, s-a acumulat o experiență valoroasă în decursul timpului, care îngăduie extinderea participării nu numai la executarea măsurilor — adesea stabilite de sus, în trecutul apropiat — ci și la conceperea lor în lumina și în temeiul cerințelor nemijlocite ale vieții reale. Perfecționarea proceselor planificării — din acest unghi de vedere — are loc în România, în ultimul timp, și *pe calea* lichidării formelor și metodelor birocratice, întîlnite mai ales la nivel departamental, în activitatea administrației, *promovării muncii concrete, vii*, prin creșterea contribuției tuturor cadrelor de conducere, inclusiv a șefilor de departamente și adjuncților lor la examinarea problemelor existente pe teren, în viața productivă industrială și agricolă. Îmbinarea centralismului cu autonomia permite *creșterea eficienței nu numai în procesele de concepție, ci și în acțiunea socială.* Roadele acestor măsuri sînt din ce în ce mai vizibile, ușor sesizabile în toate compartimentele vieții economice și social-culturale.

Un *moment de sinteză în conducere*, în care știința conducerii este în măsură a furniza numeroase și importante metode și tehnici îl constituie *procesul deciziei*, care privește fondul întregii activități de conducere,

---

[8] Vezi, Dumitru Mazilu, *Rolul și funcțiile interne ale statului socialist român în etapa actuală*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1970, p. 8.

materializînd diagnoza, prognoza și planificarea și îngăduind selecționarea, din mai multe căi posibile, pe cea optimă pentru atingerea țelurilor năzuite. De pildă, decizia elaborată și ridicată — o dată cu încheierea acestui proces — la gradul de decret, declanșează apoi, prin organizarea acțiunilor îndreptate spre un scop, realizarea planului, ea reprezentînd *punctul* de transformare *calitativ cel mai important în procesul general de conducere.* Practica demonstrează că întreaga activitate desfășurată anterior adoptării deciziei, efortul de cunoaștere multilaterală a situației existente în domeniul, ramura sau sectorul respectiv de activitate, capacitatea de a prevedea cu exactitate consecințele măsurilor ce urmează a fi adoptate, strădania de includere într-un sistem de prevederi a ceea ce este posibil și necesar — toate acestea vizează elaborarea unor decizii riguros științifice. Totodată, întreaga activitate posterioară elaborării deciziei sau concomitentă cu ea, *organizarea execuției, controlul* sînt nemijlocit legate de garantarea eficienței posibile și necesare a unei decizii elaborate potrivit tuturor rigorilor științei. În practică s-a dovedit că, gradul de eficiență depinde și de cei chemați să asigure execuția, de conducătorii sau de conducătorul respectiv, de pregătirea, experiența, luciditatea, fermitatea, prezența de spirit, de priceperea și discernămîntul tuturor factorilor însărcinați să asigure pregătirea deciziilor la toate nivelele. Se cunoaște ce efort uriaș a fost depus în ultimii ani de către conducerea țării pentru a asigura adoptarea celor mai bune decizii în toate verigile mecanismului social-politic al țării. Partidul — pe baza analizei temeinice a organismului social, cunoașterii și dezvăluirii neajunsurilor existente — a conchis asupra necesității *statornicirii principiului conducerii colective* în activitatea tuturor organelor statului, a organizațiilor economice, tuturor instituțiilor. Promovarea acestui principiu s-a dovedit a fi o cerință esențială a construcției societății socialiste multilateral dezvoltate. Astăzi — mai mult ca oricînd — îndeplinirea sarcinilor ce ne stau în față, avînd în vedere complexitatea și amploarea lor sporită, *nu mai este posibilă prin exercitarea dreptului unic de a decide de către o persoană,* oricît de pregătită ar fi ea. Unitățile mari și complexe, înzestrate cu instalații și utilaje moderne, care constituie, tot mai mult, nota dominantă a economiei socialiste românești, legăturile tot mai strînse dintre numeroasele întreprinderi și instituții care concură la realizarea sarcinilor productive, dezvoltarea forțelor de producție și perfecționarea relațiilor de producție — toate acestea presupun *decizii fundamentate temeinic, forme de conducere care să asigure un maximum de precizie și eficiență.* Conducerea colectivă *în sine* și *de la sine* nu dă roadele scontate în elaborarea și adoptarea deciziilor optime, dacă lipsesc condițiile care să-i faciliteze acțiunea. Este necesar ca fiecare organ să acționeze *în fond* cu participarea efectivă, responsabilă și competentă a tuturor membrilor săi. *Exprimarea acordului formal* cu punctul de vedere înscris în proiectul de decizie — cu toate că nu o dată s-a constatat că acesta ar fi putut fi îmbunătățit, sub mai multe aspecte — are consecințe dăunătoare în practica socială. De altfel, *neasigurarea condițiilor materiale* — pregătirea și înmînarea anticipată a proiectului de decizie, planificarea timpului necesar studiului și analizei temeinice a soluțiilor preconizate — pentru examinarea temeinică a problemelor de fond cuprinse în proiect *a imprimat elemente de superficialitate dezbaterii* propriu-zise, facilitînd intra-

rea în vigoare a unor soluții adesea nefinisate, neelaborate complet. Se constată, pe de altă parte, subaprecierea, nerespectarea cerinței de a se organiza dezbaterea la termenul fixat, ceea ce generează *neritmicitatea* analizelor colective, a cărei consecință directă este *aglomerarea, încărcarea* ordinii de zi și *scăderea capacității de analiză*, reducerea simțitoare a căilor potențiale ale perfecționării soluției preconizate și exprimării opțiunilor pentru o decizie discutabilă. La aceasta se adaugă *lipsa de preocupare a unor membri ai organului de conducere* — comisie, colegiu, comitet, consiliu — pentru îndeplinirea în cele mai bune condiții a atribuțiilor ce le revin. Documentele noastre de partid au relevat de nenumărate ori *însemnătatea îmbinării* — în realizarea acestui principiu fundamental de organizare și desfășurare a activității statale și obștești — a *răspunderii colective cu cea individuală* a membrilor organului de conducere, cerință înțeleasă și satisfăcută de cea mai mare parte a factorilor de decizie. Totuși, *lipsa unor consecințe juridice*, a unor reglementări care să stimuleze și, mai ales, să concretizeze răspunderea individuală a tuturor membrilor organului colectiv, facilitează nevalorificarea întregului potențial de gîndire și experiență acumulată în decursul anilor în conducerea nemijlocită a activității economice și social-culturale. Toate acestea pun încă o dată în evidență justețea concluziei partidului cu privire la *necesitatea perfecționării sistemului elaborării și adoptării deciziilor*, importanța covîrșitoare a explorării și utilizării tuturor resurselor sale [9]. Sînt de remarcat în această privință, măsurile întreprinse pentru îmbunătățirea activității unor organe centrale și locale ale statului, a căror contribuție la adoptarea deciziilor, privind dezvoltarea economiei, științei și culturii românești este hotărîtoare. Avem în vedere — în această privință — perfecționările aduse activității organelor supreme ale puterii de stat : *Marea Adunare Națională și Consiliul de Stat*; organele locale ale puterii de stat : *consiliile populare*, organelor administrației, precum și organelor procuraturii și justiției. Reglementările juridice promovate în ultimii ani vizează deplasarea rolului hotărîtor privind luarea deciziilor referitoare la raporturile economice dintre organizațiile socialiste, de la organele coordonatoare la nivel central, la cele care desfășoară activitatea concretă de producție, respectiv la centrale industriale și la alte organizații economice cu statut de centrală, la întreprinderi. Așa de pildă, noua legislație economică — statuînd ca principiu de bază *desființarea emiterii de cote și repartiții* — atribuie contractului economic calitatea de a exprima din plin *acordul de voință al părților*, evident în concordanță cu posibilitățile de producție ale furnizorilor și cu nevoile reale ale beneficiarilor. Cu alte cuvinte, în prezent, *producătorii sînt obligați să încheie contracte care să acopere întreaga capacitate de producție de care dispun*, iar beneficiarii să se aprovizioneze strict pe bază de normative științifice elaborate. Are o mare importanță în fundamentarea științifică a fiecărei decizii economice, actuala funcție a contractului de a fi singurul izvor de obligații dintre părți.

O altă coordonată majoră a conducerii vieții noastre sociale o constituie îmbunătățirea *activității de execuție*, care presupune atît reglemen-

[9] Vezi Pavel Apostol, *Știința conducerii societății socialiste*, dezbatere, în „Lupta de clasă", nr. 9, 1970, p. 45 — 46.

tări pentru etapele izolate care numai eventual se repetă în realizarea planului, cît și întreprinderea unor măsuri corespunzătoare pentru *armonizarea și coordonarea acțiunilor* și o *repartizare structurală a diferitelor sarcini*. Practica demonstrează că pe calea organizării execuției este reglată colaborarea celor care acționează și sînt create — o dată cu aceasta — condițiile pentru asigurarea succesului. De altfel, *organizarea* poate fi caracterizată — în comparație cu planificarea — drept *tactica procesului de conducere*, deoarece, ea stabilește concret *cum* se face realizarea în fond a sarcinilor fixate prin plan, asupra cărora s-a optat, statuîndu-se prin decizii : legi, decrete, hotărîri ale Consiliului de Miniștri etc. Preocuparea insistentă a conducerii de partid și de stat de a perfecționa formele de organizare existente evidențiază înțelegerea rolului și locului important ce revine *execuției* în ansamblul activității de conducere a vieții economice și cultural-științifice. Este de remarcat că nu o dată s-a dovedit imposibilitatea realizării unor *decizii* care — deși bine concepute, științific elaborate — *prin lipsa măsurilor organizatorice în vederea execuției au devenit ineficiente*. În această privință, organelor administrației de stat, departamentelor economice și celorlalte organe centrale ale administrației de stat le revin răspunderi deosebit de mari. Se constată însă că *munca vie, concretă* ce se cere a se desfășura în vederea asigurării condițiilor necesare pentru executarea în mod exemplar a deciziilor elaborate este înlocuită, adesea, prin formule birocratice, care îngreuiază sau pur și simplu împiedică înfăptuirea hotărîrilor. Așa de pildă, organele departamentale — cu toate că nu au drepturi să emită instrucțiuni și ordine decît *cu caracter tehnic* și numai în domeniul lor strict de activitate — se constată că *„ne aflăm astăzi în situația cînd ministerele trimit întreprinderilor și consiliilor populare instrucțiuni care, însumate, cuprind sute și chiar mii de pagini — evident, imposibil să fie citite, cunoscute și aplicate"* [10]. Mai grav este faptul că *de multe ori aceste instrucțiuni* modifică însuși sensul legii — *decizia fundamentală*, cu cea mai înaltă forță politică și juridică — provocînd dezorientare în rîndul celor chemați să le aplice. În legătură cu aceasta, conducerea partidului a atras atenția asupra unei practici extrem de dăunătoare. În multe cazuri se constată că — chiar după apariția legilor — unitățile economice, instituțiile nu acționează pentru aplicarea lor, așteptînd apariția instrucțiunilor. Este clar că o asemenea situație *încătușează inițiativa de jos*, împinge la birocratism, nu stimulează efortul pentru aplicarea normelor generale la situația și condițiile specifice, concrete, existente în fiecare unitate. Or — după cum este știut —, *deciziile cu valoare supremă, legile, dau orientarea generală*, organizațiile economice, instituțiile avînd datoria să caute și găsească modalitățile practice cele mai adecvate în vederea executării lor. S-a dovedit însă că prin instrucțiuni — de cele mai multe ori — se stabilesc șabloane rigide, obligatorii, care nu țin seama de diversitatea situațiilor oferite de viață, frînează dezvoltarea gîndirii proprii a cadrelor pentru găsirea și adoptarea soluțiilor celor mai corespunzătoare. Se înțelege că aplicarea în viață a indicațiilor conducerii partidului, a hotărîrilor adoptate la plenara C. C. al P. C. R. din 10—11 februarie a. c.,

[10] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C. C. al P. C. R. din 10—11 februarie 1971*, p. 39—40.

lichidarea practicii instrucțiunilor și circularelor impune *îmbunătățirea generală a activității de organizare a execuției deciziilor*, raționalizarea muncii tuturor organelor de stat, cu deosebire a organelor administrației, la nivel central și local [11].

Dezvoltarea economică și social-culturală a țării a pus în evidență necesitatea perfecționării și altei verigi a conducerii, *controlul executării sarcinilor* cu care se încheie, de fapt, fiecare proces de conducere sau începe din nou pe o treaptă superioară. Analizele efectuate au dus la concluzia că, controlul se răsfrînge direct sau asupra procesului de organizare sau asupra procesului de decizie de îndată ce se constată o abatere de la țelul spre care se tinde. În felul acesta, controlul duce la corectarea soluției elaborate sau a organizării executării ei. În cazul în care procesul general de conducere se concepe ca un cerc de norme cibernetice, treapta următoare — *faza de control și corectură* — apare ca o verigă de retroacțiune potențială, controlului revenindu-i misiunea de a acționa în mod corectiv pînă este atins scopul urmărit. Și dacă în lumina unei diagnoze nesatisfăcătoare sau a unor împrejurări obiective modificate, scopul urmărit nu este atins trebuie începută din nou succesiunea proceselor de conducere. Este vorba — în această situație — de evoluția în spirală a activităților necesare și utile *îndrumării și dirijării* proceselor economice, cultural-științifice. Cu toate că, în optica unor autori, controlul ar trebui în sine să dea roade pretutindeni în sistemul conducerii vieții sociale, s-a dovedit că *numai în măsura în care este bine pregătit și efectuat de oameni competenți*, capabili să înțeleagă aspectele cele mai subtile și nuanțate ale domeniului controlat, el *este eficient*. Conducerea partidului a atras atenția asupra *tendințelor de birocratizare* a organismelor de control, pe de o parte, precum și asupra *aspectelor de superficialitate* manifestate cu prilejul efectuării acțiunii de control, pe de altă parte. Faptele demonstrează că, au fost situații — și nu singulare — cînd prin controlul efectuat nu s-au depistat neajunsuri principale într-un domeniu sau altul al activității practice supuse controlului. Desigur, în analiză, nu luăm în considerare cazurile izolate de incorectitudine, cu toate consecințele lor extrem de grave. În acțiunea de control, conducerea partidului și statului a promovat în ultimii ani nu numai *forme organizatorice mai eficiente*, ci și *o nouă orientare concepțională*. Accentul principal este pus pe controlul intern, pe *formele de autocontrol*, care se dovedesc a fi nu numai utile, ci și mai rentabile. În plus, în sistemul nostru social-politic o contribuție substanțială are de adus *controlul opiniei publice*, al maselor populare. Congresul al X-lea al partidului a relevat necesitatea întăririi acestor forme de control *„asupra activității organelor de conducere ale statului la toate nivelurile"* [12]. În acest sens, în eforturile de îmbunătățire a conducerii vieții sociale, partidul a promovat *căi în măsură a asigura constituirea tuturor organelor de conducere cu participarea maselor*, sub controlul lor permanent. *„Aceasta presupune* — se arăta la Congresul al X-lea al partidului — *ca toate organele de conducere ale statului să fie emanația maselor, să-și desfășoare activitatea în strînsă unitate cu poporul. Fiecare acti-*

[11] *Ibidem, p. 40.*

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C.C. al P. C. R. cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, Edit. politică, București, 1970, p. 298.

vist își justifică funcția și locul său în ierarhia socială în măsura în care se dovedește capabil să asigure conducerea optimă a treburilor obștești, soluționarea problemelor ridicate de oamenii muncii"[13]. Avînd în vedere exigențele actuale ale practicii, conducerea țării a sugerat extinderea practicii desemnării de candidați nu numai pentru organele locale și centrale ale partidului, ci și a candidaților ce urmează a fi investiți în funcții de stat, directori într-o întreprindere, deputați într-un consiliu popular sau în Marea Adunare Națională, *a tuturor celor ce urmează a primi sarcini de conducere*, pe întreaga scară ierarhică, inclusiv pentru postul de ministru. Se înțelege că, aprecierea cea mai obiectivă și mai competentă privitoare la calitățile și la capacitatea cadrelor care urmează să fie promovate pot să o facă cei în mijlocul cărora a trăit și muncit cel în cauză, fiind cunoscut foarte bine din toate punctele de vedere. Este o inovație menită să contribuie la adîncirea democratismului socialist, să introducă noi criterii de valoare și să permită promovarea unor oameni cu adevărat competenți, cu un înalt simț al responsabilității, pasionați în muncă, întrunind acele calități moral-politice ce sînt de natură a da garanție colectivului, adunării generale a comuniștilor că se vor găsi la înălțimea răspunderilor ce li se vor încredința.

Extinderea elementelor de știință în conducerea vieții noastre sociale își găsește expresie și în eforturile de valorificare a rezultatelor cercetării efectuate în asemenea domenii importante ale științei cum sînt : *cibernetica*, care se bazează pe principiul legăturilor inverse sau pe lanțurile cauzale circulare, care dezvăluie mecanismele comportării autocontrolate și îndreptate spre un anumit scop ; *teoria informației*, care introduce noțiunea de informație în calitate de o anumită cantitate măsurată și care dezvoltă principiile de transmitere a informației ; *teoria deciziilor*, care analizează alegerile raționale în interiorul organizațiilor, bazîndu-se pe examinarea situației date și a rezultatelor ei posibile ; *topologia*, sau matematica relațională, care include domeniile ametrice, ca, de pildă, teoria rețelelor și teoria grupurilor ; *analiza factorilor*, adică procedura izolării — prin folosirea analizei matematice — a factorilor din fenomenele multivariaționale, în psihologie și în alte domenii ale științei ; *teoria generală a sistemelor* care este strîns legată de *automatica* contemporană, de *sistemotehnică*, adică de planificarea științifică, proiectarea, aprecierea și construirea sistemelor om-mașină, *cercetarea operațiilor*, adică conducerea științifică a sistemelor existente, de oameni, mașini, materiale etc. ; *psihologia inginerească*, analiza adaptării sistemelor și, în primul rînd, a celor de mașini, cu scopul realizării eficacității maxime cu cheltuieli minime de mijloace.

Dar toate acestea presupun — iar practica conducerii sociale o relevă ca o caracteristică esențială, *condiție sine qua non* a înfăptuirii conducerii științifice — *creșterea competenței*, *ridicarea nivelului de pregătire a cadrelor*, a întregului personal de conducere al instituțiilor noastre, *a tuturor celor chemați să elaboreze și execute deciziile* [14]. În această privință s-a ajuns la concluzia creșterii exigențelor cu prilejul angajării salariaților, astfel încît să se faciliteze selecționarea celor mai buni și determinarea

[13] Ibidem.

[14] Vezi Ilie Rădulescu, *Dezvoltarea societății socialiste și cerințele perfecționării pregătirii cadrelor în problemele conducerii*, în „Lupta de clasă", nr. 2,, 1971, p. 14 și urm.

celor rămaşi în urmă să se pregătească temeinic pentru a putea să se ridice la nivelul criteriilor de valoare statornicite pentru funcţia ce urmează să o ocupe [15]. O importanţă remarcabilă are *organizarea unui sistem de examene şi probe minuţioase* spre a vedea dacă solicitanţii sînt potriviţi pentru activitatea socială în care urmează a fi angajaţi. Ar fi util — după opinia noastră — să se examineze posibilitatea statornicirii unui sistem închegat, raţional de *selectare şi promovare programată a cadrelor*. Avînd în vedere volumul imens al cunoştinţelor în fiecare domeniu de activitate, explozia informaţiei şi, bineînţeles, posibilităţile limitate de asimilarea tuturor datelor ştiinţei, conducerea partidului şi statului pune un accent deosebit pe profilarea învăţămîntului de toate gradele, pe elaborarea unor programe mai riguroase, care să dea volumul de cunoştinţe realmente necesar specialistului, cadrului de conducere pentru domeniul de activitate sau treapta ierarhică pentru care se pregăteşte şi pe care urmează să o ocupe. S-a dovedit că *o pregătire* în general, *după criterii vagi* — ori pur şi simplu fără nici un fel de criterii — duce la irosirea forţelor, dovedindu-se a fi în cea mai mare parte, iar, adesea, în totalitate, *ineficientă*.

Ridicarea fiecărei trepte, fiecărui moment al procesului complex al conducerii vieţii sociale *la rang de ştiinţă*, promovarea unor metode, tehnici, instrumente şi dispozitive care să îngăduie elaborarea unor decizii în deplină conformitate cu exigenţele realităţilor sociale, cu cerinţele prezente şi de perspectivă ale dezvoltării, revederea sistemului de pregătire, selecţionare şi promovare a cadrelor, valorificarea experienţei acumulate pe parcursul anilor, *îmbinarea tradiţiei cu actualitatea*, folosirea cu curaj a celor mai noi cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii mondiale, confluenţa dinamismului, spiritului novator, gîndirii creatoare cu ştiinţa sînt numai *cîteva din coordonatele majore ale conducerii societăţii româneşti contemporane*, conturînd acel climat în măsură a facilita perfecţionarea continuă a întregului organism social-politic şi a imprima un ritm accelerat procesului constructiv, realizat cu participarea conştientă şi responsabilă a unui popor harnic şi talentat, cu o viziune clară a perspectivelor propăşirii şi prosperităţii patriei sale în procesul construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

---

[15] *Ibidem*, p. 17 şi urm.

ASPECTE ALE MECANISMULUI AUTOREGLĂRII ÎN SISTEMELE SOCIALE

DE

HARALAMBIE ENE

Analiza autoorganizării, a autoreglării în sistemele sociale, înseamnă de fapt punerea în evidență a specificității organizării sistemice în viața socială, unde elementele constitutive ale ansamblului organizat sistemic sînt reprezentate de oameni, ei înșiși sisteme ultrastabile, sisteme de valori capabile de acțiune adecvată, orientată, conștientă. Precizarea funcției reglatoare a relațiilor care se stabilesc între acești indivizi în sistem, prin intermediul statutelor și a rolurilor pe care și le preiau în organizație, înseamnă evidențierea capacității de a acționa a acestor indivizi ca niște personalități, prin manifestarea deplină a potențelor lor umane.

Afirmînd capacitatea de autoreglare a sistemului social, nu presupunem nicidecum o izolare a fiecărui subsistem sau sistem parțial din societate, nici posibilitatea acestuia de a acționa pentru el însuși împotriva valorilor generale care guvernează societatea, ci, subliniem, doar capacitatea lui de a servi un nivel de înaltă eficacitate, prin capacitățile sale autoorganizare, valorile generale ale sistemului. Autoorganizarea nu presupune schimbarea structurii de fiecare dată, ori de cîte ori apare necesitatea unui răspuns adecvat, ci numai activizarea unei anumite părți a structurii sociale din sistem, a unei anumite părți a interacțiunii care se manifestă înăuntrul său și care prin statute, deci prin poziții, determină indivizii să acționeze în rol în așa fel încît valoarea perturbației să fie aplatizată și adusă la nivelul ieșirii. Această reglare este de fapt posibilă datorită eforturilor indivizilor care interacționează, pentru că ei își realizează *rolul* acționînd ca subiecți activi.

Dacă atribuim structurii capacitatea de a mijloci reglarea în sistem, admitem că ea participă în mod direct la procesul reglării; dar ea nu pune la dispoziție în acest proces decît factorul „necesitate" care este înviat, pus în operă de către acțiunea — desigur adecvată — a persoanelor sociale. În reglarea acestei „necesități" de către subiecți intervine procesul

Rev. filoz., 18, 5, p. 573–581 București, 1971

de cunoaştere, de experienţă şi practică a individului, capacitatea sa de iniţiativă. Dar punerea în operă a acestei capacităţi este condiţionată tocmai de această structură, de posibilitatea ei de a putea descătuşa acţiunea novatoare a indivizilor pe care-i situează în anumite poziţii unii faţă de alţii şi cărora le cere să acţioneze în rol, de-a lungul unor linii de forţă specifice. În acest mod apare structura ca reglator.

În zadar vom avea un grup de oameni capabili de înaltă iniţiativă în cadrul unui sistem parţial, dacă poziţia şi rolul lor, deci structura, sînt neadecvate şi în consecinţă nu le vor permite manifestarea acestor disponibilităţi. În acest caz structura nu-şi va îndeplini funcţia de reglator al sistemului, ceea ce conduce, chiar în condiţiile în care acel sistem posedă elemente umane cu înalte potenţe de iniţiativă şi acţiune, la blocarea funcţionării sistemului social în cauză, la imposibilitatea lui de a răspunde adecvat intrărilor. Aceasta nu înseamnă că acel sistem ar fi complet nestructurat — stare care ar fi dus desigur de mult la dezagregarea şi la pierderea dreptului la existenţă — ci doar faptul că structura a pus indivizii în poziţii şi linii de acţiune conforme unei situaţii valabile anterior. Păstrarea rolurilor dintr-o mai veche structură nu le mai permite indivizilor manifestări adecvate la noua situaţie, deoarece însuşirea de matrice a vechii structuri îi obligă să acţioneze într-un mod depăşit, care nu mai concordă cu situaţia nouă. De fapt, atunci cînd se afirma că reglarea într-un sistem social este în funcţie de structură, se prespune că structura trebuie să corespundă noii situaţii, că ea trebuie deci *ameliorată*, ceea ce înseamnă mai departe ameliorarea statutelor şi a rolurilor pe care le considerăm a fi factor hotărîtor în reglarea oricărui sistem social parţial.

Modificările care au loc în sistem sub raportul structurii sale, nu trebuie înţelese în sensul unei mişcări de ordin topologic (cu toate că şi acest gen de schimbare este posibil într-o măsură) ci în sensul modificării unor calităţi ale statutelor şi ale rolurilor, al schimbării constelaţiei de roluri în structură, nu (numai) prin reaşezare, ci şi prin modificarea puterii pulsatorii a acestor statute şi roluri, a intensităţii activităţii lor, prin care se dă (conjunctural) prioritate manifestării unora în raport cu celelalte. De asemenea, aceste modificări trebuie înţelese în sensul îmbogăţirii conţinutului acestor statuturi şi roluri, a razei lor de acţiune, a atributelor cu care sînt înzestrate de structură în general. În acest mod, structura acţionează ca reglator prin rolurile şi statutele dintr-un sistem, asemenea unei claviaturi care poate răspunde variaţiilor melodice impuse de un text muzical, prin promovarea manifestării unuia sau altuia din tonurile pe care le cuprinde.

Punctul de vedere al sociologiei priveşte orice ansamblu social inclusiv întreprinderea ca un sistem social complex şi nu ca un ansamblu în care acţionează numai o anumită „forţă de muncă". Caracterul hipercomplex al acestor ansambluri constă în calitatea elementelor pe care le înmănunchează, elemente care se constituie ele însele ca nişte sisteme complexe ultrastabile. Individul nu este *numai* o forţă de muncă în întreprindere, ci şi un sistem propriu de valori, o personalitate, un sistem în sine cu capacităţi conştiente, morale, cu necesitatea de a se realiza. În acest sens, teoria rolurilor şi statutelor, explicîndu-i dubla lui ipostază de subiect şi obiect, îl explică în complexitatea lui.

Rolurile asigură posibilitatea de acțiune adecvată la intrările posibil perturbatoare. Conform rezultatelor prelucrării informațiilor, are loc acțiunea mai departe în rol, acțiune care presupune o anumită poziție în sistem, deci o anumită autoritate care să ofere individului posibilitatea de a acționa în mod eficient. Numai statutul pe care îl posedă ca persoană în structura sistemului parțial dat, deci *în directă legătură* cu situația nouă care s-a ivit, poate permite o acțiune anumită, deci o acțiune care *nu* este rutină, ci *inițiativă*. Acest statut pe care-l are în sistem îi permite individului, concomitent cu posibilitatea inițiativei, și *o acțiune proprie* în vederea contribuirii la aplatizarea valorii perturbatoare ce se manifestă la intrarea sistemului, *o acțiune responsabilă* deci, care nu derivă dintr-o indicație din afară, dintr-o inițiativă exterioară lui, ci aparține în întregime posibilităților și capacităților proprii, apare ca un fundament al reușitei acțiunii sale.

Persoana care acționează în rol, conform unui statut, are conștiința manifestării sale libere, a realizării sale ca sistem de valori, capabil să răspundă *el însuși* ca sistem, adecvat unor cerințe de grup, are conștiința responsabilității unei activități care contribuie la păstrarea valorii de comandă a sistemului în care s-a integrat, valoare care se presupune, bineînțeles, a fi concordată cu interesele celui care acționează responsabil.

Pentru aceasta *este necesar însă ca structura să asigure statusuri și roluri clare și adecvate ambianței în care se manifestă sistemul*, ca limitele de manifestare a acestora să fie cunoscute de cel care le pune în operă, de persoana socială care le ocupă, dar și de ceilalți indivizi cu care acționează. Pentru că în acest mod fiecare individ știe cum să acționeze, iar ceilalți indivizi știu la ce se așteaptă din partea lui, asigurîndu-se pe plan psihologic o coerență a acțiunii lor. Dacă ambianța nouă care se impune sistemului este mai complexă decît de obicei, ea cere o acțiune pe multiple linii de forță, altele decît cele constituite pînă atunci. Se face astfel necesară acoperirea tuturor acestor noi linii de forță cu statute și roluri clare, astfel ca acțiunea tuturor indivizilor să se înscrie în limitele structurii sistemului. Neacoperirea tuturor acestor posibile linii de forță necesitate de manifestarea sistemului într-o ambianță nouă, duce la ceea ce se numește apariția „canalelor albe", a căror existență exprimă gradul de dezorganizare și deci de nestructurare a sistemului. Aceste „canale albe", neincluse de structură, pot fi folosite de indivizii care acționează deviant, deci în afara statutelor și rolurilor lor, pentru a răspunde într-un mod poate disfuncțional pentru sistem. Cu cît numărul „canalelor albe" va fi mai ridicat, cu atît nivelul de structurare și deci de organizare a sistemului este mai coborît. Existența *numai* a „canalelor albe" într-un ansamblu sistemic ar însemna practic că acest ansamblu este nestructurat, că el nu mai acționează coerent, nu se mai manifestă adecvat la ambianța externă, nu mai răspunde printr-un comportament adecvat, menținîndu-se doar ca o stea moartă pe firmamentul social. Ar însemna, de fapt, că ansamblul în cauză nu mai acționează sistemic și aceasta în primul rînd pentru că nu mai prezintă dispozitivul de reglare, de structurare a acțiunilor indivizilor, absolut necesar în orice sistem. Așa cum spune Mircea Malița, „nu regulamentul creează birocrația, ci absența sa. Pentru că absența organizării provoacă fie : derobarea (lipsa de capacitate), se improvizează (creînd confuzii) sau se anturează (după bunul plac)". De aceea, un sistem, o instituție trebuie

să-şi întreţină şi să-şi repare sistemul de roluri şi statute mai des decît clădirea sa.

În momentul cînd în sistem, (mai ales în cazul sistemelor parţiale care sînt în direct contact cu situaţiile violent particulare care apar în viaţa practică) s-a realizat o mişcare care a închis toate posibilele canale şi cînd toate statutele şi rolurile sînt adecvate situaţiei şi clare pentru toţi, atunci se consideră că *situaţia este structurată*, ceea ce înseamnă posibilitatea ca sistemul să acţioneze eficient la condiţiile noilor intrări. Situaţia este „structurată", adică şi-a pus în operă dispozitivul de reglare a acţiunii. De fapt, tot aici se pun şi bazele *responsabilităţii sociale*, pentru că o situaţie care nu este structurată, care nu e bine acoperită prin procesul de ameliorare al structurii *nu permite* o acţiune eficientă, novatoare şi responsabilă, păstrează indivizii în plasa unor vechi structuri care nu mai corespund situaţiei. Pentru a acţiona totuşi eficient, deseori individul caută singur structura adecvată în sensul că renunţă la vechiul statut şi rol din vechea structură, îşi arogă un alt statut conform unei structuri care nu a apărut, dar pe care o doreşte el, fără a-şi da seama totdeauna cum ar trebui ea să fie în toată complexitatea sa şi drept urmare acţionează, uneori chiar fără voinţa lui, într-un mod *nestructurat*, în afara relaţiilor coerente cu ceilalţi şi deci ineficient. Nici nu se pune problema responsabilităţii acţiunilor sale într-un asemenea cadru.

Credem că, în mod obişnuit, situaţia nestructurată şi deci imposibilitatea manifestării ansamblului social ca sistem autoreglator, decurge din trei situaţii limită şi anume :

1) Din procesul de învechire a structurii care la un moment dat nu mai poate să realizeze încă o etapă de ameliorare. Am subliniat mai înainte că la situaţiile complexe, mereu noi, orice structură are posibilitatea să traverseze un proces evolutiv, care-i permite, într-o perioadă mai mare sau mai mică, să răspundă în mod adecvat la fiecare din noile intrări ale sistemului. Dar totodată, această posibilitate este oarecum redusă, pentru că însăşi posibilitatea de mişcare a structurii în aceeaşi calitate este strict limitată. Se ajunge la un moment dat ca o nouă situaţie, care intervine după multe altele cărora li s-a putut da răspunsuri adecvate într-o anumită perioadă, să nu mai poată fi structurată, în sensul că nu mai poate fi structurată în limitele valorilor care se impun cu necesitate respectate de către sistemul parţial în cauză, aceste valori înseşi fiind produsul unor relaţii pe planul social general, depăşit din punct de vedere istoric. Luînd ca exemplu întreprinderea capitalistă, ca sistem social parţial, considerăm că ea nu va mai putea răspunde la un moment dat tuturor situaţiilor complexe în care activează, pentru că a ajuns la limita maximă care îi permite o ameliorare a structurii sale interne, în *cadrul aceleiaşi calităţi* — adică capitaliste. Incapacitatea ei de a rezolva conflictele sociale apărute între valorile sistemului general (între valorile de comandă ale întreprinderii (profitul) şi interesele fundamentale de realizare deplină ca oameni, ca sisteme de personalitate, ale salariaţilor), va duce evident la un impas în sensul că intrările perturbatoare vor fi mereu de altă natură, de o natură care nu concordă cu calitatea structurii, deci cu factorul conservator al sistemului. Aceste noi elemente perturbatoare pentru întreprinderea capitalistă, nu vor putea fi rezolvate decît o dată cu schimbarea însăşi a calităţii structurii, deci a esenţei sistemului în sine.

2) Din procesul de blocare al reglatorului în sistem — deci al imposibilității structurii de a se manifesta în mod activ — ca urmare a depășirii capacității de sarcină a acestui reglator. Dată fiind situația sistemului de a acționa într-o ambianță hipercomplexă, apariția unei intrări cu o putere perturbatoare foarte ridicată blochează reglatorul propriu al sistemului, care nu mai poate răspunde în mod adecvat. Într-un asemenea caz, un sistem izolat ar pieri, s-ar desființa ca sistem, starea entropică s-ar instala rapid. O astfel de situație foarte puternic perturbatoare nu mai poate fi structurată în sistem, nu mai pot fi atinse culmile unei structuri adecvate care să poată acționa astfel încît să învingă valoarea nou intrată și să o aplatizeze spre nivelul valorii care permite menținerea stabilității sistemului și a valorii lui de comandă, În cazul organizării sistemice în mediul social, evident că în astfel de situații trebuie să intervină sistemul supraordonat care are o capacitate de sarcină a reglatorului mult mai puternică, în stare de regulă să răspundă și unor astfel de intrări.

Un sistem parțial — cum e întreprinderea — nu poate răspunde prin propriile capacități sistemice la toate intrările, ceea ce îl obligă să apeleze la capacitatea reglatorului superior. Aceasta presupune că pentru acea situație, el nu mai poate realiza o structurare proprie, ci așteaptă ca posibila dereglare să fie acoperită prin compensare. După ce valoarea perturbatoare a fost aplatizată, întreprinderea își reia vechiul comportament sistemic, circuitul său închis, feed-back-ul, decizia proprie etc., comportament care se manifestă în cazul sistemului social prin integrarea *indivizilor* în rol. O problemă de maximă importanță este aceea că nu se cunoaște limita reală de unde apare ca necesară intervenția sistemului supraordonat, fapt care duce la prelungirea perioadei cînd întreprinderea — de exemplu — nu mai acționează ca sistem ultrastabil, coborînd la un nivel în care se manifestă doar ca instrument, ca ansamblu veșnic dirijat, compensat și nu ca un ansamblu viu, hipercomplex, capabil el însuși să-și realizeze un comportament adecvat.

3) Din tendința de degradare sistemică a organizației sociale în cauză, datorită interferării în circuitul ei intern de reglare a unor alte circuite aparținînd sistemelor supraordonate. Această situație este prezentă atunci cînd datorită unor condiții, întreprinderea este pusă în situația de a nu mai acționa sistemic, forurile superioare încercînd să-și conducă activitatea direct, de la un centru situat în afara întreprinderii, de la unul din nivelele sistemice, superioare ei.

Menținîndu-ne în limitele analizei sistemului parțial considerăm că funcționarea întreprinderii socialiste prin circuit de reglare închis, prezintă multiple avantaje, și anume în primul rînd ea *pune de acord rezultatele activității cu condiția indivizilor care acționează* în cadrul întreprinderii, adică realizează o apropiere a intereselor indivizilor ce acționează în rol, de rezultatele eventuale ale acțiunii lor, deci ale întreprinderii însăși, asigurînd evident condițiile unei eficacități mărite. Prin acest mecanism se poate pune în evidență responsabilitatea socială — pentru că o acțiune eficientă are drept efect realizarea *directă* a nevoilor, a intereselor persoanelor sociale răspunzătoare de acea acțiune. În cazul nepunerii de acord a intereselor cu efectul acțiunii — lucru care are loc dacă această acțiune survine ca urmare a unei reglări din afara întreprinderii a sistemului

în cauză — nu se va putea pune în evidență nici responsabilitatea persoanelor care acționează în acest ansamblu și deci nici o acțiune eficientă, ci — cel mult — responsabilitatea celor care au reglat, dar care sînt situați în afara procesului acțiunii concrete, ei fiind responsabili numai cu *ideea*. Și cum de multe ori un astfel de mod de conducere are drept urmare o extremă diviziune și parcelare a responsabilității, este clar că efectele slabei activități — să zicem — ale întreprinderii, nu sînt o urmare directă a acțiunii indivizilor din această întreprindere și nici nu e drept ca ei să le suporte. În asemenea cazuri se procedează la topirea rezultatelor unor astfel de unități — devenite ansambluri fără comportament sistemic — în rezultatele generale ale activității economice ale întregului sistem social global, de unde se acoperă și eventualele pierderi. Tendința de intervenție tutelară în diversele organizații sistemice din economie și nu numai aici, este determinată și de neînțelegerea, la nivelul sistemului supraordonat, a statutelor și rolurilor pe care diversele „organe tutelare" trebuie să le îndeplinească. De multe ori, ele devin verigi prin care se îngreuiază realizarea valorilor de comandă de către întreprinderi, ca sisteme ultrastabile. Astfel de situații — așa cum a reieșit în urma dezbaterii care a avut loc cu prilejul Congresului al X-lea al P.C.R — se manifestă într-o oarecare măsură și în economia noastră. De unde rezultă — cum preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu — că „centrul de greutate al muncii ministerelor trebuie mutat jos, în întreprinderi, acolo unde se hotărăște soarta producției materiale" și că este necesar „să se urmărească cu atenție ca centralele să nu devină verigi intermediare între întreprinderi și ministere, ci complexe de unități productive organic integrate, direct răspunzătoare de îndeplinirea planului" [1].

În cazul intervenției neadecvate a acestor verigi în specificul activității întreprinderilor, ele sînt împiedicate în autoorganizarea propriilor lor forțe, în crearea modului adecvat pe care îl cer condițiile complexe exterioare, condiții pe care aceste unități sistemice primare *le simt* cu cea mai mare acuitate. Chiar dacă întreprinderea se constituie ca un sistem parțial, într-o anumită măsură dependent de cel supraordonat lui, rațiunea lui de a exista este aceea ca funcția sistemului său supraordonat, devenind valoarea lui de comandă, să fie realizată în mod stabil, fără perturbări și în mod eficient, în condițiile hipercomplexe în care el acționează și se manifestă ca sistem. Deci, respectînd *valorile generale care devin pentru el niște valori de comandă*, sistemul parțial în cauză își creează un set de norme, o schemă structurală, un cadru de statute și roluri *specifice situației lui ca sistem autonom*, altele — dar nu de altă valoare — decît cele ale sistemelor supraordonate care acționează la alte nivele de organizare sistemică și în alte condiții, care au alte scheme structurale. Deci, normele, structura, statutele și rolul care asigură bunul mers al sistemului, autoorganizarea sa, nu se confundă și nu concordă decît parțial cu normele și structura sistemelor sale supraordonate.

În momentul cînd intervine acțiunea interferentă a sistemelor supraordonate în circuitul propriu al sistemului parțial — întreprinderea — se

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C. C. al P. C. R., prezentat la Congresul al X-lea al P.C.R.*, în op. cit., p. 266—267.

petrece o degradare a calității sistemice a acestuia din urmă. Pînă la acest moment, întreprinderea funcționînd ca un ansamblu sistemic, captarea informației, transmiterea ei, stocarea ei, transformarea informației în decizie și transmiterea ei la efectori, avea loc în interiorul aceluiași sistem, care prin acest circuit închis, *punea în operă toate forțele proprii* de care dispune, adică se folosea de angrenajul—statut, rol, — care determină acțiuni adecvate, inițiative ale indivizilor ca răspuns la anumite situații particulare și deci prilejuia responsabilități evidente. În cazul unei conduceri dintr-un centru exterior sistemului în cauză, deci în cazul unei conduceri *nu* centralizate — care *este asigurată oricum într-o organizare sistemică*, prin mecanismul transformării funcției unui sistem în valoarea de comandă a celui subordonat — ci a unei conduceri excesiv centraliste, circuitul intern al sistemului parțial se deschide, pentru ca o parte din procesele sale să fie preluate de sistemul superior. În acest caz, fluxul de informație nu mai realizează o conexiune inversă în sistem, ci este dirijat către dispozitivul de prelucrare și de decizie al sistemului supraordonat, care dă decizii efectorilor *care se află în sistemul subordonat*. Structura internă a sistemului parțial în cauză, cu setul său specific de statute și roluri prin care se orienta în mod adecvat acțiunea persoanelor sociale ca elemente sistemice, nu mai funcționează ca reglator. Deci, acel sistem parțial încetează de a mai prezenta însușiri sistematice autoreglatoare. Dispozitivul de stocare, de prelucrare și de decizie al sistemului subordonat nu mai funcționează, reglarea fiind transferată într-un plan exterior sistemului. Aceasta înseamnă că întregul sistem social poate să-și piardă calitățile sistemice, să nu mai funcționeze ca un sistem multistabil, bazat pe capacitățile subsistemelor sale ultrastabile de a asigura în mod automat răspunsuri la orice perturbație și poate să apară ca un sistem mai rudimentar care coboară pe scara complexității și a organizării sistemice. Dacă funcționarea ca sistem ultrastabil necesită răspunsuri prompte și determină ca structura rolurilor și statutelor să fie activă, iar oamenii să acționeze permanent în inițiativă, în cunoștință de cauză, de aici înainte ei, indivizii, așteaptă decizia din altă parte, ceea ce face ca sistemul în sine să devină un instrument, o secvență a sistemului supraordonat. În această situație activitatea întreprinderii trebuie să se conducă după normele sistemului superior care o reglează. Grupul nu mai acționează novator și responsabil, nu mai acționează în rol,—adică, concomitent, normat și liber — ci acționează comandat din afară. Ansamblul întreprinderii pune în operă niște decizii care nu îi mai aparțin. Se provoacă o incompatibilitate între rolurile sale care apar ca formale și rolurile pe care le-a preluat sistemul supraordonat și care sînt acum cele operante. Astfel că indivizii, găsindu-se în fața situației de a respecta numai formal niște norme care sînt ale sistemului lor, trebuind de fapt să respecte niște norme care vin din afară, acționează într-un mod ambiguu, pe două structuri care se anulează reciproc. Setul de statute și norme proprii sistemului parțial. care structurau o situație la care trebuie să răspundă, nu se mai dezvoltă, pentru că decizia o are „gata" elaborată din altă parte, ceea ce face ca sistemul să răspundă unei situații, *fără a o mai structura*. Aceasta înseamnă că sistemul este silit să funcționeze fără reglator, ceea ce este imposibil. Desigur, că în acest caz persoanele sociale nu se mai realizează în rol, deci *nu mai acționează ca personalități*, ci devin niște execu-

tanți ai unor decizii la care nu au contribuit și care nu le aparține, ceea ce provoacă o scădere a nivelului lor de responsabilitate. Acum *responsabilitatea* ar trebui să se mute din mijlocul sistemului parțial pe alt plan, și anume pe acela al sistemului superior, care are însă alt tip de responsabilități, ceea ce nu-i permite să o preia și pe aceea a sistemului parțial. Situația particulară la care trebuie să răspundă sistemul parțial nu mai e structurată, se mențin formal niște statute și roluri care nu mai corespund situației reale, indivizii fiind puși în situația să se conformeze altei structuri, altor norme, care aparțin altui sistem ce structurează o situație, dar nu a lor, ci o situație proprie altui nivel sistemic. Astfel, indivizii trec printr-un proces de anomie, de deconectare față de normele ambelor sisteme. Cele ale întreprinderii nu mai sînt operante — pentru că întreprinderea însăși a încetat de a mai fi un sistem autoreglator, deci dotat cu conexiune inversă și dispozitiv propriu de reglare — iar celelalte nu sînt ale lor. De aici tendința de a le afirma formal pe unele, aparținînd unui circuit de reglare și de a le refuza pe celelalte, sau invers, după cum individul care nu mai acționează într-un mod responsabil este pus în situația să explice și să scuze răspunsul neadecvat și neeficient al sistemului la situația concretă. Intervine o confuzie de norme, de statute și roluri — cunoscîndu-se că decizia nu mai aparține sistemului, fără ca responsabilitatea să fie preluată de cineva.

Sub acest aspect, capacitatea întreprinderii de a se autoorganiza, de a răspunde adecvat intrărilor complexe, de a se constitui ca unitate sistemică și parțial autonomă este de cea mai mare importanță în realizarea unei eficiențe economice sporite, prin punerea în operă a tuturor forțelor ei interne, a capacităților oamenilor care formează acel grup. Este demn de reținut că viziunea necesității unei astfel de organizări a fost pusă cu toată tăria la Congresul al X-lea al P. C. R., unde tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „și în viitor la baza întregii noastre activități economice și sociale va sta principiul centralismului democratic, care permite statului socialist să exercite prerogativele fundamentale cu care l-a învestit poporul. Aceasta nu are însă nimic comun cu centralismul excesiv ; dimpotrivă, el presupune îmbinarea armonioasă a conducerii centrale cu autonomia largă a unităților, cu sporirea atribuțiilor și răspunderii întreprinderilor. Este necesar să combatem cu energie și fermitate — sublinia mai departe tovarășul Nicolae Ceaușescu — tendințele de încorsetare birocratică a acestora, să dezvoltăm spiritul de inițiativă al unităților economice, al organelor administrative și al instituțiilor social-culturale" [2].

Dezvoltarea spiritului de inițiativă al oamenilor, descătușarea „rezervelor interne" din organizațiile sociale, din întreprinderi, poate avea loc numai cu condiția înțelegerii lor ca organizații sistemice, în care aceste elemente — indivizii umani, — interacționează ei înșiși ca niște sisteme complexe, capabile de răspunsuri proprii, de inițiativă, de acțiune eficientă.

Omul nu reprezintă numai un „element" al sistemului productiv, alături de altele — materie primă, energie etc. — , ci el se constituie ca un *subiect* care în procesul manifestării sale *sociale* desfășoară și o activitate de muncă, o acțiune directă asupra obiectului. Din perspectiva

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C.C. al P. C. R. la Congresul al X-lea al partidului*, în *op. cit.*, p. 296.

sistemică, considerarea individului uman numai ca forță de muncă, nu poate scoate în evidență în primul rînd calitatea acestuia de subiect opus obiectului și nu alături de el, precum și — decurgînd de aici — calitatea individului de a depune o *activitate socială*, de a îndeplini un *rol social* în cadrul unui grup și *sistem social*.

Cînd vorbim de capacitatea autoreglatoare a sistemului social, afirmăm tocmai această caracteristică complexă a individului de a se realiza ca *persoană socială conștientă*. Numai astfel se poate înțelege și caracterul eficient al interacțiunii într-un astfel de ansamblu sistemic, pentru că în acest mod se pun în evidență *toate* capacitățile elementelor care interacționează în sistem, dîndu-i acestuia viață, făcînd posibilă manifestarea tuturor „rezervelor interne" ale individului din sistem. Considerat ca forță de muncă, aceste rezerve există la individ numai în stare latentă. Este evident că în condițiile sistemelor sociale, care se constituie ca ansambluri de cea mai înaltă organizare, într-un mediu care le tensionează entropic, este necesar, cum am văzut, un continuu proces de complexizare, de creștere a nivelului lor de organizare, ceea ce impune, de departe, „exploatarea" tuturor forțelor interne, a capacităților complexe ale elementelor integrate — deci a esenței lor umane. Înțelegerea întreprinderii ca un ansamblu mecanic, a indivizilor ca forțe de muncă, a structurii ca structură profesională, nu răspunde nici calităților specifice pe care le-am pus în evidență în cazul societății (ca formă de mișcare a materiei superior organizate), nici necesităților de mărire continuă a eficacității acestei organizații. Capacitatea unei întreprinderi, luată ca ansamblu nesistemic, de a răspunde condițiilor variate și hipercomplexe în care se află, ar fi minimă și desigur entropia nu ar întîrzia să se instaleze aici, ceea ce ar face mai departe imposibilă orice interacțiune eficientă.

Dacă privim sistemul ca ansamblu simplu și omul ca forță de muncă legată strict de realizarea fizică a unui produs, deci numai ca activitate de tip profesional, care decurge din diviziunea muncii, nu vom putea dezvălui decît *capacitățile sale profesionale*. Considerînd însă individul ca un sistem de personalitate, de valori intrinsece, care acționează într-o structură socială, vom putea să-i dezvăluim *capacitatea socială* care poate multiplica, după cum se știe, în anumite condiții pe cea *profesională*.

În ipostaza desfășurării capacității sale sociale, realizîndu-se în rol, individul este în măsură să participe la reglarea întregului ansamblu sistemic, la efortul general de a răspunde adecvat și deci eficient, la toate intrările care pot perturba sistemul.

Cadrul sistemic permite indivizilor — prin structura clară a fiecărei situații la care trebuie să facă față, prin manifestarea dispozitivelor de reglare proprii acelui sistem — să acționeze în dubla lor ipostază, ca elemente determinate și determinante, ca subiecți obiectivați și ca subiecți creatori.

CONSIDERAȚII ASUPRA CONCEPTULUI DE FUNCȚIE ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE

DE

ELENA ZAMFIR

Științele sociale contemporane, îndeosebi sociologia, deși divizate, atît la nivelul unor proiecte teoretice variate, cît și în cadrul unor orientări ideologice diferite au totuși o serie de puncte problematice de interes comun. Însăși modalitatea abstractă de constituire a unei teorii sociale, a aparatului său conceptual general, poate fi considerată ca unul dintre acestea. În această privință, în ultima vreme, în științele sociale, atît în cele marxiste cît și în cele nemarxiste, conceptele de *funcție*, de *structură*, de *sistem*, mai bine zis grupul acestor concepte legate organic între ele constituie o problemă frecventă a reflexiei epistemologice.

Pentru marxism e interesant de urmărit cum nivelul actual de dezvoltare a cunoașterii într-un domeniu social determină căi specifice, particulare de organizare teoretică și metodologică, ba mai mult, cum acest lucru apare explicitat la diferiți teoreticieni.

1. DOUĂ SENSURI ALE CONCEPTULUI DE FUNCȚIE ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE

Discuțiile în științele sociale, în plan epistemologic, în jurul ansamblului teoretico-metodologic fundat pe conceptul de *funcție* întîmpină o serie de dificultăți majore demne de luat în considerație chiar de la început. În acest domeniu nu avem de a face cu o teorie funcționalistă unitară, omogenă, suficient de matur constituită, ci mai de grabă cu o suită de încercări în curs de constituire, caracterizate prin polivalență de sensuri, prin confuzie la nivel conceptual, prin împrumuturi din domenii apropiate, adeseori destul de necritic realizate.

Teoria sociologică de exemplu, în condițiile în care nu a ajuns la o formulare proprie satisfăcătoare, a fost înclinată spre transferul unor modalități de gîndire și cercetare, ce păreau a fi adecvate aici, din domenii mai cristalizate teoretic. Datorită însă diferențelor calitative dintre do-

Rev. filoz., 18, 5, p. 583–595, București 1971

menii, asemenea încercări de a dezvolta teoria prin folosirea unor scheme teoretice şi metodologice constituite în cadrul altor discipline nu reuşesc de obicei să depăşească stadiul de schiţă, proiect, evidenţiindu-se treptat caracterul forţat al analogiilor, artificialitatea construcţiilor. Astfel, în perspectiva modului de gîndire fundat pe fizica clasică, un mare număr de fenomene ale vieţii social-umane caracterizate prin proprietăţi care manifestă tendinţe de echilibru, finalitate, homeostază etc., nu puteau să-şi găsească explicaţii satisfăcătoare. Modul de gîndire cauzal mecanicist sugerat de fizica clasică, care a fost dominant mult timp în analiza fenomenelor sociale, se cerea a fi depăşit. În ştiinţele sociale el dusese la un şir de dificultăţi cronice. În aceste condiţii, sociologia a suportat influenţe venite îndeosebi din biologie şi matematică. Într-o manieră mai satisfăcătoare, biologia i-a oferit instrumente şi scheme de gîndire mai apropiate de specificul domeniului său. La nivelul teoriei sociale generale se manifestă tot mai insistent credinţa că specificul vieţii social-umane poate fi explicat cu ajutorul unor concepte prioritare (fundamentale) ca acelea de funcţie, structură, sistem, adaptare, organism etc.

Descoperirea şi formularea naturii structurale şi funcţionale a fenomenelor social-umane a generat, cum era şi firesc, tentative de a elabora teoretic şi metodologic noua perspectivă, dînd naştere la un nou „ism" (orientare, curent) funcţional-structuralist, sau chiar mai multe. Apar astfel „funcţionalisme" şi „structuralisme". Cunoaşterea tinde să devină aici funcţional-structuralistă. Privit ca un curent sau adesea ca două, funcţional-structuralismul apare ca urmare a efortului de a găsi şi oferi o modalitate mai adecvată de abordare a fenomenelor din sfera social-umanului, de a traduce întreaga ştiinţă în limbajul noilor concepte.

Momentul incipient al funcţionalismului în ştiinţele sociale poate fi corelat deci cu semnificaţia funcţiei din biologie [1], adăugîndu-se treptat influenţe ale funcţiei din lingvistică, matematică, logică etc. Prin rafinarea aparatului teoretico-matematic, s-a ajuns la o serie de structuri teoretice mai abstracte, în cadrul cărora se constituie un mod mai general, prin excelenţă cantitativ de descriere a funcţiei, dar, în ultimul timp şi cu posibilităţi de analiză calitativă [2].

Tratarea faptelor sociale pe linie riguros deductivistă, cerută în sociologie atît de Parsons cît şi de Merton, apare ca un ideal spre care tinde analiza structural-funcţionalistă. În lucrarea *À quoi sert la notion de „structure"?*, R. Boudon aprecia că sensul productiv al conceptului de structură şi deci corelativ al celui de funcţie, ca relaţie între elementele structurii, rezidă tocmai în forma abstractă de tip logico-matematic. (O matrice de corelaţii, în care valoarea fiecărui element depinde de valoarea tuturor celorlalte elemente cu care intră în relaţie). Modelul funcţional de tip matematic se pare însă că nu exclude şi nici nu poate substitui complet pe cel calitativ, de inspiraţie biologică care, aşa cum remarcă Piaget, precede şi poate să pregătească apariţia primului. Tipul de analiză structural-funcţionalistă de exemplu, propus de C. Lévi-Strauss,

---

[1] Walter Buckeley, *Structural, Functional Analysis in Modern Sociology*, în *Modern Sociological Theory*, ed. H. Becher and A. Baskoff, The Dryden Press, Inc. 1957, p. 239.

[2] Pornind de la lingvistica structurală, C. Lévi-Strauss a încercat să folosească un astfel de model în explicarea relaţiilor de înrudire, de căsătorie, dintre mituri.

foarte interesant desigur și cu rezultate excelente în domenii particulare, nu este de natură a elimina celălalt tip de analiză structural-funcționalist fundat cu precădere pe un limbaj calitativ de genul celui folosit de Merton în sociologie, în teoria organizării în general, și în bună parte de chiar reprezentanții antropologiei culturale.

Cele două sensuri ale conceptului de funcție schițate mai sus, care apar mai mult sau mai puțin distincte și explicite în diferite orientări teoretice, am putea spune că se fundează pe două surse diferite de proveniență ale acestora [4] : a. biologică, și b. matematică. Aceste moduri de a concepe funcția nu sînt identice, însă nici reciproc exclusive ci, poate mai degrabă prezintă o anumită complementaritate.

Tratarea funcționalistă a unui domeniu, plasîndu-se la nivele de abstractizare diferite, poate să ducă prin dezvoltare fie la explicații prin care fiecare element component al unui sistem nu poate fi înțeles prin sine însuși ci în raport cu un întreg (sistem ; în cazul biologiei, organismul) la menținerea căruia își aduce contribuția sa specifică, fie la o serie de formulări suficient de riguroase cu un grad ridicat de abstractizare, luînd forma unui sistem de variabile cu valori definite pentru elementele existente.

În linii generale, aceste accepții ale funcției stau la baza celor două orientări fundamentale : *funcționalismul*, care se sprijină mai mult pe sensul biologic al funcției și *structuralismul* care folosește cu precădere sensul ei matematic logic. „Metoda structurală, consideră Solomon Marcus, este, astăzi, inseparabil legată de procesul de formalizare și de cel de modelare logică, adică de imaginarea unor construcții ipotetic-deductive" [5].

2. NIVEL DISCIPLINAR ȘI INTERDISCIPLINAR ÎN ANALIZA CONCEPTULUI DE FUNCȚIE

Tendințele funcționaliste în științele sociale apar mai mult sub formă de proiecte, de căi posibile pe care teoria poate să se înscrie. Încercările efective de teoretizare prezintă aici o dublă caracteristică : pe de o parte ele conțin în germene un mod de a gîndi și analiza fenomenele social-umane, structural-funcționalist, aducînd contribuții importante în dezvoltarea teoriei, iar pe de altă parte, ele suferă limitări inerente datorită stadiului actual în care se află cunoașterea : realizarea lor se face, după cum se va observa, într-o manieră insatisfăcătoare, incompletă încă, ceea ce determină apariția de noi tentative. În aceste condiții, este natural să nu se poată vorbi decît cu multă prudență despre valoarea explicativă, locul și importanța în ansamblul teoriilor științifice a analizei funcționale și structurale. Ceea ce reflexia epistemologică are în față este un număr de încercări de formulare a conceptului de funcție în cadrul unor ansambluri teoretico-metodologice susceptibile fiecare de critici, dar conținînd în același timp și contribuții de natură a genera certitudini cvasigenerale că

[4] Vezi ceea ce J. Piaget avea în vedere atunci cînd semnala în privința genezei funcției o determinare fizică, calitativă și una de natură matematică, cantitativă, în *Epistémologie et psychologie de la fonction*, J. Piaget, Jean Blaise Grize, Alina Szeminska, Vinh Bang, P. U. F., Paris, 1968.

[5] Solomon Marcus, *Poetica matematică*, Edit. Academiei, București, 1970, p. 18.

noile moduri de gîndire în curs de constituire în științele sociale sînt deosebit de promițătoare. Se pot face deci cu succes o serie de aprecieri, predicții în ceea ce privește unele dezvoltări parțiale ale cunoașterii funcționaliste în diferite domenii particulare.

Dificultățile ce apar în momentul de față în definirea conceptului de structură și implicit a celui de funcție, remarca R. Boudon [6], ar putea fi în parte depășite printr-o analiză de tip contextual, evidențiindu-se relațiile lor cu elementele ansamblului teoretic în care sînt integrate. O primă fază a analizei modului de gîndire funcționalist va fi orientată de aceea, nu pe linia unei discuții a problemelor funcționalismului în general, ci spre o reflexie intensivă, prin raportare continuă la cadrul concret teoretico-științific în care s-a constituit. Într-o a doua etapă, analiza funcționalismului s-ar putea plasa la un nivel mai înalt de generalitate, interdisciplinar, ținînd seama de corelația ce se poate stabili în cadrul unei teorii generale (nu pe deplin elaborată), între datele oferite de fiecare domeniu particular.

În descifrarea statutului epistemologic al conceptului de *funcție* trebuie de aceea luate în considerație, cred, *două nivele distincte de generalitate* existente în universul lui cognitiv : a. un nivel particular la care se plasează conceptul în cadrul disciplinelor concrete (spre expl., în sociologie, antropologie, psihologie socială, economie, etc.) și chiar diferitele variante teoretice din același domeniu ; b. un nivel cognitiv mai general, interdisciplinar, care intră în relații cu sistemele particulare prin evidențierea trăsăturilor lor comune, așa cum ne oferă teoria generală a sistemelor [7]. În alte cuvinte, o analiză plenară a conceptului de funcție se poate realiza în două etape : prin referiri la un model funcționalist propriu unui domeniu, unui autor, fără pretenția de a-l privilegia și a exclude alte asemenea modele și prin desprinderea unui eventual model funcționalist abstract care caracterizează majoritatea încercărilor de constituire a unei analize funcționale. Teoria generală a sistemelor, însă, nu este o schemă teoretică abstractă, comună tuturor funcționalismelor ca încercări actuale încă insuficient de mature. Deci ea nu poate să se degaje inductiv din ele, ci este o teorie abstractă, dezvoltată într-o oarecare măsură independent de teoriile sistemelor particulare, sprijinindu-se evident pe ele (o dezvoltare oarecum simultană) și oferindu-le un sprijin în procesul de clarificare.

Subordonate formal conceptului mai larg de sistem, cele două concepte de funcție și structură tind în teoria generală a sistemelor să ia forme din cele mai generale și abstracte. Caracterul formal al subordonării lor față de sistem este ilustrat de însuși mecanismul definirii conceptului de sistem, care, în principal, pornește de la structura internă și de la tipul de relații, îndeosebi ale proceselor funcționale care au loc în acest cadru. Deci, în prim plan trec conceptele de funcție și structură, întrucît ele sînt acelea care identifică, conturează tipul de sistem. Astfel, ținînd seama de modul lor intern de organizare, structurare cît și de specificul funcționării, s-a putut face o primă clasificare mare a sistemelor în sisteme închise și sisteme deschise [8].

[6] Raymond Boudon, *À quoi sert la notion de structure?. Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, Gallimard, 1968.

[7] Vezi Ludwig von Bertalanffy, *General Theory of Sistems : Application to psychology* și Anatol Rapoport, *Mathematical aspects of general systems analysis*, în *The Social Sciences. Problems and orientations*. Mouton/Unesco, 1968.

[8] *Ibidem.*

În cadrul teoriei generale a sistemelor, implicînd și aspectele ei matematice, se pare că, la limită, cele două sensuri ale conceptului de funcție, biologic și matematic, (care stau în fapt la baza funcționalismului și structuralismului) se unifică, ele apărînd aici ca două limbaje formulate din perspective diferite asupra aceluiași fenomen. Aceasta ar echivala cu două modalități distincte de „decupare" a aceluiași obiect. Pe de o parte, tratarea sistemelor prin prizma proprietății lor de autoconservare, autoreglare, implică și dezvăluie în același timp, valabilitatea elementelor funcției din biologie. Pe de altă parte însă, sistemele pot fi analizate nu numai sub forma funcțiilor care finalist sînt îndreptate spre automenținerea lor, ci și prin simpla evidențiere a rețelei interne de legături formale cu ajutorul unui complex de ecuații cu mai multe variabile în care fiecare devine funcție de celelalte. În acest caz, sistemul reclamă sensul matematic al funcției.

3. CONCEPTUL DE FUNCȚIE ÎN SOCIOLOGIE: PARALELĂ ÎNTRE PARSONS ȘI MERTON

Analiza de față va urmări, din perspectiva care interesează, dezvoltarea conceptului de funcție doar în sociologia americană, mult mai cristalizată și mai modernă ca orientare decît sociologia europeană a secolului nostru. Aici vor fi luate în considerație numai sistemele structural-funcționaliste ale lui T. Parsons și R.K. Merton, ținîndu-se seama de faptul că, în general, orientările funcționaliste din sociologia americană pendulează în jurul acestor două mari tipuri relativ distincte de analiză structural-funcționalistă: fie pe linia construirii unei teorii abstracte, sistematice, generale, reprezentată de gîndirea parsoniană, fie pe calea mertoniană mai moderată în ambiții de teorie sistematică cu valabilitate generală, dar mai realistă, a formulării unui cadru teoretico-metodologic funcționalist util pentru stadiul actual de dezvoltare a sociologiei și în special pentru dezvoltarea teoriilor de rază medie, cum le numește Merton.

Evoluția sociologiei americane prezintă o particularitate semnificativă. Pe de o parte, se observă o anumită orientare dominantă către cercetările empirice, care, deși parțiale, oferă o mare cantitate de informații utile, suficient de precise asupra fenomenelor umane și sociale. Cu toate avantajele inerente unei cercetări concrete, pe baza informațiilor obținute aici se poate ajunge greu la generalizări teoretice. În plus, nedispunînd de un cadru teoretic adecvat, ele însele sînt limitate, uneori ineficace. Pe de altă parte, tendința de constituire a unei teorii generale nu s-a dezvoltat în prelungirea firească a acestor cercetări, ci mai mult ca o reacție la limitele lor. Problemele teoretice au avut astfel alte surse de proveniență, au pornit din altă parte și de aici lipsa de comunicabilitate cu acestea.

Se poate spune că sociologia americană, la un moment dat, a început să se dezvolte pe două planuri paralele cu relativ puține interferențe: o preocupare pentru cercetările sociologice empirice tot mai rafinate metodologic cu o tendință tot mai pronunțată de a constitui teorii la nivelul lor particular, fără a se putea depăși semnificativ insuficiențele teoretice generale, iar pe de altă parte, o activitate la un nivel teoretic abstract însă cu un răsunet suficient de redus în mediul primei. Cercetătorul sociolog

propriu-zis a rămas puţin receptiv la discuţiile teoretice considerîndu-le, pe bună dreptate, într-o oarecare măsură, destul de nefolositoare pentru munca sa. În acelaşi timp, încercările de aplicare a unor formaţii teoretice abstracte la analiza fenomenelor particulare au rămas aproape în exclusivitate simple ilustrări ale teoriei generale, discutabile sub aspectul lor empiric, cu puţine garanţii de adevăr, ele fiind mai degrabă intuiţii interesante, frumoase, sau cazuri speciale în care teoria generală părea mai adecvată. Această desfăşurare teoretică în cadrul sociologiei americane, cu toate încercările de integrare organică în analizele empirice, preocupată de a constitui pentru acestea o bază teoretică, a rămas în final totuşi exterioară. În general, sociologia americană s-a dezvoltat pe cele două căi paralele : teoreticienii cu dezbaterile şi tentativele lor de construcţie a unei teorii generale, cercetătorii empirici cu problemele lor de cercetare.

Sistemul structural-funcţionalist al lui T. Parsons nu numai că a dat un impuls puternic pentru preocupările teoretice generale, dar, după apariţie, a influenţat şi orientat substanţial discuţiile în acest plan.

Pentru a determina semnificaţia conceptului de funcţie în teoria parsoniană este necesară o raportare a sa la conceptele fundamentale de „sistem", „structură", „acţiune", cu care se corelează. Sistemul este conceput ca o suită de acţiuni ale unuia sau mai multor actori (indivizi). Se presupun deci actori, scopuri care orientează acţiunile şi situaţia în care acestea se desfăşoară. Ceea ce dă caracteristica de sistem relativ constant este faptul că acţiunile şi deci interacţiunile se realizează în forme determinate, relativ constante (modele culturale, norme, valori, etc.). Structura sistemului este considerată aici pe linia definirilor din antropologia culturală ca totalitate a modelelor constante în care acţiunile indivizilor se manifestă (ca totalitate a statuturilor şi rolurilor care reglementează comportamentul). „Elementele constanţei modelelor trebuie să constituie un punct fundamental pentru analiza proceselor în sistemul social [9]".

Structura socială la Parsons, ca structură a unui sistem particular al acţiunii, se apropie, pe de o parte de modul în care este definită de Nadel şi Lévy, adică ca o proprietate a realităţii empirice, iar pe de alta, într-o oarecare măsură, de maniera în care o concepe C. Lévi-Strauss ca o construcţie pe linia unui model abstract. Ea ni se prezintă ca o constelaţie de elemente aparent libere ale diferitelor tipuri de sisteme şi subsisteme, fiecare avînd o funcţie bine precizată pe linia menţinerii echilibrului dinamic la nivelul totalităţii. Acţiunile reale au pentru sistemul astfel descris semnificaţii funcţionale în două sensuri fundamentale, limită : pozitive (funcţionale), în măsura în care duce la conservarea sistemului ; negative (disfuncţionale) care determină degradarea, disoluţia structurii lui. Dacă nu ar exista nici un factor perturbator, după Parsons, sistemul s-ar reproduce mereu în aceeaşi formă conform funcţiei elementelor, care în final e orientată spre conservarea structurii sistemului. La Parsons, accentul cade pe sistemul gata constituit, structurat în anume fel, iar funcţionalitatea este definită la nivelul menţinerii, reproducerii în aproximativ aceeaşi formă a acestuia. Sistemul său structural-funcţionalist descrie o structură deja formată care împotriva perturbaţiilor venite din exterior

[9] Talcott Parsons, *The Social System*, Routledge, Kegan Paul, Ltd., London, 1964, p. 482.

sau interior tinde să se autoconserve. Transformările, schimbările, reorganizările, restructurările, nu sînt explicabile în acest context.

Punctul de plecare al analizei lui Parsons constă în formularea unor invarianți ai sistemului acțiunii în raport cu care sînt definite celelalte procese. Desigur că metoda poate fi considerată validă cu atît mai mult cu cît Parsons e conștient că această invarianță este relativă, o aproximare, urmînd ca și acești parametri, care e drept prezintă o constanță mai mare, să fie determinați sub aspectul variabilității lor. Sub influența antropologiei culturale, Parsons consideră că elementele invariante ale acțiunii și interacțiunii sînt : normele, principiile, regulile comportamentului, valorile, etc. De aici și consecința imediată : normele, valorile, regulile, modelele, comportamentele sînt formulări ale unui tip de organizare, ale unui sistem structurat al acțiunii. Aceasta fiind luată ca dată, analiza mai departe se desfășoară la nivelul modului în care comportamentul real, particular se încadrează sau nu în aceste forme, sau invers, modul în care această organizare determină, controlează comportamentul în vederea încadrării sale aici. Acest punct de plecare implică în el însuși orientarea analizei parsoniene nu asupra constituirii (genezei și transformării sistemelor sociale) ci asupra menținerii, conservării lor. E firesc, în acest caz, ca și funcționalitatea să fie definită în același orizont : pentru păstrarea structurii existente. Din modul în care se pune problema funcționalității în cadrul sistemelor structurate decurge și conținutul concret al cerințelor funcționale pe care sistemele le pun în fața comportamentelor. Fiind dat un sistem compus din agenți, scopuri și modele culturale, Parsons consideră că se pot formula patru tipuri fundamentale de cerințe funcționale pentru acțiunile constituite în interiorul său și, simetric, cele patru tipuri de funcționalități posibile ale elementelor componente : 1. „Goal attainment" — realizarea scopului ; 2. „Adaptation" — adaptarea ; 3. „Latent pattern maintenance" — menținerea modelului valoric ; 4. „Integration" — integrarea [10]. Reiese că funcționalitatea se referă la raportul comportamentului cu sistemul de acțiune ale cărui cadre sînt deja constituite. Funcționalitatea provine din realizarea comportamentală a sistemului structurat, în timp ce disfuncționalitatea echivalează cu deplasarea, abaterea comportamentului de la acest cadru.

Pornind analitic, Parsons consideră că fiecare sistem are patru tipuri de cerințe funcționale și deci va fi compus din patru tipuri de elemente, subsisteme, a căror funcție este satisfacerea acestor cerințe funcționale. Din punct de vedere abstract se introduce aici un mod de analiză altul decît cel cauzal, clasic, dînd posibilitatea unor predicții.

Reducerea însă a funcționalității la cele patru tipuri de cerințe funcționale, ca orice tipologie închisă prezintă o serie de avantaje dar și de dezavantaje. S-ar putea, în mare, admite că există într-adevăr aceste tipuri de cerințe funcționale valabile pentru oricare sistem. De-a lungul lor se pot evidenția caracteristicile structurale și funcționale ale organizării sistemului. Relația dintre sistemele generale și subsisteme va fi o relație funcțională determinabilă în acești termeni. Specificul fiecărui sistem sau subsistem de structurare și funcționare poate fi dedus din trăsă-

[10] T. Parsons, *Societies. Evolutionary and comparative perspectives*, Prentice Hall, New Jersey, 1966, p. 28.

turile sale generale prin considerarea acestor tipuri de funcționalități. La rîndul său, fiecare subsistem va fi compus din alte patru subsisteme etc. Societatea ca sistem global va avea patru cerințe funcționale și corespunzător lor vor fi, cel puțin analitic distincte, dacă nu și empiric, patru subsisteme [11].

Prin această tipologie analiza se închide într-un cerc destul de strîmt, excluzînd alte tipologii posibile care pot fi mai adecvate unor situații concrete, particulare, variind de la sistem la sistem. Se face abstracție de conținutul bogat, variat al cadrului în care se desfășoară acțiunea. Desigur că această schemă teoretică ne oferă o analiză interesantă evidențiind niște semnificații esențiale, nu evidente la suprafața fenomenului.

Chiar la începutul analizei funcționale, Parsons introduce elemente de natură subiectivă, psihologică, acei invarianți relativi (norme, valori, reguli, etc.) care sînt în fond fapte de conștiință colectivă, care la rîndul lor solicită explicații. În general, Parsons este de acord, e drept mai mult în sfera unor declarații de principii, că nici un element al vieții sociale nu este determinant absolut, în raport cu toate celelalte și că trebuie determinat. Deci și valorile, normele comportamentale pot deveni și ele variabile în funcție de totalitatea celorlalte elemente. În legătură însă cu acest aspect, sistemul său e sărac, el nu conține o explicație posibilă, admițînd principiul autonomiei voinței conform căruia valorile, normele etc., sînt cel puțin parțial nedeterminabile.

Independent de forma în care a făcut-o, Parsons a introdus în sociologie, cu influențe poate mai mult din fizică și fiziologie, ideea de sistem, de funcție, de structură, într-o manieră mai generală și mai adecvată decît cea organicistă. Indiferent de faptul că modul înalt abstractizant în care a realizat analiza este mai mult sau mai puțin acceptabil, sensurile care le-a dat conceptului de funcție sînt mai mult sau mai puțin particulare, prin introducerea unui model explicativ structural-funcționalist, Parsons a deschis perspectiva unui tip de analiză mai fin și specific realității sociale, raportată la situația sociologiei americane din această perioadă.

Aprecierile în jurul teoriei lui Parsons și a variantelor care au derivat din aceasta (vezi Morion-Lévy) riscă să ajungă într-un punct mort care duc la discuții scolastice și față de care tot mai mulți teoreticieni încep să manifeste o anumită saturație provenită din suspectarea unora din înseși punctele de pornire ale teoriei [12]. White, de pildă, consideră că sistemul lui Parsons e vicios prin fundamentele sale și prin aceasta lipsit chiar de perspectivă teoretică. Aceasta face ca o bună parte din comentariile referitoare la teoria lui Parsons să nu fie atît de domeniul dezvoltării și aplicabilității ei concrete ci mai mult discuții abstracte, de fundamente, revizuiri, reformulări [13].

Intenția sa de a dezvolta o anumită orientare teoretică în momentul în care atenția cercetătorilor era îndreptată doar spre un descriptivism plat al faptelor sociale, pare impresionantă prin intuiții, prin nota de

---

[11] *Ibidem* și T. Parsons and Neil Smelser, *Economy and Society*, The Free Press, N. Y., 1965, p. 242—244.

[12] Vezi *The Social Theories of T. Parsons*, ed. by Max Black, Prentice Hall, Inc., N Y., 1961; Stela Cernea, *Structuralismul funcționalist în sociologia americană*, Edit. științifică, 1970; Filippo Barbano, *Social Structures and Social Functions*, în „Inquiri", nr. 1/1968.

[13] *Ibidem.*

gîndire modernă și captivantă prin promisiunile pe care le implică. Fără însă o formație de cercetător empiric, fără o orientare în acest domeniu, fără o prețuire a activității de cercetare concretă, Parsons a căutat, pe un teren pur abstract, teoretic, a constitui un cadru de referință larg, general, în care spera că se vor putea integra organic cercetările sociologice la toate nivelele particulare. Pînă la urmă, acest lucru apare ca neizbutit, evidențiindu-se imposibilități fundamentale structurale de ordinul aplicabilității ei la cercetările concrete. Pentru un cercetător la nivelul sociologiei concrete, lectura lucrărilor lui Parsons pare un „lux", de altfel, destul de rar practicat, ridicînd dificultăți de adaptare.

Comparativ cu Parsons, teoria lui R.K. Merton își dezvăluie multiplele fire de legătură cu cercetările empirice, caracterul ei productiv manifestîndu-se și la acest nivel.

Considerînd analiza structural-funcțională potențial deosebit de utilă pentru studiul fenomenelor sociale, Merton o orientează într-un fel substanțial diferit de cea a lui Parsons. Strînsa legătură dintre teorie și cercetarea concretă, dintre teorie și metodele de investigare a fenomenelor social-umane constituie una dintre coordonatele fundamentale ale sistemului mertonian. Pentru Merton, fiecare teorie de rază medie oferă scheme de culegere a faptelor ce au o dublă proprietate : pe de o parte, ele se prezintă ca instrumente adecvate pentru depistarea unui material faptic cît mai bogat, iar pe de alta, implică posibilități de dezvoltare astfel încît respectiva schemă teoretică să fie semnificativă pentru domeniul de fapte studiat. Deci, metodele de cercetare nu se pot construi decît pe baza unei teorii, convertind în instrument de cercetare ipotezele teoretice, și invers, teoria este o explicare a fenomenului în perspectiva modalităților sale de cercetare. Un nou instrument de cercetare este de natură a evidenția fapte noi (nu numai un fenomen nou, dar același fenomen sub noi aspecte, noi structuri, noi decupări) și deci de a suscita un nou „fragment" de teorie. După cum și o nouă ipoteză teoretică poate duce la constituirea unui nou instrument de cercetare.

De la început, Merton aduce obiecții și manifestă rezerve fundamentale în legătură cu cadrul teoretic general al analizei structural-funcționaliste clasice, cu accent îndeosebi pe semnificațiile acesteia la Parsons și la majoritatea antropologilor culturali funcționaliști. Supunînd criticii cele trei postulate ale funcționalismului clasic : unitatea funcțională, indispensabilitatea elementelor funcționale, funcționalismul universal, Merton sugerează un funcționalism mai elastic și mai parțial. În acest sens, el introduce în sociologie un aparat conceptual mai adecvat, capabil să caracterizeze stările de tensiune, de conflict ce apar la nivelul situațiilor sociale concrete, ca acelea de disfuncție, funcții latente și manifeste, echivalente funcționale, context structural, constrîngere funcțională, deviație etc.

Unul din elementele poate cele mai caracteristice ale analizei funcționale la Merton este accentul deosebit pus pe „item" (termen intraductibil care sugerează fenomenul particular, concret, detaliu) la care sînt asociate funcțiile. De aceea funcționalismul său a fost denumit ca „item-centred" în contrast cu cel al lui Parsons caracterizat ca „system-centred"[14].

[14] Wsevolod W. Isajiw, *Causation and functionalism in sociology*, London, Routledge Kegan Paul, 1968, p. 16.

Analiza funcțională clasică pornea de la conceperea societății ca un ansamblu coerent, integrat, ca un sistem (vezi Malinowski, Radcliffe-Brown, Parsons, etc.). Elementul era considerat ca explicabil funcțional doar în contextul acestui sistem. Esențial e faptul că Merton nu mai ia societatea ca un sistem gata structurat în raport cu care se definește funcționalitatea oricărui element socio-cultural. Sistemul social nu este presupus a fi format, ci se constituie continuu din structuri particulare [15].

Merton nu neagă utilitatea termenului de sistem în analiza sociologică, nici faptul că, în ultimă instanță, orice funcționalitate e legată de un anume sistem ci, mai degrabă poziția lui interesantă din punct de vedere metodologic se referă la următorul aspect : în măsura în care conceptul de sistem preluat din alte domenii nu și-a găsit încă o formulare suficient de adecvată la nivelul total al vieții sociale, folosirea lui aici poate limita analiza, ba mai mult, poate duce chiar la erori. Este semnificativ că în paradigma analizei funcționale sugerată de Merton, în care sînt cuprinse principalele elemente conceptuale și enunțurile general utile pentru analiză, conceptul de sistem nu apare.

Dacă e vorba de societate în ansamblu, privirea ei ca un sistem suficient de coerent este pentru Merton o ipoteză lipsită de temei atît teoretic cît și empiric. Unitatea funcțională a societății, existența ei ca un tot integrat nu trebuie considerată ca punct de pornire, ca postulat, ci rămîne de demonstrat.

Conceptul de cerință funcțională considerat de Merton ca avînd o slabă determinare teoretică, se caracterizează totuși printr-o potențială forță explicativă datorită permanentului contact cu realitatea. Din moment ce se pot identifica empiric cerințele funcționale pentru o primă etapă a analizei, Merton se declară satisfăcut și de aceea nu-și propune o determinare a lor exhaustiv teoretică care poate să pară forțată și prematură. Se știe că aceste cerințe funcționale sînt ale unei unități concrete, „item". Desigur că se poate considera atunci o cerință funcțională, o necesitate, în raport cu un sistem constituit de acea unitate. Însă noi cunoaștem prea puțin, pare a raționa Merton, în legătură cu structura de ansamblu a sistemului respectiv și cu modul specific în care la nivelul lui se formează cerințele funcționale, pentru a putea începe analiza de aici. De aceea, inițial trebuie să ne mulțumim cu avantajul oferit de cercetarea empirică prin care putem determina multiple cerințe funcționale concrete raportate la mulțimea cazurilor particulare. Deci paradigma analizei funcționale la Merton nu pornește de la conceptul de sistem, cum ar fi firesc în cazul unei analize teoretice generale, de la care să se determine riguros cerințele sale funcționale (lucru mai dificil de realizat deocamdată), ci de la cerințele funcționale neexplicate încă teoretic în cadrul unui sistem, însă sesizabile empiric. Aceasta face ca cerința funcțională, deși cu un statut teoretic încă insuficient precizat, să se convertească în posibilități mult mai variate în analizele particulare. În acest sens, schema oferită de Merton, evident mai săracă teoretic decît cea a lui Parsons, e mult mai eficace pentru cercetările sociologice. Punîndu-se un accent deosebit nu pe sistem ci pe cerința funcțională, la Merton se poate vorbi de o eman-

[15] R. K. Merton, *Éléments des théories et des méthodes sociologiques*, Plon, 1965, p. 72.

cipare a analizei funcționale de cea structurală. Acest lucru trebuie privit în contextul de altfel înțeles perfect de Merton al relativității teoriei sale în raport cu nivelul actual de cunoștințe.

La Parsons, după cum s-a observat, cerința funcțională lua aspectul extrem de sărac și abstract al unuia din cele patru tipuri de cerințe funcționale posibile, cu valoare de imperative, singurele de altfel identificate și relativ explicate în cadrul sistemului său.

În consonanță cu orientarea de ansamblu a analizei structural-funcționaliste, reconsiderarea conceptului de funcție la Merton are loc pe calea ridicării treptate de la particular la general : fiecare element îndeplinește mai întîi un rol pentru o anumită unitate concretă, restrînsă, după care, prin intermediul ei intră, din aproape în aproape, în relații de dependență funcțională cu sisteme din ce în ce mai largi, mai generale.

Caracteristic pentru concepția lui Merton este și modul nuanțat în care evidențiază labilitatea funcțională a elementelor unui sistem raportate la cadre referențiale deosebite. Astfel, un element poate fi în același timp, funcțional în raport cu un anumit cadru de referință, disfuncțional pentru un altul sau neutru funcțional față de un al treilea. Funcția e definită pe baza unei anumite necesități ce vine pe de o parte din exteriorul sistemului (cadru de referință ales), iar pe de alta din interiorul său prin intermediul „contextului structural". Cerința funcțională însă nu mai apare la el ca o traducere în limbajul funcționalității a unui imperativ ce se impune din partea unui sistem general orientat în sens autoreglator, ci ea este susținută de cadrul structural concret în raport cu care funcția se manifestă. Unei cerințe funcționale îi poate corespunde o multitudine de elemente capabile să o satisfacă, elemente numite de Merton „echivalente funcționale" [16].

Modul specific de conturare al conceptului de funcție socială în diferite sisteme structural-funcționaliste, deschide posibilitatea unei alternative teoretice în jurul căreia se poate desfășura analiza fenomenelor sociale. O primă posibilitate a alternativei pornește de la descrierea funcției sociale ca relație de dependență a elementelor structurii sistemului orientată în sensul continuității, autoconservării ei. În acest caz analiza se va plasa la nivelul unui „funcționalism de supraviețuire a societății" („societal survival functionalism") cum îl apreciază M.H. Lessnoff [17]. Imaginea societății realizată de Parsons se înscrie cu precădere pe linia acestui tip de explicație funcțională. Conceptul de funcție socială este explicabil, în cadrul acestui tip de funcționalism, în contextul unei analize rigide care acceptă doar accidental aspecte ale neintegrării și disfuncționalității, în final analiza fiind subordonată postulatului de supraviețuire a societății. Definiția lui este astfel implicată în însuși punctul de pornire, apare ca un dat.

— În cel de-al doilea sens al alternativei, funcția socială e caracterizată doar prin relații de strictă dependență între diferitele fenomene particulare, evidențiindu-se ideea covariației fără a se lua în considerație de data aceasta scopul legat de continuitatea, autoconservarea structurală.

---

[16] R. K. Merton, *Eléments des théories et des méthodes sociologiques''*, Plon, 1965.

[17] M. H. Lessnoff, *Functionalism and explanation in Social Science*, în „The Sociological Review", Nov. 1969.

Această accepție a funcției sociale conturează tipul de analiză numit „funcționalism instituțional" [18]. Conceptul de funcție socială în perspectiva analizei mertoniene își găsește locul aici, el definind relații multiple și variate ca intensitate ce se pot stabili între fenomenele sociale și umane în diferite situații concrete.

Ținînd seama de rezultatele obținute pe baza acestor tipuri de funcționalism, în ultimul timp tot mai mulți teoreticieni conchid în favoarea celui din urmă care poate pune în evidență mecanismul dinamic de funcționare al sferelor vieții sociale.

Cu unele înrudiri formale ce apar între Parsons și Merton pe linia idealului unei teorii științifice asupra vieții sociale, între cele două sisteme teoretice structural-funcționaliste se remarcă deci o deosebire fundamentală din punctul de vedere al strategiei de cercetare, cu importante consecințe asupra sensului și orientării analizei funcționale. Parsons pornește de la societate ca de la un ansamblu coerent structurat și, analitic, deduce de aici componentele sale principale și mecanismul lor de funcționare. Merton, apreciind că nu sîntem în faza de a vorbi despre ansamblul societății în condițiile în care cunoaștem prea puțin despre organizarea și funcționarea vieții sociale în întregime, propune un tip de analiză, tot provizorie, care să pornească însă nu de „sus" în „jos", de la ansamblu la element, ci invers, de „jos" în „sus", de la parte la întreg. Este vorba la Merton de o inversare chiar a principiului funcționalismului clasic, prin luarea în considerație și a consecințelor funcționale ale elementelor structurii sistemului social. Aceasta dă posibilitatea unei independențe relative a părților, a analizei acestora prin prisma autonomiei lor temporare.

Critica funcționalismului realizată de Merton nu este numai o critică a unui model teoretic structural-funcționalist de tip parsonian, ci o respingere, o contestare de principiu a unei metode generale care vrea să determine explicativ fenomenele pornind de la orice model teoretic constituit în condiții insuficient de mature. Cînd analizăm un fenomen social, ne spune Merton, el solicită raportarea imediată la exigențele funcționale empiric determinabile pentru respectivul caz, care, la actualul nivel de dezvoltare a teoriei pot să nu-și găsească încă o rezonanță adecvată în plan teoretic.

Empirismul propus de Merton (nu poate fi însă vorba aici de un empirism vulgar, lipsit de orizont teoretic) poate fi considerat ca una din căile eficiente de dezvoltare a științei sociologiei în condițiile în care este mai avantajos, în momentul de față, a se porni de la considerații intensive ale fenomenelor sociale, căutînd să se elaboreze pe această bază teorii sau mai bine zis fragmente ale teoriei generale, decît tentativa, de cele mai multe ori care devine sterilă, de a se crea pe o temelie șubredă teorii generale condamnate schematismului și inadecvării prin artificialitatea constructivismului lor.

Valoarea metodologică redusă a teoriei lui Parsons, comparativ cu ambițiile și speranțele scontate de el, derivă tocmai din faptul că orientarea sa implică o restrîngere a relațiilor dintre elementele sistemului de

[18] *Ibidem.*

la care pornește explicația la cele cîteva tipuri de legături funcționale implicate în sistemul său teoretic. În măsura în care însă sistemul teoretic nu are un grad suficient de completitudine, el devine o schemă simplificatoare, dogmatică, ineficientă pentru cercetarea empirică. Așa se face că pentru cercetătorii diferitelor probleme sociale, teoria lui Merton voit incompletă și parțială este mult mai utilă decît cea a lui Parsons.

Apreciindu-și sistemul structural-funcționalist ca un instrument teoretic posibil în condițiile cunoașterii actuale, Parsons îl consideră o fază intermediară către constituirea unei teorii dinamice ideale a societății. Accentul pus de Merton pe teorii de rază medie este tot o strategie conjuncturală. Concluzia care se degajă din sistemul lui constă în faptul că rezultate suficient de satisfăcătoare în planul teoriei generale pot fi obținute numai după o acumulare serioasă de cunoștințe în ceea ce privește organizarea și funcționarea diferitelor formațiuni particulare componente ale vieții sociale. Paradigma analizei funcționale sugerată de Merton, după cum însuși recunoaște, este și ea un ansamblu teoretico-metodologic strategic conjunctural, incomplet și aproximativ. Desigur că pe măsura acumulării de cunoștințe se va putea reveni, la un nivel superior, asupra explicațiilor parțiale, incomplete, obținute în momentul de față cu instrumentele provizorii de care dispunem. Se va putea constitui eventual un ansamblu teoretico-metodologic de analiză socială mult mai complet, mai fin decît cele propuse. Din acest punct de vedere Merton are o orientare științifică mult mai modernă decît Parsons. Dacă Parsons are ambiția ca analitic să creeze un sistem teoretico-metodologic necesar și valabil tuturor analizelor concrete, Merton mult mai realist consideră instrumentele teoretico-metodologice pe care le putem construi în prezent, provizorii, afectate de stadiul actual al cunoștințelor noastre.

CARACTERUL DE SISTEM AL ETICULUI ÎN FILOZOFIA HEGELIANA

DE

NICULAE BELLU

Hegel descoperă *valoarea cognitivă a istoriei* şi face din ea instrumentul de nelipsit al cercetărilor sale extra-istorice. Istoria îşi întoarce astfel, prin Hegel, virtuţile acumulate ale propriei sale constituiri asupra cunoaşterii categoriale, aducînd spre lumina de zi a înţelegerii umane secretul adînc al conceptelor. E o mişcare de geneză proprie înăuntrul fiecărui fenomen. În lumea omului, tot ceea ce fiinţează conţine în sine, ca suprimată, propria sa facere. Iar a cunoaşte fiinţarea revine la a reconstitui momentele necesare ale facerii ei. Nimic nu e dat. Datul e aparenţa, al cărei adevăr se află abia în istoria sa şi nu poate fi cunoscut decît pe calea acestei mijlociri. Istoria reală devine, cu aceasta, instrumentul nou descoperit al descifrărilor hegeliene ; de aici decurge, la Hegel (din această aspiraţie a gîndirii sale de a se identifica, „a fuziona" cu mişcarea reală suprimată în concepte) întreaga răsturnare şi reconstituire a înţelesului atribuit moralităţii, al cărei adevăr îl caută în chiar geneza proceselor reale care i-au dat naştere, constituind forţa motrică a expansiunii ei proprii şi specifice.

Hegel rămîne, după cum se ştie, într-o anumită măsură contradictoriu în ceea ce priveşte înţelegerea istoriei, cînd totul pare a-şi fi avut existenţa potenţială într-un concept, iar istoria ar fi numai desprinderea, constituirea de sine şi derularea în timp a acestei stări iniţiale. Pe de altă parte, însă, procesul desfăşurării produce continuu *ceva nou*. Încă Fichte proiectase o asemenea lumină asupra realităţii umane, dar abia Hegel descoperă că noul apare de fiecare dată ca un rezultat suplimentar şi neaşteptat, necăutat ca atare, al acţiunilor individuale. Încît, abia în *Fenomenologia spiritului* (Hegel) ideea lui Fichte că omul este propria sa creaţie îşi capătă o fundamentare teoretică. Căci, dacă se pune între paranteze „momentul iniţial" şi modul în care se desprinde din sine mersul istoriei la Hegel, atunci *Fenomenologia spiritului* exprimă şi se impune ca

Rev. filoz. 18, 5, p. 597 – 612, Bucureşti 1971

prima încercare teoretică urmărind să reconstituie parcursul producerii de sine a omului ca existență sensibilă și în același timp spirituală, ca subiectul activ al istoriei și în același timp produsul său cel mai înalt. Merită să fie reținută această idee a lui Marx : „Măreția *Fenomenologiei* lui Hegel și a rezultatului ei final — dialectica negativității ca principiu motor și creator — constă, așadar, în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces,... că el sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al *propriei sale munci*" [1].

I. DEPLASAREA PROBLEMATICĂ A CÎMPULUI ETICII

Etica lui Hegel se constituie din această viziune istorică și integratoare asupra omului și a existenței sale. În virtutea acestei constituiri Hegel procedează la ceea ce s-ar putea numi *o deplasare problematică* a cîmpului eticii. Dacă omul este ceea ce rezultă din istoria sa, nici voința, nici rațiunea sa practică, nici libertatea de a decide asupra actelor sale nu pot fi, la rîndul lor, decît produsul aceleași istorii și nu pot fi cercetate, cunoscute și înțelese în afara acestei integrități care le întemeiază și le explică. Apriorismul lui Kant cade, astfel, ca lipsit de realitate. Dar pentru a renunța la el și a elibera gîndirea de autoritatea lui, soluția lui Fichte — care îl respinge, fără să-l explice, se dovedește în cele din urmă neputincioasă. Hegel este fascinat de dinamismul interior al filozofiei lui Fichte, dar surprinde totodată inconsecvența și neadevărul ei în nedepășirea de fond a schemei kantiene, care postulează antinomia libertății și necesității, nu vede forța creatoare a necesității înserîndu-se în dinamica istorică a libertății pînă acolo *încît* fără necesitate libertatea însăși este golită de energie internă, n-are temei și nu poate fi explicată. Acest reziduu kantian va fi punctul de la care pleacă Hegel în critica filozofiei lui Fichte.

Fichte, observă Hegel, consideră că natura, ca impuls, și eul însuși (întrucît e natură, impuls) se determină fiecare pe sine-însăși prin sine — însăși ; și întrucît natura se caracterizează prin contrariul libertății, această autodeterminare de-sine trebuie înțeleasă că ea nu poate fi ne-determinată, cum poate fi numai o ființă liberă. Contrar unei ființe libere, natura nu are alegere între o anumită determinare și contrara acesteia [2]. Fichte pune totuși libertatea (posibilă) ca decurgînd din sinteza unui *Eu* nedeterminat (ca inteligență) și Eul ca acela care este natură (determinat de impulsuri), prin faptul că impulsul devine conștient, deci se află sub **puterea** subiectului rațional ; libertatea apare, deci, *ca această dominare a impulsului*, căci „ceea ce reflectă este superior reflectatului ; impulsul reflectantului, al subiectului conștiinței, este impulsul superior" [3]. Impulsul inferior, natura, trebuie pusă sub dominația impulsului superior, a reflexiei, ceea ce ar fi sinteza supremă (la Fichte). (De notat că încă la Spinoza, pentru ca rațiunea să poată domina un afect, urma să devină ea-însăși un afect mai puternic). Ceea ce reține Hegel este faptul că identitatea inițială :

---

[1] Marx — Engels, *Scrieri din tinerețe*, Edit. politică, 1968, p. 613.
[2] G. W. F. Hegel. *Studii filozofice*, Editura Academiei, 1967, p. 178 și urm.
[3] *Ibidem*. Loc. citat.

eu = eu este astfel încălcată; un eu este dominantul, celălalt dominatul. „Din cele două sfere, aceea a libertății și aceea a necesității, aceasta din urmă este subordonată celei dintîi. Astfel sfîrșitul sistemului devine infidel începutului lui, rezultatul devine infidel principiului său" [4].

Consecința cea mai însemnată a acestei infidelități este neînțelegerea sensului real al libertății, care se neagă pe sine din momentul afirmării sale ca dominare. Cel mai clar apare această autosuprimare îndată ce este văzută în spațiul comunității oamenilor. „Libertatea — scrie Hegel — constituie caracterul raționalității", ceea ce suprimă în sine orice limitare „tot ce este mai înalt în sistemul fichtean". „Dar în comunitate cu alții trebuie să fie *sacrificată*, ca să fie posibilă libertatea tuturor ființelor raționale care se găsesc în comunitate unele cu altele; și comunitatea, la rîndul ei, este o condiție a libertății. „Libertatea trebuie să se suprime pe sine însăși pentru a fi libertate"[5]. Și mai departe: „Comunitatea persoanei cu alte persoane trebuie prin urmare considerată în chip esențial nu ca o limitare a adevăratei libertăți a individului, ci ca o lărgire a acesteia". (Spinoza spunea că omul e mai liber în stat decît în natură). „Suprema comunitate — continuă Hegel — este libertatea supremă, atît în ce privește puterea cît și în ce privește exercițiul acesteia; comunitate supremă în care dispar însă cu totul tocmai libertatea ca factor ideal și rațiunea ca opusă naturii"[6]. Dispare, astfel, posibilitatea libertății ca ne-determinare și odată cu ea eticul însuși, care la Fichte este independență ca *determinare prin concept*, nu poate rămîne, ca atare, sub arbitrariul exclusiv (bunul plac) al conceptului, fără ca tocmai acest bun plac (liber arbitru) să nu suprime, cum se întîmplă la Fichte, orice posibilitate de alegere, deci orice posibilitate de manifestare a libertății. Încît, tocmai aici, în apărarea libertății care se suprimă, limitarea pe care o introduce intervenția necesității își dezvăluie caracterul său pozitiv, ca **limitare a bunului plac.** Hegel descifrează că în acest joc al contrariilor (care survine în derularea istoriei), impulsul etic însuși (moment al libertății) este axat pe necesitate. Nu e numai o împăcare în sinteză, o compensare reciprocă, o cedare în fața unei nevoi exterioare de armonizare, ci o necesitate internă a efectivității și a eticului însuși, care se suprimă ca atare fără impulsul și limitarea necesității. Cu alte cuvinte, orice punere în absolut a dreptului voinței arbitrare proclamă exercitarea bunului plac și alterează astfel orice principiu, devine abuzivă, nerațională și nu-și află replica (limita) sa decît sub impulsul necesității care o menține sub controlul ei în spațiul posibilului. În afara necesității și ca atare dincolo de posibil, libertatea rămîne o simplă himeră, iluzia neputincioasă a bunului plac, deci la antipodul cîmpului real al existenței umane, unde se instituie **locul** de apariție și manifestare a eticului, ceea ce îi conferă o nouă dimensiune și o altă semnificație.

II. *Locul eticului.* Hegel nu a elaborat un sistem etic formal, căruia i-ar reveni rolul să explice structurile și mecanismul moralei, viața internă — în același timp empirică și reflexivă, sensibilă și rațională — a acestei dimensiuni, inerentă existenței umane. Dar, prin aceasta eticul este

[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*

mai curînd reintegrat, pînă la un punct, în materia unitară a realului şi reconstituit ca obiect al cercetării filozofice, decît lăsat într-o margine a ei, alăturat ca o completare necesară, cum apare încă la Kant, în spiritul sistemelor filozofice tradiţionale. În ce măsură Hegel însuşi a gîndit şi decis în mod deliberat asupra imposibilităţii unei discipline care să disloce spaţiul moralităţii ca atare şi să-l cerceteze în această separaţie, rămîne încă o temă de investigat. S-ar putea, totuşi, emite ipoteza că în cuprinsul filozofiei hegeliene se află elaborată o ETICĂ relativ coerent expusă, dacă lectura este lăsată să restabilească *unitatea momentelor diferite* în care cercetarea eticului i s-a impus gînditorului ca o cerinţă interioară a efortului său de cunoaştere.

În vederea unei prime imagini de ansamblu, nu va fi desigur nepotrivit să se fixeze această constantă reluare a investigaţiei asupra eticului în toate marile sale lucrări asupra istoriei. Sînt luate în considerare, aici, mai ales următoarele patru lucrări.

1. *Despre felurile de a trata ştiinţific dreptul natural, despre locul acestuia în filozofia practică şi despre legătura lui cu ştiinţele juridice pozitive.* Hegel distinge aici, în primele două capitole, tratarea empirică de cea reflexivă (ştiinţifică), pentru a avansa în capitolul III, intitulat: **Moralitatea absolută,** o viziune cu totul nouă asupra dimensiunii Eticului. Noul se constituie din distincţia pe care o introduce între „principiul moralităţii interioare", care ţine de finit şi de individual şi, de altă parte, spaţiul deschis al eticului, care este „apartenenţa la un popor", întrucît „totalitatea morală sau etică absolută nu este altceva decît un popor"[7].

2. *Fenomenologia spiritului.* Aici apare geneza eticului şi a moralităţii în unitatea şi opoziţia lor. Întregul curs al lumii, respectiv al istoriei sale, conţine acest raport în substanţa sa. Dacă prima lucrare poate fi considerată o Introducere în etica hegeliană, aceasta — a doua — ar apare ca descifrînd geneza istorică complexă a eticului şi a moralităţii în cursul auto-producerii de sine a omului şi a societăţii ca spaţiu al său. E o fundamentare ontologică.

3. *Principiile Filozofiei Dreptului.* Distincţiile devin explicite şi se conturează caracterul de sistem al întregului cîmp etic. Hegel notase fugar, în *Dreptul natural,* că „etica individului este pulsul întregului sistem şi însuşi sistemul întreg"[8]. Acum ideea se precizează. Este introdusă şi explicată nevoia distincţiei dintre moralitate (moralitate subiectivă) şi etic (moralitate obiectivă); dimensiuni „care deobicei sînt luate în acelaşi sens", vor fi considerate aici „în sensuri esenţial diferite". („Chiar dacă — scrie Hegel — prin etimologia lor, moralitatea şi eticul ar avea acelaşi sens, aceasta nu ne-ar împiedica să întrebuinţăm aceste cuvinte totuşi diferite pentru concepte diferite"[9]). Căci moralitatea, ca şi momentul dreptului formal „sînt amîndouă abstracţii al căror adevăr este abia eticul". „Eticul este, astfel, unitatea voinţei în conceptul său şi a voinţei individului singular..."[10]. În această perspectivă, eticul este : 1. familia, în care individul se află într-un întreg; 2. societatea civilă, care neagă unitatea familiei şi restabileşte o altă unitate pe principiul „ne-

[7] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice,* Edit. Academiei, 1967, p. 289.
[8] *Ibidem,* p. 307.
[9] G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului,* Edit. Academiei, 1969, p. 60.
[10] *Ibidem,* p. 61.

voilor reciproce" ; 3. statul, care va fi considerat de Hegel momentul cel mai înalt în producerea libertăţii şi a istoriei. Abia ridicîndu-se la acest nivel acţiunea individului îşi capătă valoarea universalului. Eticul îşi găseşte, astfel, în această lucrare analiza vie a fiinţării sale ca obiectivitate, etos, şi ca moralitate a individului care o realizează şi i se opune. Engels, în *Ludwig Feuerbach...*, pune în lumină această originală contribuţie a lui Hegel la teoria etică. „Pe cît de idealistă este forma, pe atît de realist este aici conţinutul. Întregul domeniu al dreptului, al economiei, al politicii este inclus aici alături de morală"[11].

4. *Filozofia Spiritului* reia materia vie şi crescînd din ea — însăşi a *Fenomenologiei*, de astă dată sub unghiul de privire al autoproducerii spiritului ca spirit şi al cunoaşterii filozofice a spiritului pe parcursul acestei auto-produceri. Va fi, totodată, parcurs din nou procesul cercetat în *Principiile filozofiei dreptului*, dar din unghiul de privire al progresului în planul spiritualităţii. Aici structurile sistemului sînt privite din această perspectivă. Eticul se constituie ca moment necesar al trecerii, ca **mediere** de la existenţa în sine a subiectivităţii, deci 1. *spirit subiectiv* — la realizarea unităţii sale integrale : deci 3. *spirit absolut*, după ce a parcurs forma realităţii, ca o lume pe care el a înfăptuit-o. Forma realităţii este momentul negaţiei (anti-teza), ieşirea subiectivităţii din repaosul ei, starea sa practic activă şi depăşirea sa de-sine în această activitate, deci : 2. *spiritul obiectiv*, care corespunde în linii generale cu semnificaţia nouă pe care Hegel o dă eticului.

Astfel, la capătul cercetărilor sale, reluate şi supuse unor noi interogări, Eticul se defineşte prin **climatul existenţial al unui popor** şi îşi deţine adevărul său din chiar această realitate pe care o exprimă. În acest adevăr stă forţa sa, puterea sa constructivă, modelatoare.

Încă în Introducere la *Dreptul Natural*, este avansată următoarea interpretare : eticul este „ceea ce pune în mişcare toate lucrurile omeneşti ..."[12]; iar ştiinţa dreptului natural trebuie să fie „una cu forma empirică a eticului, formă care ţine de asemenea de necesitate" (şi ca ştiinţă trebuie s-o exprime pe aceasta în forma universalităţii).

Comparaţia cu modelul moralei la Kant se impune ; acolo morala e posibilă numai datorită libertăţii, care trebuie aşadar postulată, iar libertatea este detaşare de viaţa empirică, autonomia raţiunii morale ; aici eticul se constituie, dimpotrivă, ca un moment necesar al existenţei empirice, *pune în mişcare toate lucrurile omeneşti*, este — ca atare — participare, activitate şi tocmai sub acest înţeles „ţine de necesitate". Absoluta autonomie dispare, sau altfel, noţiunea de morală îşi pierde orice înţeles real în faţa gîndirii.

Cum va trebui înţeleasă această implicare a eticului în mişcarea lucrurilor omeneşti ? Nu prin negarea oricărei diferenţe, cît prin continua depăşire a opoziţiei, depăşire care se realizează în cursul acţiunii practice. Căci realitatea, la Hegel, este înţeleasă ca „identitate absolută a ceea ce este de natură ideală şi a realului". Este identitatea diferiţilor, „al căror mod determinat este acela de a fi unitatea unora, multiplicitatea celorlalti"[13]. Hegel aduce acest „*mod reflexiv de tratare*" a problemei, consi-

[11] Marx, Engels, *Opere*, vol. 21, Edit. politică, 1965, p. 286.
[12] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice*, Edit. Academiei, 1967, p. 256.

derînd că la Kant (şi la Fichte) aparatul noţional a fost preluat necritic din gîndirea obişnuită (empirică), căreia s-a străduit să-i aducă o întemeiere raţională. Plecîndu-se de la această expresie empirică esenţa *raţiunii practice* apare ca avînd cauzalitate absolută, liberă, — iar necesitatea este pusă numai negativ. În această perspectivă, va observa Hegel, realul sub numele de sensibilitate, înclinaţii, facultate apetitivă inferioară etc. nu este în acord cu raţiunea; iar raţiunea constă în faptul de a voi din proprie independenţă absolută şi autonomie, şi de a îngrădi şi domina sensibilitatea. „Realitatea acestei reprezentări se întemeiază pe conştiinţa empirică şi pe experienţa generală a fiecăruia, prin care fiecare descoperă în sine atît sus-amintitul **conflict**, cît şi **unitatea** pură a raţiunii practice, sau abstracţia eului"[14].

Dar acest raport pune în lumină numai o latură, e ca atare unilateral. „Conştiinţa empirică este empirică pentru că în ea momentele absolutului apar dispersate, juxtapuse, succedîndu-se unul pe altul, fărîmiţate; dar această conştiinţă n-ar fi nici conştiinţă obişnuită, dacă eticul nu s-ar afla şi în ea"[15]. Critica lui Hegel este netă cu privire la filozofia formală (Kant), punînd în lumină faptul că în cadrul ei se face o alegere între aceste manifestări diverse, alegere în care eticul şi imoralul sînt puse ca opoziţii; în care moralitatea apare ca o negaţie absolută a diversităţii momentelor eticului, ca şi cum adevărul absolut al moralei s-ar afla în această negaţie. Hegel nu este suficient de explicit în această analiză a sa, dar ceea ce se impune totuşi, aici, este căutarea unui *concept al moralei* în măsură să exprime încărcătura atît de contradictorie a momentelor realului. Pentru că tocmai în acest punct legea morală formală (Kant), căreia îi lipseşte orice materie a legii (întrucît se mulţumeşte să facă „lege supremă" din **forma aptitudinii** maximei liberului arbitru") îşi dovedeşte şubrezenia întemeierii sale. Deoarece raţiunea practică ar face (în viziunea kantiană) abstracţie absolută de orice materie a voinţei, admiterea unui conţinut oarecare afirmă o eteronomie a liberului arbitru, o imixtiune care îi încalcă autonomia. În acelaşi timp, interesul rămîne acela de a şti: ce anume este drept şi obligaţie ? Se caută, astfel, conţinutul legii morale, fără de care legea n-ar fi decît în cuvinte. Dacă esenţa voinţei pure şi a ratiunii practice pure este să se facă abstracţie de orice conţinut, urmează că ar fi în sine contradictoriu să se conceapă ca posibilă o legiferare morală, fiindcă aceasta ar trebui să aibă un conţinut determinat.

Contradicţia logică este, aşadar, următoarea:

1. ca o maximă a voinţei individuale să fie în acelaşi timp valabilă ca principiu al unei legiferări universale (lege fundamentală a raţiunii practice la Kant), urmează

2. ca o determinaţie oarecare, care constituie conţinutul maximei unei voinţe particulare, să fie pusă ca concept, ca universal. Or, Hegel observă:

1. că orice determinaţie este în sine însăşi ceva particular, nu ceva universal;

---

[13] *Loc. cit.*, p. 270.
[14] *Ibidem*, p. 272.
[15] *Loc. cit.*

2. că în faţa fiecărei determinaţii (întrucît e un particular) se află determinaţia opusă ei, „şi ea este determinaţie numai întrucît îi stă în faţă o astfel de determinaţie" ;

3. fiecare din cele două determinaţii este egal de aptă să fie gîndită ; încît urmează :

4. că rămîne complet nedeterminat şi liber, care dintre cele două determinaţii trebuie receptată, de care dintre ele trebuie să se facă abstracţie. Rămîne nedeterminat tocmai criteriul acestei determinări ; ceea ce ar fi acelaşi lucru cu arbitrariul oricăreia dintre opţiunile astfel posibile. Arbitrariul ar consta în ridicarea unei determinaţii, ridicarea unui caz particular sau a unui principiu istoric determinat, la universalitate. Dar prin aceasta se procedează la un fals, care ar trebui să fie recunoscut mai curînd ca principiul imoralităţii, întrucît se afirmă ca moral ceva, care între timp nu mai corespunde vieţii reale şi i se opune, îi împiedică mişcarea liberă şi, astfel, o denaturează. Hegel notează că simpla luare a unei determinaţii în forma unităţii face ca natura însăşi a acelei determinaţii să se modifice. Dacă se face, astfel, dintr-un asemenea principiu determinat ca ataşamentul faţă de familie (care exprimă natura pozitivă a relaţiei umane într-un cadru limitat) un principiu universal, ridicîndu-l astfel dincolo de sfera manifestării sale şi contrapunîndu-l implicit celorlalte, cum ar fi — de pildă — în cazul unui război naţional de apărare, dragostea faţă de întregul popor, se ajunge la modificarea primei determinaţii care din morală, cum este în spaţiul determinaţiei sale, devine imorală prin ridicarea şi impunerea aceluiaşi principiu într-un spaţiu pe care nu-l mai exprimă în esenţa sa. Orice determinaţie, gîndită ca universală, se suprimă pe sine-însăşi. Şi orice maximă, întrucît priveşte întotdeauna un caz sau un nivel determinat se suprimă pe sine-însăşi prin simpla ei încărcare cu o semnificaţie universală. Hegel spune, împotriva lui Kant : „o maximă ce se referă la o determinaţie care, gîndită ca universală, se anulează pe sine, nu este susceptibilă să devină principiul unei legiferări universale şi este imorală"[16]. Sau, altfel formulat şi cu o semnificaţie încă mai profundă : „conţinutul unei maxime care este suprimare a unei determinaţii, ridicat la valoare de concept, se contrazice pe sine însuşi"[17].

Nu formalismul ca atare întîmpină, astfel, opoziţia lui Hegel, cît golul care se află în spatele conceptelor sale. Dar în căutarea unui conţinut, Hegel se vede obligat să opereze o schimbare radicală, deplasînd problema eticului din sfera purei subiectivităţi şi a interiorului (nedeterminat) al sufletului uman, unde acţionează întîmplătorul şi arbitrarul particularităţii, în sfera practicii umane obiective, controlată de dinamica riguroasă a necesarului şi posibilului, care limitează — astfel — arbitrariul subiectivităţii şi îl subordonează unui **alt tip de mişcare**, aparţinînd universalului şi istoriei.

Tradiţional (nu numai la Kant) morala era concepută ca un teritoriu al subiectivităţii şi sensibilităţii, distinct de existenţa empirică, socială şi practică a omului. Chiar un gînditor ca Aristotel, care vede în morală o problemă a cetăţii şi o subordonează de aceea politicii, rămîne

[16] *Loc. cit.*, p. 277.
[17] *Ibidem.*

totuşi la ideea unei legături mai curînd exterioare între termenii astfel corelaţi. Materialiştii francezi, de pildă Helvetius, abordează de asemenea moralitatea în conexiune cu politica şi legislaţia, fără ca prin aceasta moralitatea ca atare să capete un alt statut ontologic; fără ca moralitatea să înceteze a fi înţeleasă ca un teritoriu al subiectivităţii, domeniu mai curînd al singularului şi al sensibilului, deşi se modelează sub înrîurirea unor factori externi.

Or, Hegel taie acest nod gordian. Conceptul însuşi de morală urmează să fie reconsiderat potrivit conţinutului său şi reconstruit din elementele sale constitutive, aşa cum apar ele în planul nemijlocit al vieţii reale. Moralitatea nu poate fi, de aceea, înţeleasă — după Hegel — decît ca un moment al întregului la a cărui constituire participă; şi nu poate fi descrisă, nici gîndită decît ca funcţionînd, vie , odată cu întregul sistem. Hegel plasează fenomenul etic ca prezent şi necesar în interstiţiile lumii reale, indicînd astfel *un alt loc* (în afară de subiectivitate şi interioritate) al elaborării sale, iar ca atare o cu totul altă problematică, decurgînd ea însăşi din încărcătura vie a realităţii şi deţinînd tocmai de aceea o cu totul altă poziţie obiectivă şi funcţională în mersul real al istoriei şi în evoluţia existenţei umane.

Sub acest înţeles, Hegel va da o interpretare nouă, radical opusă celei tradiţionale cunoscutului dicton etic: „cunoaşte-te pe tine însuţi", ca principiu al unei morale dominată de luciditate şi cumpănire. „*Cunoaşterea de sine*, în sensul obişnuit, vulgar, al unei cercetări a slăbiciunilor şi greşelilor proprii individului, are înţeles şi importantă numai pentru individul singular — nu pentru filozofie; chiar însă în ce priveşte individul ea are cu atît mai puţină valoare cu cît e orientată mai puţin către cunoaşterea naturii generale, intelectuale şi morale, a omului, şi cu cît, întorcîndu-şi ochii de la datorii, de la conţinutul veritabil al voinţei, ea degenerează într-o complezenţă nesfîrşită a individului, în considerarea scumpelor lui ciudăţenii"[18].

Hegel nu ignoră, prin aceasta — cum i se va reproşa — momentul viu al trăirilor subiective, dar îi contestă autonomia sau, altfel spus, caracterul ei absolut. Subiectivitatea însăşi se instituie pe fondul vieţii unui popor şi o exprimă într-o formă individuală. Încît, pentru a fi reală, cunoaşterea de sine — ceea ce ar corespunde spiritului subiectiv — trebuie să treacă, de aceea, la „cunoaşterea naturii generale, intelectuale şi morale, a omului"; iar pentru a ajunge aici, gîndirea urmează să nu se mulţumească cu rezultatul, ci să parcurgă drumul care a dus la el, respectiv să nu-şi întoarcă ochii de la datorii, aşa cum sînt ele concret determinate în cursul activităţii umane nemijlocite; sau de la conţinutul veritabil al voinţei, întrucît voinţa este de fiecare dată „voinţa" unui scop avut în vedere şi nu se constituie decît funcţie de acesta; să nu desconsidere deci practica existenţei umane, de unde izvorăsc stimulii şi modalităţile acesteia, nici geneza şi funcţionarea mecanismului care se constituie ca o necesitate a existenţei empirice şi care devin mijlociri, trepte în constituirea empirică a diferitelor sisteme de moravuri.

Se conturează astfel o idee directoare, care apare, la Hegel, încă în primele lui lucrări, dar se precizează şi se dezvoltă pe parcursul cercetărilor

[18] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, Edit. Academiei, 1966, p. 6.

sale ulterioare, găsindu-şi în *Filozofia spiritului* o expresie mai complet elaborată şi mai evident conturată. „Moralitatea, eticul, interesul statului este fiecare un drept special, fiindcă, fiecare dintre aceste forme este o determinare şi o existenţă în fapt a *libertăţii* [19]. Iar în *Filozofia spiritului* găsim : „... Dreptul... nu trebuie luat numai ca drept mărginit, juridic, ci ca îmbrăţişînd fiinţarea faptică *a* **tuturor** determinărilor libertăţii. Raportate la voinţa *subiectivă*, în care ele ca universale trebuie să-şi aibe fiinţarea — în — fapt, şi numai în care şi-o pot avea, determinările acesteia sînt *datoriile* ei, aşa cum, ca deprindere şi modalitate a simţirii, ele sînt într-însa *moravurile*, *etosul*" [20].

Eticul capătă, astfel, dimensiunea acestei totalităţi, pătrunzînd, din interior, în toate zonele de manifestare a libertăţii, pe măsură ce aceasta se produce în forme istorice determinate. Dar în această pătrundere este o limitare. O limitare şi depăşirea ei istorică posibilă, ca lucrare sau iniţiativă umană. Eticul stă în această alternativă, şi o exprimă, iar categoriile sale : bine-rău, datorie-datorie contrară semnifică, de fiecare dată, particularitatea concretă a acestei stări.

Nici o dogmă nu poate fi, ca atare, păstrată, fără ca însăşi păstrarea ei să falsifice sensul moralităţii şi astfel moralul să treacă în opusul său. Dogma e imorală, acesta este sensul descoperirii hegeliene. Întreaga gîndire despre morală urmează, de aceea, să fie pusă pe un teren nou. Nu este vorba, aici, numai de critica lui Kant. În raţiunea sa practică pură este închisă întreaga experienţă empirică a lumii şi a istoriei gîndirii teoretice asupra eticului. Aceasta este, însă, şi limita ei. Dincolo de Kant, Hegel, pune în discuţie tocmai această tradiţie, dominată de bunul simţ al gîndirii şi de bunul simţ al tratării empirice.

E momentul de a i se contrapune *stilul gîndirii reflexive* eliberat de orice urmă de prejudecată, liber de convenţii. Gîndirea reflexivă, respectiv ştiinţifică urmează să-şi fie propriul ei judecător şi singura instanţă în faţa căreia are să dea socoteală. A angaja gîndirea pe această cale înseamnă a nega evidenţa. Dar a nega evidenţa este tocmai treaba ştiinţei, căci dacă n-ar fi tocmai această lucrare de făcut şi dacă evidenţa ar fi suficientă pentru cunoaşterea adevărului, atunci ştiinţa însăşi ar fi lipsită de sens. Iar în cazul de faţă a nega evidenţa revine la a spune că, în opoziţie cu aparenta, „morala individului este bătaia de puls a întregului sistem", iar eticul nu poate fi înţeles decît ca exprimînd totalitatea relaţiilor care îl guvernează.

Morala individului şi morala individuală rămîn simple aparenţe ale gîndirii empirice atîta vreme cît nu sînt înţelese în totalitatea pe care o exprimă la scara singularităţii. „Totalitatea morală sau etică absolută nu este altceva decît un popor..." [21]. Sau, altfel spus, moralitatea în sensul de **sistem** al obiceiurilor pe temeiul cărora îşi duce viaţa o comunitate umană (şi implicit fiecare individ), exprimă starea vieţii reale a unui popor, exprimă apartenenţa fiecăruia la acest popor şi nu se descifrează decît în această înţelegere a ei, ca apartenenţă la o totalitate. Hegel pătrunde cu gîndul pe acest drum greu al căutărilor. Aici vor fi de adus

---

[19] G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, Edit. Academiei, 1969, p. 55 — 56.
[20] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, Edit. Academiei, p. 316.
[21] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice*, Ediţia citată, p. 289.

multe completări, în sensul — mai ales — al ne-eliminării contradicţiei. Dar contradicţia însăşi n-ar putea fi recunoscută ca reală decît în acest raport de totalitate şi funcţie de el. Vor fi, astfel, de reţinut momentele negative succesive ale acestei totalităţi, dar moralitatea urmează a fi înţeleasă abia şi numai în această integrare. Totalităţile etice sînt popoarele.

Sensul profund al acestei orientări a problematicii etice este desubiectivizarea ei, scoaterea eticului de sub puterea voinţei arbitrare, care nu poate fi decît — în raport de moralitate — accidentalul şi imoralitatea. Or, limita accidentalului şi a imoralităţii se află, în fapt, în permanenţa (relativă) şi în continuitatea (relativă) a unui popor. În faţa ideii de voinţă arbitrară, care ar putea face totul potrivit propriului său impuls, se ridică realitatea empirică a existenţei unui popor, care îşi trăieşte viaţa în condiţiile date şi îşi asigură prin sistemul obiceiurilor sale globale cadrul său de viaţă specific, care devine (este) al său şi cu care se împacă, la care se adaptează şi pentru care este adaptat făcîndu-l astfel să coincidă cu moralitatea, dar care este tocmai de aceea *moralitatea sa*; această convergenţă este produsă de ceea ce Hegel numeşte „sistemul dependenţei reciproce generale sub raportul trebuinţelor fizice şi al muncii şi acumulării de bunuri în vederea acestor trebuinţe" [22]. Iar eticul, ca exprimînd universalul („într-un popor universalul trebuie să se îngrijească ca fiecare cetăţean să aibă din ce trăi", „să existe o perfectă siguranţă şi uşurinţă de agonisire") ar acţiona împotrivindu-se faţă de creşterea inegalităţii tot mai mari, ca ceva spre care tinde natura acestui sistem. Izvorul convergenţei devine totodată o cauză de diferenţiere şi opoziţie. Dar acestea, în măsura în care se petrec apar ca un rezultat mai curînd neintenţionat (de nimeni); totul se înfăptuieşte mai mult inconştient. Hegel surprinde aici mişcarea liberă a legilor economiei politice şi convulsiile eticului faţă de o asemenea realitate.

Convulsiile eticului vin însă din diferenţierile apărute în sînul totalităţii. Unitatea e suprimată.

III. **Individualul şi totalitatea etică.** Avem eticul ca totalitatea unui popor şi eticul individualului ca fiind una. Dar exprimînd individualitatea, moralitatea apare (la individ) ca posibilitatea spiritului general şi în acest sens ea este pusă sub *forma negaţiei*. Hegel receptează ceva semnificativ în mişcarea realului: „însuşirile morale care aparţin individului, cum sînt: curajul, sau cumpătarea, ori spiritul de economie, sau generozitatea etc. sînt moralitate negativă — anume că în particularitatea individului să nu fie fixată într-adevăr o singularitate ...; şi sînt posibilităţi sau aptitudini de a fi în eticul general. *Aceste virtuţi, care sînt în sine posibilităţi şi au semnificaţie negativă sînt obiectul moralei*" [23]. Nu e aici o simplă speculaţie. Se desfăşoară o mişcare a realului, obiectivă potrivit necesităţii. Văzută din acest unghi, individul coincide, în practica sa, cu această mişcare a realului, e purtătorul ei. Moralitatea individului exprimă tocmai această identitate. Realitatea şi conştiinţa sînt una. Dar individul participă la mişcarea totalităţii ca ceea ce este el însuşi, respectiv

[22] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice*, ediţia citată, p. 290 — 291.
[23] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice*, ediţia citată, p. 308.

sensibilitate, pe o treaptă mai înaltă *interes*, apoi *conștiința acestui* interes și în sfîrșit *conștiința coincidenței și necoincidenței* sale cu eticul ca totalitate. Și binele, și răul, își au — ambele — temeiul lor. Într-o primă accepție, binele ține de partea totalității, exprimă universalul, iar răul de partea singularității, exprimă particularul. Dar realitatea se diferențiază și diferențele se raportează negativ, ca fiecare la altul său ; realitatea eticului conține, astfel, întîi *familia* și se constituie în acest spațiu ; al doilea moment : *societatea civilă* ; al treilea moment : *statul*. Aici sînt treceri și opoziții. Fiecare treaptă e necesară și fiecare neagă și este negată de celelalte. Morala individului parcurge sensibil aceste tensiuni ; ceea ce e sacru în familie apare suprimat în societatea civilă ; iar absența oricărui principiu (sacru) în societatea civilă se suprimă în stat, care exprimă un alt principiu general în cîmpul eticului, întrucît se ridică pe sine la principiu. Toate aceste trei momente coexistă și se neagă reciproc. Eticul — ca totalitate, și morala ca accidentalitate a individualului apar, în unitatea lor contradictorie ca **momentele unui sistem.**

Sîntem astfel, martorii efortului teoretic întreprins de Hegel pentru descifrarea unei enigme străvechi : raportul dintre **moralitate** ca realitate la un moment dat a unui popor și **moralitatea individului,** care este a) una cu cea dintîi și totodată b) se raportează la ea **conform** și **ne-conform** în același timp, deci *deține în sine generalul numai ca posibilitate,* atîrnînd de fiecare în parte măsura în care posibilul este real în moralitatea trăită a fiecăruia. Iar ceea ce este moralitate a întregului (absolută) nu este decît rezultanta dintre imaginea optimizată a relațiilor practice directe și moralitatea individuală a fiecăruia, care se află într-un raport negativ față de acesta, ca determinație individuală concretă, neidentică cu generalul, dar care îl conține și îl exprimă în particularitatea care i se opune. **Sistemul pozitiv** se autoreglează, astfel, în omogenitatea sa prin diversitatea individualităților care 1. i se conformează și 2. îl încalcă în același timp.

Evident, Hegel nu este decît arareori pe deplin explicit cu atît mai mult, cu cît întreaga această mișcare exprimă în ultimă instanță, la Hegel, o mijlocire în desfășurarea de sine și din sine a ideii spre absolutul ei. Cu toate acestea, asistăm pentru întîia oară la descifrarea moralității din unghiul unei asemenea viziuni vii, în care eticul sau morala obiectivă (sistemul moravurilor) integrează ansamblul, cu diferențierile și contradicțiile sale ; este totalitatea (poporul) ca sistem care își produce diferențe (familia, societatea civilă, statul) și ca diferențe, care cunosc la rîndul lor, în unitatea particularităților lor, procese proprii de diferențiere, negare, depășire.

Hegel are continuu în vedere diferențierea și reconstituirea totalității în entități calitativ noi, exprimînd prezența activă a noilor diferențieri, o nouă așezare a raporturilor, deci de o complexitate astfel continuu amplificată, **dar reconstituind de fiecare dată un sistem integrat.**

IV. **Dinamica istoriei și dinamica cunoașterii eticului.** De fapt, Hegel, nu știe bine ce se întîmplă, în nici un caz nu știe mult mai mult decît știa Kant sau Fichte cu privire la natura mutațiilor sociale care se petreceau sub ochii lui. Dar Hegel știe să vadă și să rețină geneza unor procese și contradicțiile care se constituie din mișcare și confruntarea lor.

Cînd va observa că *„moralei îi revine numai domeniul a ceea ce e în sine negativ"*, iar dreptului natural îi revine „ceea ce e cu adevărat pozitiv după numele său" — Hegel exprimă, de fapt, propria sa nedumerire în fața unor procese de disoluție a legăturilor sociale, care depășesc cu mult înțelegerea epocii. Vedem — spune el — că raportul dintre dreptul natural și morală s-a inversat. Sensul e că morala se opune acum relațiilor care constituie ceea ce se numește dreptul natural, sau acesta ar trece în contrariul său („un ne-drept natural"), „întrucît — cum scrie Hegel — punînd la bază astfel de negații, (constrîngerea, limitarea libertății individului prin conceptul libertății generale etc.) cu titlul de realități, natura etică este expusă unei coruperi extreme și nenorocirii". Poziția este evident conservatoare, aici, dar ceea ce este important pentru înțelegerea analizei pe care o întreprinde (metoda) rămîne sesizarea acestei răsturnări în teritoriul realului, care modifică dintr-odată însăși natura moralității (sistemul ei) și modul totodată de a-i înțelege mecanismul intern.

Hegel însuși se află în fața unei enigme. În fapt, istoria este la o răscruce a ei. Se dizolvă de dinăuntru vechile așezări tradiționale și moravurile lor corespunzătoare, întemeiate pe soliditatea multiseculară a instituțiilor care tocmai se prăbușeau. Principiul acestor instituții și al moralității pe care au produs-o era acela al autorității. Principiul autorității în familie, în muncă (breaslă), în religie, în statul absolutist. Moralitatea ținea de acest climat al autorității absolute la toate nivelele și orice manifestare ne-absolut conformă, orice exprimare liberă, orice avînt al individualității năzuind să se manifeste și realizeze ca individualitate cădea sub această anatemă.

Or, tocmai acest monolitism absolut al moralității își trăia tragedia fărămițării sale. Totalitatea anterioară se destrama. Sub descompunerea moravurilor tocmai acest monolitism își manifesta anacronismul său. Iar în locul său, ceea ce părea că rămîne era **absolutul dezordinei**, absența oricărei ordine și reglementări morale posibile; în contextul acestei stări (și al aparentei lipse de energie morală, care o exprimă) se explică gîndirea lui Kant cu universalismul imperativului său categoric, urmărind în fond să reconstituie — prin autoritatea rațiunii — eșafodajul unui absolut moral, care tocmai se pulveriza.

Prin intermediul descifrării lui Hegel se capătă, astfel, o lumină nouă asupra limitelor lui Kant în analiza Rațiunii practice; pentru că se evidențiază ceea ce lipsește și ceea ce apare eronat nu în raport cu un model teoretic absolut (pentru cunoașterea eticului), ci în raport cu înțelegerea unui etos istoric determinat, așa cum se forma el în *perioada de trecere* de la feudalism la noul tip de relații, capitaliste, care se constituiau și tindeau să-și impună dominația lor. Se descifrează aici, sub noua lumină proiectată de Hegel și în bună măsură dincolo de ceea ce Hegel însuși ajungea să observe cu deplină claritate și pînă la capăt, (moralitatea ca atare nefiind un absolut aprioric și imuabil, ci constituindu-se în istorie, ca expresie a vieții reale a unui popor determinat, fiind deci alta în fiecare epocă nouă, faptul că însăși **calea care duce la cunoașterea ei** (teoria) *nu poate fi nici ea una pentru orice timp, pentru orice societate și pentru orice moralitate.* Căci problema care se pune este

ea însăşi nouă, iar dificultăţile care apar pe parcursul cunoaşterii decurg tocmai din **natura specifică a obiectului de cunoscut.**

Astfel, în vederea obţinerii unei reprezentări a cîmpului moralităţii într-un timp istoric caracterizat prin imobilism şi autoritarism, deci caracterizat prin structuri instituţionale, care par ideale în logica lor internă şi ca atare sacre, de pildă sistemul ierarhiilor (în biserică, în stat, în familie) este suficient să se construiască un model în linii generale autoritar (represiv) şi imobil al moralităţii pentru ca logica lui internă să se afle în convergenţă cu lumea însăşi (şi să o exprime), chiar dacă — — pe de altă parte — este negată orice dependenţă a moralităţii faţă de lume prin postularea autonomiei. Valoarea de cunoaştere (teoretic operaţională) a unui asemenea model, în condiţiile astfel date, s-ar întemeia tocmai pe faptul că ar exprima schematic structura reală a tipului de moralitate considerat. În schimb, în spaţiul unei comunităţi umane în care paternalismul autoritar se prăbuşeşte ca urmare a unui proces de eroziune internă şi imobilismul structurilor patriarhale trece în contrariul său, cînd însuşi climatul general al existenţei sociale se instituie pe acest maldăr de ruine, iar indivizii, înainte vreme inexistenţi decît ca elemente primare ale diferitelor conglomerate sociale, apar ca entităţi singulare, autonome şi practică o existenţă întemeiată tocmai pe principiul singularităţii lor, atunci apare evident că moralitatea care se instituie pe această bază nouă va fi cu necesitate alta, iar **funcţionarea ei va rămîne cu totul enigmatică,** atîta vreme cît se va încerca descrierea mecanismului ei pe temeiul unui alt model decît acela construit din materialul şi conexiunile caracteristice noului tip de comunitate. De pildă, aşa cum a încercat Kant un model în sine autoritar şi imobil adaptat — dar numai din exterior — la o existenţă care devenea antiautoritară şi prin excelenţă mobilă, singura care autoriza proclamarea principiului umanist : omul să fie întotdeauna numai scop, niciodată mijloc (Kant), dar care a rămas la Kant numai un principiu formal şi o generoasă aspiraţie umanistă.

Hegel se arată, ca teoreticien, mai curînd indiferent faţă de umanismul principiului om (anti-umanismul teoretic al lui Althusser nu este lipsit de un asemenea precedent, atît de ilustru) ; în schimb îi surprinde cîte ceva, şi anume tocmai ceva esenţial, din semnificaţia conţinutului real al acestui principiu (omul), şi se plasează astfel **nu formal** şi nu **din exterior** faţă de realitatea morală a timpului său. E simptomatic, astfel, că omul — idealizat la Kant în forma sa abstractă şi de aceea sublimă — reapare la Hegel, ca individ, sub forma istorico-concretă a burghezului (faţă de care, de altfel, Hegel nu îşi ascunde micul său dispreţ, ca faţă de cine se închide în limitele interesului său privat şi se ia pe sine în această ipoteză ca scop). Burghezul (individul luat în individualitatea intereselor şi aspiraţiilor sale private) este produsul fărămiţării „totalităţii" anterioare (feudale). „Degradarea" moravurilor este tocmai această fărămiţare. *Sistemul* care regla înainte mişcarea (pulsul) moralităţii în spiritul dreptului natural e muribund sau mort. Acum individul, ca individ, e negativul, în sensul că manifestă indiferenţă (absolută) faţă de universal şi întreg ; individul îşi ia propria sa viaţă privată ca întregul la care se raportează ; îşi este sieşi scop ; degradarea nu este, deci, decît o altă determinaţie ; este natura etică" a celei de a doua

stări", stare fixată în realitatea stabilă, în posesiune și proprietate (și aflîndu-se în afara vitejiei, a cavalerismului) : „eticul burghezului" sau al omului privat căruia i se poate potrivi „semnificația obișnuită a moralității" (Hegel) — (adică în sensul tradițional, inclusiv Kant) și nu aceea de totalitate. Hegel este derutat de viteza cu care realitatea timpului său destramă orice fixare, orice autoritate a unor moravuri îndelung practicate.

Dar din faptul dizolvării totalității anterioare Hegel vede ceva nou : „dintr-o astfel de corupție și universală decădere a și luat naștere și s-a dezvoltat cea mai completă elaborare a unei legiferări referitoare la ființa individului" [24]. Hegel nu manifestă nici un entuziasm pentru un asemenea nou sistem de moravuri ; totodată, scrie el : „este necesar ca acest sistem să fie acceptat în mod conștient și să fie recunoscut în dreptul său". Căci aici este vorba de **legea interioară a mișcării sistemelor.** Ca știință a acestei mișcări problema nu se mai pune empiric ; e bine, e rău, ci descriptiv. Hegel va constata că noua realitate a eticului devine „indiferență absolută" și „suprimare a amestecului principiilor" amintind pregnant de teza lui Marx din *Manifestul Partidului Comunist* : „Burghezia ... nu a lăsat altă legătură între om și om decît interesul gol, neînduratoarea „plată în bani peșini". Dintr-o asemenea confruntare a proceselor morale, funcție de sistem, Hegel descoperă apariția unui nou temei al relațiilor umane și al unui nou principiu în constituirea etosului. Principiul este : *indiferență absolută față de destinul individului,* ceea ce este același lucru cu suprimarea oricărui principiu moral aprioric. Dar aceasta nu înseamnă, dincolo de tulburarea subiectivității, decît că însuși noul conținut („sufletul propriu al conținutului") vine în conflict acut cu principiile existente, nu mai suportă amestecul lor. Suprimarea principiilor nu spune decît că un alt principiu director și un alt sistem al principiilor e pe cale să le ia locul. Iar moralul și imoralul, binele și răul cad în dependența înțelesului lor de indicația acestui nou principiu. Din această cauză sensul empiric al binelui și datoriei : binele de dragul binelui ; datoria pentru datorie „nu-și găsește nicidecum locul în realitatea vie"[25] și nu exprimă în cele din urmă decît sterila înclinație spre introspecție, din care nu rezultă decît o palidă mulțumire de sine sau „autosatisfacere morală".

La începutul cercetărilor sale (în 1802—1803) Hegel găsea soluția în descoperirea faptului că „știința acestei moralități este în primul rînd cunoașterea a însăși acestor raporturi" [26]. Adevăratul sens al acestei tautologii („dacă tu ești în acest raport, fii, cu privire la el, în el") include faptul că 1. „acest raport însuși nu este ceva absolut" ; 2. că „moralitatea cuprinsă în el este ceva dependent și nu e ceva cu adevărat etic[27]".

Cutezătoarea ipoteză hegeliană potrivit căreia știința moralei este în primul rînd cunoașterea raporturilor pe care le exprimă în limbajul ei, deci cunoașterea legilor vieții social-istorice și chiar ale economiei politice confirmă, astfel, sensul în esență radical **al deplasării problema-**

---

[24] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice*, Edit. Acad. 1967, p. 298.
[25] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, E. A., 1968, p. 31.
[26] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice*, E. A., 1967, p. 309.
[27] *Ibidem.*

tice pe care o produce, ca o condiție pentru abordarea științifică a problemei. Orice drept al absolutului este pe această cale eliminat. *Moralitatea nu este nici autonomă, nici pură; ea este eteronomă și ca atare impură prin însăși natura și funcția ei.*

În schimb, această desacralizare nu o dizolvă, ci îi conferă noi sensuri de profunzime și o validează scoțînd-o din efemerul simplei intenționalități sau al simplei bunăvoințe. Abia acum moralitatea își validează conceptul în fața realității și poate fi luată sub cercetarea riguroasă a științei, chiar dacă o anumită iluzionare continuă să se producă.

Hegel receptează, aici, modul de a se constitui al noului în istorie: a luat naștere și s-a dezvoltat cea mai completă elaborare a unei legiferări referitoare la ființa individului. Ființa individului e pusă ca existentă și este recunoscută; sau, în altă formulare, dreptul formal fixează ființa singulară și o pune ca absolută [28]. În fond este epoca în care se face marea descoperire a omului, dar descoperirea însăși nu exprimă decît faptul că omul individual, sub haina „burghezului", este împins **ca individ,** ca proprietar individual în centrul noului tip de relații și își surprinde, abia prin această mijlocire, propria sa individualitate, a cărei recunoaștere o revendică și o impune.

După Hegel decisiv pentru cunoașterea etosului este luarea în considerare a modului în care „se petrec lucrurile cu marile desfășurări istorice, „Acolo au loc într-adevăr marile ciocniri între îndatoririle, legile și drepturile recunoscute și existente și între posibilitățile ce contrazic acest sistem, ce îl lezează, îi distrug însăși temelia și realitatea, avînd și ele un conținut, care, la rîndu-i, poate să pară, bun, folositor, esențial și necesar. Asemenea posibilități capătă deci caracter istoric; ele includ în sine un element general de altă natură decît generalul care constituie temelia existenței unui popor sau a unui stat". „Personalitățile istorice, **indivizii croiți pe măsura istoriei universale** sînt aceia în ale căror scopuri rezidă un asemenea general" [29].

În adîncul mișcării sale, eticul se constituie din această continuă confruntare, care pune față în față sisteme (istorice) de îndatoriri, fiecare incluzînd în sine un „alt" general, opus celui dominant, dar care nu este mai puțin necesar, atît în stadiul său latent, ca alternativă ideală a condițiilor existente, cît și — cu atît mai mult — în procesul înfruntărilor care decid, într-un sens sau altul, cursul vieții efective și implicit al istoriei. Descoperirea lui Hegel privind această **constituire „naturală" a eticului în sisteme de îndatoriri,** incluzînd fiecare, în sine, un element (principiu) general face posibilă descifrarea moralei însăși prin **cifrul** caracterului ei istoric, exprimat pregnant în principiul ei fundamental, așa cum o face de pildă Hegel cînd definește morala burgheză prin principiul „dezinteresului general".

În *Filozofia spiritului* ideea acestei auto-elaborări interioare a etosului unui popor, în care indivizii sînt factori de determinare și totodată determinați de condițiile existente, își găsește expresia în această formulare concisă: „timpul și-a creat acei oameni, în aceeași măsură în

---

[28] *Ibidem*, p. 298.

[29] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Edit. Academiei, 1968, p. 31—32.

care el a fost creat de ei" [30], ceea ce duce cu necesitate la împrejurarea că „în activitate şi în obiect se află unul şi acelaşi conţinut" [31]. Se constituie, astfel, o *necesitate* inerentă fiecărui sistem de îndatoriri, o necesitate a eticului ca atare, potrivit principiului care i-a dat naştere ca sistem şi care îi explică natura sa istorică, dar şi durabilitatea valorilor (numai aparent contradictorie) care îi conferă eticului relativa sa autonomie şi dezvoltare progresivă. Timpul şi oamenii se condiţionează reciproc, iar omul (individul) fiind copilul legitim al vremii sale, devine prin chiar acest fapt părintele unui nou timp, pe care îl modelează prin actele sale. Desigur, timpurile istorice sînt diferite şi puterile indivizilor, ca şi răspunderile lor nu pot fi definite în afara acestor determinări. Hegel rămîne însă, mai curînd confuz asupra acestei distincţii, sau — în orice caz — inconsecvent. Abia Marx va indica, aici, implicaţia profundă a principiului istorismului. Dar Hegel — în ciuda acestei indistincţii (care împiedică nuanţările potrivit cu natura timpurilor istorice, atît de diferenţiate) — va pune, încă el, temeiul drepturilor omului şi individului nu invocînd imaginea sa mitică (de care nici Rousseau nu s-a putut lipsi, nici Kant, nici Fichte), ci ridicînd la autoritatea nobilă a creaţiei *însăşi activitatea umilă a omului*, omul aplecat asupra lucrului său. Căci laboratorul cel mai înalt al moralei, după Hegel, îşi află aici adevărul forţei şi al originalităţii sale. Nu e „ceva fix şi ultim" în opoziţia care distinge datoria cu privire la individ şi cu privire la universal. „Ci mai degrabă, ceea ce individul face pentru el este un avantaj şi pentru universal; cu cît el a îngrijit mai mult de el, cu atît nu numai *posibilitatea* sa de a fi util *altora* este mai mare, ci *realitatea* lui însuşi este numai aceea de a fi şi a trăi împreună cu ceilalţi;... În împlinirea datoriei faţă de individul singular, deci faţă de sine, va fi deci împlinită şi datoria faţă de universal" [32]. Este, evident, o viziune aparent idilică, sugerînd mai curînd o tendinţă a dezvoltării noi şi viitoare, decît a trecutului şi prezentului nemijlocit. Cu toate acestea Hegel nu face decît să afirme aici că omul, şi anume individul plecînd de la sine (oamenii au plecat întotdeauna de la ei înşişi — spune Marx), îşi depăşeşte continuu atît natura scopurilor, cît şi natura propriilor sale impulsuri iniţiale. E o mişcare care se învăluie şi îşi creează propriile sale legi în această mişcare învăluită. Omul e subiect şi obiect, punctul de pornire şi scopul constituit al acţiunii. Diferitele epoci istorice dau acestui sistem o structură şi legi proprii, care le exprimă şi definesc. Nici o societate, însă, nu poate fiinţa fără această îmbinare a elementelor, care formează în cele din urmă **climatul posibilităţii ei.** E un sistem.

Ideea de sistem în constituirea istorică a moralităţii avansează, astfel, posibilitatea constituirii unui **principiu explicativ,** fără de care etica nu se poate constitui ca disciplină, iar cunoaşterea rămîne în faţa moralei ca filozofia lui Kant în faţa lucrului în sine.

---

[30] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, Edit. Academiei, 1966, p. 21.
[31] *Loc. cit.*
[32] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Edit. Academiei, 1965, p. 365.

DIALOG ÎNTRE RĂTĂCIRE ŞI ÎNTOARCERE

DE

GABRIEL LIICEANU

În limba lui Odiseu, *nostos* este un cuvînt obişnuit : întoarcere, revenire. O demnitate avea totuşi, căci, termen constant vizat şi deznodămînt real, susţine singur şi face posibilă o întreagă epopee a rătăcirii. Dar că tot el singur ar putea da socoteală de întreaga spiritualitate elină, grecii n-aveau cum s-o ştie. S-ar putea scrie o altă poveste despre felul în care un simplu gest epic legat de *nostos* rezumă de fapt o istorie a gîndului ; ea ar fi tot o poveste a *nostos*-ului, dar una mai pură, în care aventura revenirii la sine ar fi a spiritului elin. Dar nu numai a lui ; căci în cele din urmă, o întreagă poveste a omului poate fi prinsă pe mai multe din feţele sale în dialogul dintre rătăcire şi întoarcere. Însă ea devine atunci, fără doar şi poate, o metafizică a *nostos*-ului, o *nostologie*.

1. ODISEU : „NOSTOS"-UL CA ORDINEA CE SE REGĂSEŞTE PE SINE

Odiseea nu este o epopee a rătăcirii, ci una a întoarcerii. Cu Ulise nu se deschide încă galeria marilor aventurieri care-şi lasă rosturile pentru totdeauna în urmă, printr-o entelehică viziune asupra rătăcirii. Polytropul Odiseu nu anticipează cu nimic spiritul vagabond al picarescului sau pe cel devastat de aventură al marilor romantici. Spiritualitatea greacă nu a cunoscut aventura în sensul ei plin, a receptat-o ca o dezordine şi în această măsură ca un fals. Lipsită de momentul deliberării, aventura se naşte dincolo de personalitatea eroului, într-un spaţiu al purei accidentalităţi, restrişte pură şi simptom al refuzului constant de revenire la rosturile unei lumi rotunjite după o lege a *oikos*-ului. Lui Ulise, capricioasa *tyché* este cea care-i desenează harta fabuloaselor sale peregrinări şi eroului nu-i rămîne decît să *suporte* aventura, fals rătăcitor cu trupul şi spiritul necuprinse laolaltă în faptul ei. Resimţită ca un

Rev. filoz., 18, 5, p. 613–625 ,Bucureşti 1971

fals, excursia odiseică se dezvoltă într-un spaţiu fals, într-o suită de lumi ireale, atopice în fond, încărcate de miraculos şi fabulos, populate cu anatomii stranii; o pseudo-ontologie, un spaţiu de interferenţă al tuturor legilor, un univers impur şi hibrid.

Dar dacă *Odiseea* suportă falsul pe un întreg parcurs al ei, o face numai întrucît lucrările se desfăşoară în perspectiva unei regăsiri şi epilogul este o reintrare în ordine şi o revenire la o lume a realului; numai întrucît rătăcirea este întru revenire. Credinţa în „ziua întoarcerii" (ca starea adevărată către care tinde Ulise) este temeiul psihologic pe care aventura este suportată şi făcută posibilă. *Odiseea* este epopeea întoarcerii pure, a *nostos*-ului ca *nostos*, a năzuinţei constante de revenire la un statut pur şi de regăsire a ordinii pierdute. În sistemul logic al spiritualităţii eline, odiseea ca rătăcire, dezordine şi desprindere dintr-o stare armonică a egalităţii cu sine trebuie, aşadar, să ne apară ca falsul însuşi; năzuinţa constantă a întoarcerii, revenirea însăşi, cu a sa mnesterofonie şi restaurare a orînduirii *oikos*-ului, ca adevărul. Căci cu aventura grecii au avut acea proastă întîlnire pe care au avut-o şi cu infinitul, poate şi cu alte realităţi, suportate doar, nedorite şi refuzate în fond. Rătăcirea este curba rea ce aşteaptă să fie închisă şi care în această închidere doar — care este întoarcerea la o stare a egalităţii cu sine — dizolvă conştiinţa nefericită a stării traumatizante, a dezordinii şi ruperii de sine.

Obsesia nostologică este o dominantă a spiritului elin, crescută dintr-o apolinică grijă de a împrejmui lucrurile cu bucla perfectă a raţiunii.

S-a întîmplat însă ca această poveste a rătăcirii şi întoarcerii, grecii să o reprezinte cumva mai simplu şi mai adînc pe scena pură a spiritului care este cea a filozofiei.

Întocmai ca în *Odiseea*, istoria filozofiei începe fals, cu o aventură, cu rătăcirea presocraticilor ca excursie a spiritului dincolo de propria-i realitate, în multiplicitatea spaţială a naturii ce nu a fost încă mînată dincolo de sine, către libertatea spiritului. Prezenţă lamentabil scindată, veşnic ameţit de fumul Ithacăi, dar prins faptic în rătăcirea necăutată, Odiseu îşi consumă acum existenţa ca falsul dinaintea întoarcerii. Căci există la presocratici o poveste a lumii, a ontosului, în care spiritul filozofiei a fost ameninţat să se piardă întocmai ca Ulise pe mările lumii; o poveste a lumii care nu era propria lui poveste, ci povestea ştiinţelor care nu se născuseră, dar care-şi substituie acum absenţa prin această ieşire a spiritului din sine, pentru a spune naiv povestea pe care ele, nenăscute, nu o puteau spune deloc.

Mirajul ontologic care apare în filozofie odată cu presocraticii a rămas de atunci cursa constantă pe care ştiinţa i-o întinde filozofiei, îndemnul perfid de a rămîne într-o lume care nu este a sa. Cu presocraticii, spiritul filozofiei reeditează drama lui Odiseu, ameninţat să uite de sine sorbind din substanţa miraculoasă a cîte unui tărîm străin. Suportînd mirajul ontologic al elementelor disjuncte sau contopite, spiritul plăsmuieşte din ele cosmologii ciudate, hibride de basm şi realitate, de pseudoştiinţă şi pseudo-filozofie, o poveste a lumii rostită în termeni ciudaţi, într-o limbă a nimănui, nu mitologie dar nu încă ştiinţă, o structură stranie, închegată din bucăţi neisprăvite sau din realităţi neîncepute bine. Căci lumea presocraticilor poartă în ea ceva din fabulosul peregrinărilor lui Odiseu în care fiecare element real îşi are dublul său fantastic. Ea a născut cos-

mologii monstruoase în care proporţiile se încurcă şi planurile se amestecă, făpturi spirituale groteşti într-un fel (cu cîte un ochi sau cu trupuri prea mari), sau construcţii pur imaginare, rămase să existe apoi în muzeul mitologic al preistoriei ştiinţei. Presocraticii sînt această lume a falsului, populată de ciclopi, sirene, lotofagi şi vrăjitoare, o lume încă a taumaturgiei, nu încă a ştiinţei, dar nici a filozofiei. Stînjenit în propria-i înstrăinare, spiritul se comportă acum polytropic, se face apă, foc sau aer (sau toate laolaltă), atom sau homeomer, se preface că explică lumea pentru a se explica pe sine şi presară pe această cale a întoarcerii produsele falselor adaptări la irealitatea sa.

Există însă în istoria filozofiei şi marea zi a întoarcerii; cu adevărat, filozofia începe nostologic, cu Socrate, acest *oikos* al filozofiei, momentul în care spiritul revenit la sine a convertit la o lume a Ithacăi experienţa peregrinărilor sale, a retras substanţa lumii în sine şi a transformat-o în substanţă a gîndului, foc pur şi imaterial arzînd pe o vatră a spiritului şi nu pe una a lumii. Odiseu cel întors, trăieşte acum aventura în sine, dă acum curs rătăcirii *ireale* ca realitate şi adevăr al spiritului însuşi. În această revenire la sine, spiritul a suprimat dezordinea căutării ontologice, a suprimat suita popasurilor false în modurile finite ale existenţei şi a săvîrşit *nostos*-ul ca propriul său adevăr.

Dar acest efort nostologic din care s-a născut filozofia, luptă a spiritului de a elimina din corpul său aventura ca pe propria sa înstrăinare, nu poate rămîne doar unul al începutului. Căci într-o taumaturgie pozitivată cum este lumea noastră de astăzi, cu sirene, ciclopi şi vrăjitoare care au primit botezul ştiinţei şi au devenit creiere electronice, computere sau cibernauţi, are loc o versiune modernă a odiseei spiritului, una poate mai dramatică decît cea a începutului, căci spaţiul ei de desfăşurare a devenit real şi convingător. Spiritul se pierde acum în confortul acestei ontologii secunde pe care a realizat-o prin renunţarea la sine, şi fascinat de tăcerea obiectului şi liniştea structurilor, vizează „gradul zero" al realităţii, unde dialogul dintre subiect şi obiect a amuţit. Apetitul teoretic pentru obiect este dublat de unul practic şi aşa cum subiectul a uitat de sine gustînd din planta de lotus a spiritului pozitiv, omul social trăieşte tragedia paşnică a societăţii de consum, această insulă modernă a zeiţei Calipso în care lucrurile te cuprind şi te îmbie la nesaţ, la neodihna veşnică a satisfacerii.

Nostalgia modernă va fi de aceea una a desprinderii din rătăcirea prin acest univers teribil de obiecte şi oameni-obiecte. Sustras din această „existenţă laolaltă", spiritul va trebui să recîştige distanţa care-l separă de lucru, şi ieşind din lumea impersonală a indistincţiei pure să-şi reamintească de sine „ca subiect al propriei sale libertăţi şi existenţe", regăsind la acest capăt de drum umanismul teoretic hulit, ca singura sa raţiune de a fi.

2. „CORABIA BEATĂ": „NOSTOS"-UL UITAT ŞI PIERDEREA FIINŢEI DE SINE

Dacă ştim despre greci cum şi-au trăit *nostos*-ul doar din legendă — cu Odiseu, în schimb despre rătăcirea dusă pînă la capăt ne vorbeşte istoria lor reală. Căci grecii nu l-au avut numai pe eroul reîntoarcerii, ci

şi pe Alexandru Macedon, această negaţie a ordinii găsite, poate primul mare rătăcitor al omenirii. Şi cît de adevărat a fost *nostos*-ul pentru greci, aflăm mai de grabă acum, cînd în aventura trăită fără întoarcere asistăm la dizolvarea de sine a fiinţei eline : cînd n-au mai săvîrşit *nostos*-ul, grecii au încetat într-un fel să existe ; aceasta este povestea ce ne-o spune „alixăndria".

Elenismul este aventura coborîtă în istorie pe care grecii au trăit-o cu preţul renunţării la propria lor fiinţă. În gestul cosmopolit care a şters diferenţele dintre „grec" şi „barbar", suficienţa de sine a fiinţei apolinice s-a pierdut. Alexandru îmbracă hainele Orientului, lumea greacă iese din domesticul său şi elenizînd pe alţii „se barbarizează" pe sine, devine deschisă şi impură.

Dar această ieşire din istoria reală s-a însoţit la greci cu o aventură în istoria spiritului. Elenismul a cunoscut prin Aristotel ca acest Alexandru al spiritului, varianta ideală a aventurii fără întoarcere. În istoria ideii, „călătoria în Orient" a început de fapt ca o redescoperire a ontosului, prima mare şi adevărată despărţire de sine a conştiinţei. Aristotel este răzbunarea postumă a presocraticilor, căci natura face acum dovada desăvîrşită a seducţiei sale şi desprinzînd spiritul de el însuşi îl păstrează la ea. Conştiinţa se pierde acum pe alte tărîmuri cercetînd cerul sau membrele animalelor şi nici chiar întoarsă asupra gîndului (ca logică) sau a „sufletului" (ca psihologie) nu e la sine, căci ce altceva dacă nu o zoologie sau astronomie omenească sînt psihologia şi logica ? Cu logica sa, de fapt, Aristotel a făcut *posibilă* marea înstrăinare a omului ca aventură a spiritului în natură. Dacă se uită atent la sine şi-şi află modurile, spiritul o face acum cu grijă propedeutică, tot în vederea lumii care trebuie orînduită în clase şi genuri. Căci din eşecul presocraticilor el a învăţat că natura nu se lasă cunoscută cosmologic. „Laolaltă", *spiritul* nu există decît în filozofie ; dincolo de ea, trebuie să capeţi voluptatea inventarierii pentru a face să ţină un imperiu ridicat pe spetele de tot soiul ale naturii. Dar dacă există o ştiinţă a pierderii în natură atunci conştiinţa trebuie pregătită pentru ea. Odiseu nu putea să moară şi aventura lipsită de *nostos* nu putea reuşi mai înainte ca acest efort de organizare pe care logica l-a făcut posibil să fi luat sfîrşit. Cînd marea aventură a conştiinţei a început, această educaţie preliminară era deja terminată ; conştiinţa ştie de-acum că orice experienţă a sa trebuie să sfîrşească ca una a lucrurilor ; ea a devenit raţiune observatoare.

Ca un atare instinct neliniştit ce nu mai cunoaşte oprirea, conştiinţa a devenit acum „corabia beată" pentru care, însă, ţărmul bătrînei Europe a dispărut cu desăvîrşire. Netoropită de dorul nici unei întoarceri, ea face acum experienţa fizică a cunoaşterii. Întrucît „istoria naturală a gîndirii finite" (logica) a fost scrisă, imaginea mitologică a naturii poate fi lăsată în urmă şi în mişcarea pe care o execută ca tehnică simplă a ghidării după obiect, conştiinţa face experienţa pozitivă a spaţiului incolor al cunoaşterii. Secretul evoluţiei în natură a fost dezlegat şi orice curiozitate îşi găseşte acum împlinirea. Poţi să te mişti după dorinţă într-o lume a astrelor, a plantelor sau a pietrelor, a animalelor sau a formelor de guvernămînt, şi desfăcînd astfel corpul naturii în felii, să începi botezul colectiv al obiectelor. Dacă era de ajuns să fii Alexandru ca

aruncîndu-ţi privirea într-un colţ de continent să deschizi un capitol în istorie, acum, ca Aristotel, transformi geografia în capitole de istoria ştiinţei. „Alexandrinismul cunoaşterii" care începe cu Aristotel este această nesfîrşită ctitorie de imperii în sînul naturii.

Conştiinţa nu mai vorbeşte de-acum în numele ei, ci în numele naturii pe care o reprezintă în mod absolut. Şi de pe poziţia acestei desprinderi de sine, ea rosteşte memorabilele cuvinte ale lui Aristotel: „Îi sînt prieten lui Platon, dar mai aproape îmi este adevărul". Observăm de fapt aici cum natura care a prins glas instituie pretutindeni punctul său de vedere, şi făcînd dovada parţialităţii lui, uită de *nostos* ca ordinea ce se regăseşte pe sine. Căci protestul lucrurilor de a reveni la o ordine a conştiinţei este rostit în numele adevărului unic al rătăcirii fără întoarcere, ca semnificaţie independentă a realităţii obiective. În raport cu o lume a *nostos*-ului, adevărul invocat de Aristotel este deja altul — obţinut din această obedienţă absolută la obiect, — astfel încît între Platon şi adevăr, Aristotel avea de făcut o falsă alegere. Comentata infidelitate filozofică a lui Aristotel faţă de Platon nu există în fond. Faimosul paricid în care Aristotel şi-ar fi implicat părintele spiritual nu este un act consumat pe scena istoriei filozofiei; el nu echivalează cu o moarte şi o naştere filozofică, ci cu moartea filozofiei şi naşterea ştiinţei. Fără să ştie, Aristotel anunţa astfel că spiritul, propunîndu-şi de-acum să se mişte în spaţiul neutru al obiectelor, făcuse pasul de la filozofie la ştiinţă. În lumea spiritului îşi face apariţia o etică nouă, cea a rătăcitorului care este omul de ştiinţă, una prin care conştiinţa trece asupra lumii starea de veghe şi ia asupra *sa* uitarea de sine.

Prin acest transfer se deschide în istoria spiritului un eon al cărui apogeu îl trăim pe semne astăzi. Noi, elevi silitori ai lui Aristotel, presocratici tîrzii ai lumii contemporane care trăim împotmolirea conştiinţei în obiecte şi-n propriile-i mijloace, am uitat să ne scriem cartea întoarcerilor.

Dar poate, inconştient obosită de logica identităţii şi a noncontradicţiei, lumea spiritului de astăzi îşi aşteaptă Socratele care să pună o nouă ordine în lumea mijloacelor şi scopurilor, şi legitimînd logica şi ştiinţele pentru tot ce au făcut, să le aducă totodată aminte că de fapt ele acaparaseră spiritul pentru a-l lăsa într-un sfîrşit cu desăvîrşire la sine, în jocul infinit al propriei sale libertăţi, ca în dialogurile senine şi lipsite de griji ale lui Platon. Şi poate că în fiecare om de ştiinţă de astăzi se află un Odiseu refulat, unul care pîndeşte ceasul prielnic al propriei regăsiri după excursia anonimă în lumea provizorie a cercetării pozitive. Vocile mari ale filozofiei contemporane vestesc apusul mai îndepărtat sau mai apropiat al noului elenism pe care îl trăim astăzi, şi regăsirea unui veac de aur prin care cultura europeană — în urma unui efort de anamneză sofogenetică sau de reconstrucţie estetică — se va împrăştia din această lume a mumelor care este spiritualitatea clasică greacă şi va redescoperi *nostos*-ul; şi aducîndu-şi aminte de proasta întîlnire pe care în ceasul naşterii sale a avut-o cu aventura, ea va înţelege iar că rătăcirea este curba rea ce aşteaptă periodic să fie închisă, şi care în această închidere doar dizolvă conştiinţa nefericită a dezordinii şi ruperii de sine.

3. FIUL RISIPITOR „NOSTOS"-UL CA ÎMPLINIRE ȘI ADEVĂR DEVENIT

Poate că totuși, povestea cea adevărată a conștiinței nu o spunea Odiseu, căci acolo *nostos*-ul își întemeia necesitatea pe un accident, se năștea dintr-o aventură neprevăzută și era pînă la urmă tot atît de accidental ca și ea. În fond, Odiseu nu spunea decît povestea unei conștiințe clintite fără voie din starea egalității cu sine. Ca suportată, rătăcirea nu devenise experiență; ea-l lasă pe erou neschimbat, tot atît de încrezător în temeiurile ființei lui precum era și la plecare. De ce atîta zbucium atunci, dacă totul revine, identic, la o stare anterioară a conștiinței? Atît de puțin să fie *nostos*-ul, doar corijarea unui accident?

Ca să spună ceva nou, *nostos*-ul trebuia să devină adevărat laolaltă cu rătăcirea. Și o face, ca *nostos* al fiului risipitor.

Cu fiul risipitor, ne aflăm deja în fața unei alte structuri, căci rătăcirea a încetat să mai fie realizarea soartei în pofida idealurilor eroului: ea angajează acum întreaga sa personalitate și deține ca esențial momentul deliberării. Dacă ești fiu risipitor înseamnă că ai gîndit aventura și că ființa întreagă ți-e pregătită pentru desprinderea de lumea celorlalți care fusese pînă mai ieri și-a ta, și pleci în lume împăcat cu gîndul neîntoarcerii. Cu fiul risipitor mai întîi, rătăcirea și întoarcerea își schimbă locurile de pînă acum: aventura a devenit legea eroului, iar *nostos*-ul, neprevăzutul din el. Povestea cea adevărată a conștiinței (una pe care în filozofie a scris-o Hegel), o aflăm de-abia acum, pe această scenă a *nostos*-ului și rătăcirii, populate de cele trei personaje ale parabolei biblice.

Tatăl: este metaconștiința înțeleaptă, deja învățată, onestă și nerepresivă, care-și va lăsa fiul să facă proba căminului ca propriul său adevăr. El a făcut pe semne experiența pe care fiul risipitor urmează s-o aibă și devine ca atare mediul cultural pozitiv ce recunoaște dreptul la rătăcire și acceptă întoarcerea ca împlinire.

Fratele fiului: este Odiseu ca scutit de accidentul aventurii; este liniștea prozaică a egalității cu sine, Unul parmenidian vegetînd în armonia nereflectată a unui cămin primit, nepierdut și neregăsit niciodată; este conștiința opacă și intolerantă a unei geografii spirituale limitate, necîrtitor și cîrtitor deopotrivă, adevăratul „Big Brother".

Fiul risipitor: este desprinderea din starea monocelulară a identității mute și inconștiente; este ființa spirituală supusă examenului alterității; este conștiința pocăită care prin confruntarea resimțită ca întinare dobîndește liniștea certitudinii de sine; este adevărul spiritului ca rezultat devenit, *nostos*-ul care a făcut experiența pozitivă a rătăcirii *ca rătăcire ce te învață*, și care tocmai în măsura în care a cunoscut termenul mediu al înstrăinării ca aventură deliberată, a cîștigat conștiința fermă a adevărului propriu și angajarea senină și nereticentă în slujba acestui adevăr. Fiul risipitor este conștiința care a cerut și primit dreptul la rătăcire, și care a devenit fiu iubit ca înlăturînd de la sine răul și falsul experimentate însă și cunoscute ca atare. Fiul este împlinirea cîștigată după o diversiune logică și etică. Dacă fratele citește Cicero — s-a spus (dar deopotrivă *Logica*, trebuie adăugat) — Fiul s-a așezat acum să scrie *Fenomenologia* lui Hegel ca istorie sublimată a omului. Ca existență împlinită, *nostos*-ul fiului risipitor termină prin a ne spune că el *a devenit* ceea ce este. Căci

chiar dacă a dat la o parte ca pe o simplă mijlocire scara pe care a urcat pînă la sine, el nu poate face abstracţie de ea ca fiind singurul mijloc de împlinire a acestei ascensiuni. Fiul risipitor atestă astfel sub-istoria omului şi îi dă configuraţia acestui calvar ca fiind experienţa necesară a diferenţei dintre cunoaştere şi adevăr. Iar în istoria sa, omul intră ca ştergînd această diferenţă şi păstrînd în amintire doar etapele consumării ei.

Aici povestea fiului risipitor se termină, s-ar părea. De fapt, ca poveste a „Omului-uman" ea începe abia; şi începe cu o întrebare: *ce se întîmplă cu fiul după întoarcerea acasă?* Ce se întîmplă adică cu istoria care a călcat pragul societăţilor despovărate de toate dezbinările sub-istoriei noastre? Ce se întîmplă cu conştiinţa ajunsă la limanul căutării de sine şi devenită Spirit? C e se întîmplă după clipa cea mare a împăcării dintre om şi sinele său înstrăinat?

Într-adevăr, ce se întîmplă cu fiul risipitor după-ntoarcerea acasă? Ce altceva, dacă nu să-şi regăsească rosturile, luminate acum de înţelegerea lor?

Pe curba rătăcirii sale fiul risipitor fusese mai întîi om supus muncii ca „labor"; şi ca om-sclav, om-iobag, om-proletar simţise toată grozăvia căderii în relaţia stăpîn-slugă; fusese apoi omul unidimensionalizat al unei societăţi în care Logosul tehnicii devenise Logosul servituţii prelungite; fusese de asemenea omul-absurd care retrăgîndu-şi fiinţa intimă în spatele universului discontinuu al cuvintelor fără noimă şi al limbajului scindat dintre gînd şi cuvînt, nu mai putea comunica decît ruptura cu comunicarea; fusese apoi om-teoretic ca ridicînd pe temeiul cunoaşterii pozitive o întreagă filozofie ce transforma spiritul într-un soi de clinică a obiectului; fusese în sfîrşit, omul-Gutenberg, omul culturii scrise şi al culturii mass-media.

Şi astfel, pe fiu îl aşteaptă acum cel puţin cîteva lucruri: să-şi reia munca, dar simţită ca joc, ca dezvoltare liberă a tuturor facultăţilor spirituale (Marx); să schimbe principiul realităţii pe cel al plăcerii (Freud); să-şi recîştige bidimensionalitatea ca expresie a autodeterminării comportamentului şi a non-conformismului critic (Marcuse); să redevină Socrate ca instaurînd posibilitatea comunicării prin recuperarea dialogului; să-şi regăsească oralitatea (McLuhan).

Ieşit din istoria ascendentă cu dreptul de a-şi practica esenţa, omul intră acum în istoria plană a auto-evoluţiei sale. *Nostos*-ul fiului risipitor modifică structura timpului ca mentalitate moştenită a istoriei rezultate din suma războaielor şi revoluţiilor, şi pe figura calmă a unei noi dimensiuni cronologice se desfăşoară acum istoria adevărată, — a naivităţii redobîndite a omului şi a re-interiorizării sale.

4. DON QUIJOTE: „NOSTOS"-UL CA ABDICARE ŞI REVENIRE LA O LUME A FINITULUI

Există un destin al lucrurilor bolnave aşa cum le-a descris Saint-John Perse, ca existenţe căzute într-un sistem de referinţă impropriu (transplant ontologic nefericit), obiecte exotice jignite de peisaje prozaice, devenite ridicole într-un spaţiu de existenţă care le-a anulat funcţionalitatea. În acest crîmpei ontologic populat de animale captive şi de lucruri

devenite relicve se desfăşoară o întreagă existenţă a destinelor căzute. Numai că nu cu ele devine *nostos*-ul cădere.

Cu Don Quijote nu cazi din statutul ce-ţi este propriu, ci cazi revenind la el; nu te corupi existenţial, ci te întorci la o stare care a ta fiind, o părăsisei ca insuficientă. Nu devii nimic, în raport cu ce erai, ci redevii ce-ai fost înainte de-a te imagina altul. Lucrurile bolnave nu pun în joc *nostos*-ul; ele cad pur şi simplu, devenind existenţe degradate; cu Don Quijote în schimb, căderea va fi *nostos* ca abdicare, revenire la o lume a finitului real, pe care-l refuzasei în numele infinitului iluziei.

Să spunem însă mai întîi că pentru a începe acest nou dialog dintre rătăcire şi întoarcere trebuie să faci din Don Quijote, ca Unamuno, un simbol al condiţiei umane, trecînd dincolo de imaginea comună a bietului nebun care realizează într-o perspectivă comică contrastul dintre scopuri şi caracterul accidental al împrejurărilor. Don Quijote poartă în el gravitatea unui gest disperat şi a unei structuri tragice fundamentale; quijotismul este capacitatea de a te desprinde nebuneşte de sub imperiul necesităţii şi de a trăi pînă la capăt incompatibilitatea dintre legea inimii şi lumea fermă a realului raţional. Cu Don Quijote începe de fapt aventura omului care s-a pus într-o relaţie afectivă cu universul, avînd originalitatea să trăiască *ca şi cum* lumea dorinţelor noastre ar fi lumea realităţii noastre. Căci în aceasta constă temeritatea quijotismului: în capacitatea de a da naştere la o lume absentă şi de a te situa în ea. Iar aceasta este lumea măririi şi frumuseţii fiecăruia din noi, în care ne dăm singuri legea şi ne alegem neîngrădiţi personalitatea, lumea absolută a libertăţii noastre ca lume a visului, iluziei şi ficţiunii, singurul loc în care omul are îndrăzneala de a se percepe la scara dumnezeirii, gustînd ca ale sale nemurirea şi omnipotenţa. Căci libertatea acestei lumi este singura nesupusă necesităţii, de care a scăpat ca de corelatul indispensabil al realizării ei reale. Cavalerul rătăcitor devine modalitatea existenţială a imposibilului spulberat şi a convertirii realului la fiinţa ta.

Don Quijote este de fapt o devenire: este bietul om prins în cercul strîmt al existenţei date care s-a trezit într-o bună zi declinîndu-şi identitatea ca identitate a condiţiei sale finite: revoltă faţă de finitul locului şi timpului în care se mişcă, faţă de ceea ce este şi ceea ce face, faţă de finitul vieţii înseşi. Devii cavaler rătăcitor din teama de a nu renunţa la partea din tine care visează. „Iubeşte şi fă ce vrei", poate spune acest om odată cu Augustin. Dar adevărul este că nu o poţi face decît *simulînd* că ignori petrecerea firească a lucrurilor care te poartă odată cu ele, ignorîndu-te aşa cum tu le ignori visînd. Îl trăim pe Don Quijote pentru că ne dorim visele aievea dar îl trăim tragic, laolaltă cu gîndul secret că totuşi este nebun şi că visele noastre sînt absurde. Poţi să trăieşti o viaţă întreagă *ca şi cum* lumea s-ar împărtăşi din prea plinul inimii tale, dar o faci devenind ridicol şi te supui rîsului care sancţionează visul luat drept realitate şi realitatea luată drept vis. Quijotismul este de aceea cea mai tragică libertate, pentru că această libertate nu se poate naşte decît în lumea sfidării ei; ea are în permanenţă alături mustrarea realului şi a ordinii fireşti a lucrurilor. *Nostos*-ul lui Don Quijote se naşte în clipa în care forţa acestei realităţi îşi spune cuvîntul.

Cînd te faci Don Quijote chipul adevărat al lucrurilor îţi este cunoscut şi nebunia quijotească apare în cele din urmă a nu fi decît o con-

venţie încheiată cu tine însuţi pentru a-ţi adeveri visele refuzate de realitate. În cele din urmă, Don Quijote trebuie să se trezească la starea ştiută a realităţii, căci în el raţiunea se ştie nesocotită şi termină prin a-i pune în faţă o realitate mai puternică decît cea a visului şi a setei arzătoare de etern şi infinire : în faţa realităţii morţii, Don Quijote trebuie să-şi recapete realitatea conştiinţei. Muiată toată în afectivitate, rătăcită în iluzie şi dorinţă, conştiinţa quijotească se reconverteşte la real pentru a avea cu moartea întîlnirea cea bună. Căci în faţa morţii nu mai e timp pentru visul nemuririi şi Don Quijote se pocăieşte şi recunoaşte că totul n-a fost decît un joc în care realitatea şi visul îşi schimbaseră locurile pentru a şi le relua, acum, în final. După ce făcuse experienţa transcenderii lor iluzorii, Don Quijote îşi reia locul printre lucrurile şi oamenii ce-i dezminţiseră constant fiinţa şi reintră cucernic în ordinea realităţii lor. Căderea sa este re-pozitivarea existenţei sale ; *nostos*-ul devine acum supremul act de supunere, actul revenirii la un destin finit.

Numai că destinul lui Don Quijote ca destin al individului care se comportă afectiv în mediul pozitiv al existenţei sale, este refăcut la un nivel sublimat, ca destin al artei şi filozofiei umaniste într-o societate dominată de logosul tehnicii. Ce să cauţi cu tradiţionale poncife ale umanismului într-un peisaj în care omul apare uriaş pe măsura raţiunii, nu a sentimentelor sale ? Totalitarismul ştiinţei care a unificat conştiinţele după un termen exterior lor, pe temeiul realului, obligă arta şi filozofia să săvîrşească *nostos*-ul ca abdicare şi să se supună contururilor tari ale realului. În atmosfera de intoleranţă a spiritului pozitiv, ele devin „ancillae scientiae", destinate nu să aducă aminte omului de sine, ci să-i păstreze conştiinţa trează la peisajul care-i dă legea noii sale lumi. Arta îşi extrage acum obiectul din cel mai nemijlocit peisaj industrial şi-l atestă ca obiect artistic prin simplul gest al opţiunii şi plasării în expoziţie. Transformînd mediul înstrăinării sale în sursă nemijlocită şi nereflectată a bucuriei estetice arta care a săvîrşit *nostos*-ul destinului conformist şi al căderii din lumea iluziei, nu face decît să-şi manifeste totala adeziune faţă de spiritualitatea născută din această fizică a materiei. Ea devine acum „inteligentă", refuză ca obosite temele afectivităţii şi le contestă dreptul de a concura o raţiune infinit prolifică. Tradiţionalele surse ale ficţiunii şi obiectele clasice ale incantaţiei lirice i-au fost răpite şi ei nu-i rămîne decît să se încadreze în acest spaţiu al realităţilor evidente, desemnînd ca cel mai valoros-artistic obiectul care semnifică cea mai nouă creaţie a spiritului tehnic-ştiinţific. Şi aşa cum se sfieşte să indice drept capodoperă cea mai recentă achiziţie din muzeul periplului cosmic (ca obiectul însuşi ce-i destramă tradiţia), noua mentalitate estetică — suprimînd pînă şi această palidă urmă a prezenţei subiectului în procesul artistic — atestă o nouă artă anonimă, folclorul muzicii şi poeziei electronice, supremă ironie şi cinism al auto-desfiinţării de sine, paradox al artei ajunse creaţie fără creator.

Această artă care a devenit artă-publicitate, afiş industrial încadrînd şi glazurînd substanţa unei lumi a cărei simplă prelungire ea este, a îndepărtat de la sine ca desuetă lumea visului şi a iluziei şi a încetat să producă dublul ireal al realităţii date. Viitorul e reprezentat acum ca simplă prelungire şi explicitare a unui prezent robust, prospecţie lipsită

de indecizie și semne de întrebare rămase neacoperite. În absența unei mitologii specifice ca spațiul ei natural de evoluție, arta a încetat să mai fie spiritul invers al acestei lumi; ea este înghițită de realismul brutal ce-o transformă în document nemijlocit al spiritului pozitiv și sfîrșește prin a se supune destinului acestor societăți ale colectivelor mari, din care oamenii Renașterii au pierit cu desăvîrșire.

5. „NOSTOS"-UL PERSONAJULUI TRAGIC

Uneori, ca în cazul lui Don Quijote, se consacră morții unei imagini, un spectacol de sine stătător și se reprezintă atunci chiar moartea unei reprezentări (a omului despre sine). Ca realizînd un transfer mitic într-o societate pe de-a-ntregul instituționalizată, Don Quijote ne dădea în fond, imaginea pozitivă a unei imagini devenite imposibile; iar semnul prin care imposibilul își face simțită prezența, este tocmai ridicolul ca efect ce se naște din reînvierea stării eroice a lumii într-un timp care încetase de mult să fie cel mai bun temei al realizării ei. Ridicolul quijotesc era în acest sens, semnalul unei situații suplimentare; el ne vorbea de moartea unei forme. În schimb, cu destinul personajului tragic ne aflăm deja în prezența brută a unei imposibilități; nu mai avem aci de-a face cu chipul palpabil al eșecului unei forme; absența ei nu mai este reprezentată; ea este pur și simplu constatată. Vîrsta eroică își trîmbițase moartea; ea avusese originalitatea de a-și compromite eroul, lăsîndu-l să evolueze dincolo de granițele firești ale existenței sale, pentru a spune astfel explicit că epoca întreprinzătorilor solitari a luat sfîrșit.

Ca una dintre imaginile omului despre sine, personajul tragic dispare în schimb lent; el se stinge, și-i constatăm într-un tîrziu absența. Noi luăm act de moartea lui într-o manieră tehnică și analitică; nici un spectacol nu ne-a vestit-o și plastica morții lui ne lipsește. Cu estetica și critica literară trecem direct în zona mecanicii lui, împlinind inventarul unor condiții și cauze care privesc deopotrivă începuturile și sfîrșitul, și după actul acestei modeste hermeneutici îi înregistrăm destinul într-un soi de insectar al reprezentărilor despre sine ale omului. Zeii și eroii muriseră glorios, unii batjocoriți de un grec din Samosata, ceilalți transfigurați de sublimul unui personaj ridicol. Melodrama însă nu a avut demnitatea de a fi semnalul artistic al pieirii unei imagini; ea ne-a pus sub ochi personajul tragic agonizînd penibil. Arta contemporană nu a căpătat deci conștiința morții personajului tragic sau nu a găsit încă imaginea care să o reprezinte (teatrul absurd?). Noi trebuie, de aceea, să-i înțelegem sfîrșitul dincolo de convulsiile și declinul destinului său artistic; trebuie, într-un cuvînt, să-i facem arheologia și istoria.

★

Personajul tragic s-a putut naște într-o societate de tip cetate întrucît aci individul găsea condiția cantitativă ce-i permitea să devină cu adevărat semnificativ. Ca tip de comunitate mică, cetatea era un organism homeostatic ideal care-și menținea unitatea datorită unei posesiuni directe și rationale „a mijloacelor de dobîndire, folosire, păstrare și trans-

mitere a informaţiei" (N. Wiener). Societatea nu devenise într-atît de largă încît să scape de sub control sau să deţină în mod unilateral aceste mijloace (devenite indirecte sau „de masă" în condiţiile în care membrii ei au încetat să mai fie într-un contact direct), pierzînd astfel şi unitatea organismului ce putea ţine evidenţa fiecăruia dintre membrii ei. În statul-cetate ideal căruia Aristotel în *Politica* sa îi pune în discuţie indicele cantitativ optim, individul găsea spaţiul social corespunzător de emancipare a propriei personalităţi, scena socială pe care căderea sa să fie sesizată şi să însemne ceva. Datorită acestui fapt el putea deveni lesne subiectul unei situaţii limită, reţinută ca atare de contemporanii săi şi trecută în legendă de urmaşi.

În acest sens, corul nu este în tragedia antică altceva decît condiţia numerică ideală a personajului tragic devenită conştientă de sine. El este simbolul unei societăţi capabile să acorde atenţie şi semnificaţie fiecăruia dintre membrii ei, este semnul scenic al unei asistenţe umane specializate, instanţa axiologică supremă reprezentată nemijlocit, ca suflet al cetăţii. Într-un fel corul este replica dramatică a faimoasei „tăieturi de aur", căci prin el luăm act de faptul că pe corpul societăţii s-a realizat proporţia divină, mediul numeric ideal care să poată secreta personalitatea ca paradigmă tragică.

În forma ei originară, tragedia era un dialog între cor şi un unic personaj tragic ca declinîndu-şi calitatea de „membru" şi devenind protagonist. În acest joc al începuturilor tragediei avem reprezentată virtutea unei societăţi care în raport cu individualitatea se instituise pe sine ca virtualitate permanentă. Această societate funcţiona pe o tensiune mereu întreţinută între propria-i fiinţă şi fiecare dintre membrii ei. Or, corul ne vorbeşte tocmai de acest adevăr ca fiind deopotrivă o potenţă şi o realitate. Şi noi ştim că membrii oricărui cor sînt regi, personaje feminine faimoase şi eroi *virtuali*, care se vor arăta ca atare într-o altă tragedie. Şi iarăşi, protagonistul unei tragedii poate fi regăsit ca simplu personaj secundar în altă tragedie sau *bănuit* doar ca fiind el în corul alteia. Aşa se face că pentru fiecare tragedie în parte trebuie să percepem raportul dintre cor şi erou ca fiind doar o mişcare relativă. Căci *suma tuturor tragediilor* anulează această distincţie şi intervalul complet al universului tragic nu ne pune sub ochi decît eroi, care şi-au distribuit doar de la o tragedie la alta rolul de membru în cor sau protagonist, întru realizarea unei desăvîrşite dialectici a individualului şi universalului. Valoarea de „membru" se află aici într-un echilibru perfect cu aceea de ins, ea nu devine niciodată anterioară acesteia şi nu pune niciodată stăpînire definitivă pe momentele cele mai discrete ale fiinţei sale. Noi vedem cum de la o tragedie la alta, rînd pe rînd, personajele se desprind din cor şi-l transformă pe acesta în simplu mijloc, făcînd din comentariul lui, soclul pe care ele îşi înfiinţează personalitatea. Numită constant şi comentată direct, fapta individului iese din indeterminarea ei, este omologată şi capătă excelenţă socială. Comentariul corului este simbolul acestui limbaj care nu devenise încă semnul desprinderii de sine a individului, ci dimpotrivă, un tip de limbaj specializat pentru înfiinţarea lui. Corul este de fapt imaginea simbolică a unei societăţi care într-un sistem de comunicare se înscrie cu valoarea de receptor ideal. Dialogul dintre cor şi erou figurează un tip de locuţie încă nemijlocit, în care limbajul social nu a apărut şi în care

decodarea informației se realizează ca act simplu al reținerii unui mesaj al cărui emițător este cunoscut și înregistrat cu istoria lui personală, cu sistemul său de motivații și cu starea sa afectivă. Verbele grecești de adresare și întîmpinare (variante ale lui *agoreúo*) sînt moduri de vorbire într-un spațiu social viu, în *agorá* ca acest „în aer liber" social, un soi de peisaj uman, locul consfințit social de constituit a limbajului oralității prin care individul este înțeles și preluat.

În schimb, ceea ce astăzi poartă numele de mass-media implică o agora abstractă; practic, membrii societății nu se mai pot întîlni pentru a realiza comentariul direct al glasului viu și prezenței fizice (*corul*); pe ei nu-i unește decît actul comun al unui consum privat de informație. Ca acest martor mut și invizibil, constituit în spațiul abstract al participării la aceleași mijloace *indirecte* de comunicare, corul a devenit masă. Fapta individului nu mai declanșează acum *zvonul*, ea nu mai necesită reunirea fizică a membrilor cetății pentru a fi confirmată și comentată; ea este *știre*, mesaj ferm care a suprimat raportul de secvență dintre informație și reacție. Căci emițătorul, pe de o parte, este acum conștiința nelocalizată, lipsită de corp, vocea abstractă a Societății, gîndită ca infinit distributivă, dar ascunzîndu-și identitatea tocmai în această simultană cuprindere și risipire a ei. Ca separată de purtătorul ei individual, această valoare *input* a comunicării devine, pe de altă parte, indiferentă față de autoreglarea sa prin controlul efectelor sale asupra receptorului (control devenit imposibil în condiția în care mijloacele de comunicare sînt indirecte), indiferentă cu alte cuvinte, față de prezența sau absența unei aferentații inverse. Ca abstract și lipsit de recurență, acest sistem de comunicare suprimă deopotrivă mesajul individului și posibilitatea comentării lui. Într-o atare societate individul nu poate beneficia decît de comentariul mut al unei existențe difuze; legătura sacră a colectivului cu fiecare dintre membrii ei s-a desfăcut. Ca născînd astfel de societăți (mari) în care forțele antihomeostatice sînt foarte puternice, istoria a realizat difuzia calității în cantitate și i-a răpit individului posibilitatea de a deveni paradigmă tragică. Tragedia nu mai poate fi expresia unei homeostaze figurate la nivelul scenei, și din această cauză ea și-a încetat existența; tragicul este astăzi al situațiilor de grup, căci istoria „are de unde" să înlocuiască elementul cu mulțimea și s-o transforme pe aceasta în erou tragic. Colectivul, devenit element al unei mulțimi de colective a luat astăzi locul personajului tragic. De aceea, nimeni nu mai poate fi astăzi în mod individual tragic; trebuie să semnifici dinamica unui grup și să-i angajezi soarta pentru a năzui la această situație. Așa se explică faptul că deși implicați în orori care depășesc cu mult fantezia scenei antice, indivizii nu-și mai găsesc locul pe nici o scenă tragică; epoca modernă le-a rezervat rubrica de crime și curiozități monstruoase din ziarele lumii. În individualitatea sa, omul nu mai poate ieși pe scena lumii în calitate de erou, ci de vedetă, prezență efemeră, eliminată fără greutate din memoria contemporanilor, inexistentă în aceea a urmașilor.

Așadar, moartea personajului tragic este legată de incapacitatea societății de a mai monta tragedia ca spectacol al unei corelații și legi statistice a personalității; însă arheologia lui ne învață ceva și îndeamnă la o recuperare. Dar ca fiind legată de suprimarea dezordinii unei întregi

istorii care a perpetuat decalajul dintre cunoaşterea condiţiei umane şi adevărul ei, această recuperare va avea loc după eliminarea nefericirii unei conştiinţe distribuite între o iluzie şi un real ostil. *Nostos*-ul personajului tragic va fi cu alte cuvinte, doar o recuperare parţială ; noi ne vom despărţi atunci de configuraţia sa istorică ce făcea din el o anume speţă de personalitate şi vom reţine doar *condiţia* care-i conferea evidenţă. Vom reface atunci homeostaza la scara colectivelor mari, regăsind acel spaţiu social optim în care gesturile fiecăruia se pot înscrie în conştiinţa celorlalţi. Cum va fi arătînd acest spaţiu în noua sa condiţie cantitativă, nu ştim astăzi, dar sensibilitatea lui esenţială o avem, graţie personajului tragic.

EUL LA KARL JASPERS

DE

ILEANA RĂCEANU

ABORDAREA FENOMENOLOGICĂ A PROCESELOR PSIHICE

La sfîrşitul capitolului privind interpretarea viselor, Jaspers conchide în *Psihopatologia generală* : „Visul este un fenomen minunat, dar după primul entuziasm pentru investigarea lui, oricine trebuie să-şi mărturisească dezamăgirea : cunoştinţele privind înţelegerea vieţii psihice sînt, în cele din urmă, aproape neînsemnate". Scepticismul ce vizează potenţele cognitive ale demersului ştiinţific — atitudine fundamentală, de principiu, a filozofiei sale — este concluzia omului de ştiinţă — Jaspers, care-l va povăţui şi corecta neîncetat pe Jaspers — filozoful.

După secole de progres tehnico-ştiinţific şi de filozofie raţionalistă, spiritul dobîndise aureola mitică a atotputerniciei. Uimise şi astfel convinsese oamenii. El le putea da adevărurile ultime, absolute ; putea crea întregul univers chiar.

Cu aceeaşi credinţă debutează şi Jaspers. Încearcă să investigheze capacitatea de cunoaştere a omului folosind metoda atît de promiţătoare a acestui început de secol : metoda fenomenologică. Şi deoarece metoda promitea descrierea — şi deci cunoaşterea esenţei în ipseitatea sa, Jaspers, asemeni unui şcolar conştiincios, o aplică punct cu punct şi aşteaptă rezultatul magic — „viziunea esenţelor", a „datului în persoană", cum proclama Husserl.

Abordarea fenomenologică a proceselor psihice este momentul care-l transformă pe Jaspers din practician în gînditor ; este dezamăgirea ce incită la „filozofare", aşa cum el însuşi ne învaţă mai tîrziu. Spiritul său pedant, de exactitate şi precizie dă o probă de reală virtuozitate, prin probitatea cu care este aplicată metoda fenomenologică la domeniul psihopatologiei, prin grija de a respecta toate „condiţiile" prescrise.

Prima condiţie, dar şi tehnică a metodei fenomenologice — ne spune Jaspers — este punerea în paranteze a realităţii obiective, ignorarea ei

Rev. filoz., 18, 5, p. 627–639, Bucureşti, 1971

prin părăsirea atitudinii naturale, lumești a omului — cea de actor și de spectator, — atitudine ce ar implica o „schizofrenie metodică, după cum apreciază M. E. Fink [1], discipolul cel mai apropiat al lui Husserl. Scoatem, astfel, în afara circuitului, existența spațio-temporală a lumii, dar și toate cunoștințele pe care le avem despre ea, adică toate științele ce o iau ca obiect.

Și lui Jaspers i se pare că luarea în considerație a manifestărilor obiective, cele ce vizează comportamentul individual, denotă o atitudine necritică, vulgară și nediferențiată din partea cercetătorului. Ca urmare, referindu-se la domeniul proceselor psihice [2], va opera o primă distincție, cea dintre simptomele obiective și cele subiective. Simptomele obiective (reflexele, mișcările observabile, fizionomia individului, activitatea motrică, expresiile verbale) — cuprind toate evenimentele concrete ce pot fi percepute prin simțuri și pot fi cuantificate. Studierea lor în exclusivitate formează obiectul așa-numitei „psihologii obiective" care, prin aceasta, crede Jaspers, se transformă într-o psihologie fără psihic, mai precis, într-o fiziologie.

Simptomele subiective (emoții și procese interne ca frica, supărarea, bucuria, experiențele și fenomenele ce devin accesibile doar în chip mijlocit, pe baza prezentării făcute de individ) — nu pot fi percepute senzorial, pot deveni o realitate internă pentru observator, doar prin participarea acestuia la experiențele personale ale cazului investigat, adică prin empatie. Sînt singurele manifestări ce pot forma o bază pentru un veritabil studiu științific și constituie prin aceasta preocuparea „psihologiei subiective" ce-și păstrează astfel psihicul ca obiect de studiu, cu toate că rezultatele sale nu sînt niciodată evidente, sau convingătoare. Psihicul, ca obiect al investigației, este astfel purificat de orice expresie manifestă, exteriorizată și deci neautentică, pentru a-l limita la interioritatea însăși. Dar dacă înlăturăm toate elementele degradante prin obiectivare, trebuie să înlăturăm și toate cunoștințele anterioare cu privire la psihicul uman, deoarece numai despre aceste manifestări exterioare s-a afirmat ceva pînă acum, ne învață metoda fenomenologică. La fel face și Jaspers. „Trebuie să lăsăm deoparte orice alte teorii anterioare, construcții psihologice sau mitologiile materialiste privind procesele cerebrale" [3]. O atare eliberare de preconcepții nu o posedăm de la bun început, ea se dobîndește prin efort, în urma unui îndelung și obositor exercițiu critic. „După cum, pe vremea cînd eram copii, desenam întîi lucrurile așa cum ni le imaginam și nu așa cum le vedeam, tot așa, ca psihologi, trecem printr-un stadiu în care ne formulăm propriile noastre idei asupra psihicului, și abia tîrziu ajungem la o înțelegere directă și nefalsificată a acestuia" [4].

Conștiința cercetătorului trebuie să fie așadar în perpetuă stare născîndă — am putea spune — nemistificată și neadormită de teoriile, conceptele și legile elaborate anterior. Starea născîndă semnificînd aici

---

[1] M. E. Fink, *Les concepts opératifs dans la phénoménologie de Husserl*, în „Cahiers de Royaumont", Philosophie, III, Editions Minuit, p. 222.

[2] K. Jaspers, *The Phenomenological Approach in Psychopathology*, în „British Journal of Psychiatry", vol. 114, nr. 516, 1968, p. 1313.

[3] K. Jaspers, *op. cit.*, p. 1316.

[4] *Ibidem.*

activismul maxim al gîndirii şi spiritului nostru critic, dar şi refuzul oricărui confort al conceptelor şi schemelor deja elaborate.

Şi astfel ne aflăm în faţa aşa-numitei „analize eidetice", a momentului pozitiv al metodei fenomenologice. Husserl arată că, prin efectuarea reducţiei (fenomenologice), ne aflăm în faţa „fluxului pur al trăitului" a curgerii unor „stări pure", a unor date „individual determinate şi individual colorate". Dar lucrul individual trebuie să posede în sine ceva care să-l facă să fie aşa cum este, adică trebuie să posede „un conţinut de atribute esenţiale". Cum ajungem la ele, cum reuşim să le degajăm din individualul atît de bogat colorat? Desigur nu prin abstractizare — care, în cele din urmă, tot o inducţie este — pentru că pe această cale am obţinut doar o noţiune, un concept. Şi ori de cîte ori gîndim o noţiune nu vedem obiectele individuale la care ea se referă, ci vizăm numai multiplicitatea lor confuză şi indistinctă, care din punct de vedere logic, este clasa lor întreagă. Cugetarea noastră se orientează pur şi simplu către această clasă. Conceptul este deci respins din două motive. Întîi pentru că izvorăşte din experienţa noastră empirică, senzorială, şi apoi, pentru că rămîne o abstractizare lipsită de claritate şi concreteţă.

La esenţă însă, ajungem printr-un act ideativ superior — ne spune Husserl — printr-o intuiţie „reflexivă" ce ne permite „viziunea esenţelor" (Wesenschau); adică vedem acea esenţă ca un obiect unic, dar şi distinct al cugetării noastre. Iar noi ajungem în posesia esenţelor nu pentru că ele ar exista mortificate într-o lume platonică, ci pentru că o asemenea intuiţie — intelectuală, reflexivă — ar avea o valoare universală şi necesară. Universalitatea cunoştinţelor este astfel garantată de universalitatea capacităţii noastre de cunoaştere. Iar rezultatele acestei cunoaşteri devin la Husserl certitudini absolute, intuiţii cu o valabilitate generală.

Dar cum parcurge Jaspers acest stadiu al analizei fenomenologice şi ce rezultate obţine în cunoaşterea fenomenelor psihice?

Ca şi Husserl, el consideră că în urma reducţiei fenomenologice ne aflăm în faţa interiorităţii însăşi, a trăitului pur. Pătrunzînd aici sîntem izbiţi însă, de „haosul, imposibil de urmărit al fenomenelor în continuă schimbare" [5]. Prima noastră sarcină va fi deci aceea de a prinde, de a delimita şi chiar defini unele fenomene, iar ulterior de a ne forma o concepţie asupra lor, deşi „vrem numai să vedem şi nu să explicăm"—precizează Jaspers, la tot pasul.

Cum vom proceda în vederea individualizării diverselor fenomene? Vom încerca o multitudine de abordări ale aceleiaşi stări, vom folosi comparaţiile intuitive precum şi simbolizările atît de obişnuite creatorilor de artă. Dar ne vom sprijini şi pe unele indicaţii — şi prin aceasta Jaspers încalcă regula de aur a fenomenologiei — venite din afară, din lumea externă: observarea momentului şi a condiţiilor în care apar, a contextului şi conţinutului lor concret [6].

Jaspers-psihologul, omul de ştiinţă ar fi fost tentat, probabil, să atribuie o pondere mult mai importantă acestor „sugestii" externe, în special contextului concret în care apare fenomenul respectiv. Dar metoda, ce promitea cunoaşterea esenţelor pure, interzicea cu străşnicie o astfel

[5] K. Jaspers. *op. cit., p.* 1318.
[6] *Ibidem,* p. 1316

de atitudine ca fiind vulgară și necritică. Jaspers face astfel primul pas de la știință la filozofie și de la experiență la „credință" (filozofică).

Prin folosirea procedeelor enumerate, iată-ne deci, în posesia fenomenelor individualizate, descrise și definite chiar, dar în nici un caz, explicate cauzal sau genetic. Deoarece, spune el, cercetarea fenomenologică vizează doar „experiența imediată și adevărată", doar trăirile prezente și nu pe cele trecute, care au dus la formarea celor dintîi. Intuirea fenomenologică este o „înțelegere statică" în opoziție cu „înțelegerea genetică", aceasta din urmă vizînd conexiunile și raporturile dintre o experiență prezentă și o alta anterioară [7].

Și cu toate că o mulțime de fenomene prezente și reale cu adevărat, au fost descrise și definite, din punctul de vedere al omului de știință, tot în fața unui haos ne aflăm. Delimitarea trebuie urmată de ordonarea și clasificarea fenomenelor, astfel încît, să ne putem da seama de diversitatea vieții psihice într-un mod sistematic. Iar fenomenele psihice pot fi ierarhizate în funcție de diverse criterii : originea, conținutul, semnificația lor din punct de vedere logic, etic, estetic. Jaspers înlătură toate aceste criterii ca fiind nesatisfăcătoare pentru fenomenologie și preferă, încearcă chiar o clasificare conformă afinităților fenomenologice, așa cum o infinitate de culori pot fi aranjate în spectru după un criteriu fenomenologic.

Desemnînd ierarhizarea ca pe o posibilitate, ca pe o sarcină viitoare poate, a cercetării fenomenologice, Jaspers nu o prea simpatizează totuși, deoarece o vede sfîrșind într-o abordare (analiză) genetică a fenomenelor psihice, consecință ce-i pare complet eronată.

Indiferent de faptul dacă o atare ierarhizare este posibilă și necesară ajungem în fața întrebării fundamentale — ce obținem prin aplicarea acestei metode, care este sfera valabilității cunoștințelor astfel dobîndite? Și Jaspers nu se eschivează nici un moment de la un răspuns categoric, mai mult încă, acesta este cuprins într-unul din primele capitole ale lucrării, direcționînd astfel demersurile ulterioare. Prin folosirea metodei intuitive ajungem la o sesizare a procesului, la o înțelegere prin transpunere și identificare cu celălalt. Cunoașterea dobîndită este numai o reprezentare neclară, o impresie de familiarizare în fața complexului sufletesc cercetat. Iar o atare atitudine, de simplă înțelegere simpatetică, poate fi oricînd înlăturată ca fiind „pur și simplu subiectivă". Afirmațiile ce decurg din acest mod de a cunoaște nu pot fi discutate sau verificate, nu pot fi recunoscute ca alcătuind o știință [8].

Așadar, în locul certitudinilor absolute promise de Husserl, obținem doar o cunoaștere vagă, imprecisă, subiectivă — demonstrează Jaspers, —despărțindu-se, într-un punct esențial, de maestrul său. Este firesc să ne întrebăm, cui îi datorăm eșecul? Metodei? Nu acesta este sensul în care se îndreaptă critica gînditorului german.

Husserl valida cunoștințele noastre prin validarea capacității umane de cunoaștere. Jaspers păstrează ideea legăturii dintre capacitatea de cunoaștere și valoarea rezultatelor obținute de ea, formulînd însă concluzii originale. Dacă cunoștințele dobîndite sînt lipsite de o aplicabilitate ge-

[7] *Ibidem*, p. 1322.
[8] *Ibidem*, p. 1315.

nerală, vinovat este intelectul, ce se dovedește astfel limitat și nesigur. Inteligența umană este criticabilă în esența ei, și nu metoda folosită. Și astfel limitele metodei devin, la Jaspers, limitele înțelegerii omenești, ale științei în general. Afirmația a îndemnat pe mulți dintre comentatori să-l califice ca „iraționalist, „agnostic", fapt care nu este întrutotul adevărat. Întîi, pentru că ori de cîte ori se referă la insuficiențele și limitările gîndirii umane, Jaspers are în vedere inteligența, numai în ipostaza sa de furnizoare a certitudinilor și adevărurilor *absolute*. Și apoi, pentru că filozoful existențialist n-a disprețuit niciodată rațiunea, dimpotrivă, a insistat deosebit asupra sferei raționale, care, deși „sub-filozofică", este condiția indispensabilă a filozofării și deci a realizării omului sub semnul autenticității, al esenței sale. Există numeroase pasaje în care se recomandă în mod expres studiul foarte atent al unei științe, cel puțin pentru că numai acolo unde inteligența eșuează, unde ea „naufragiază", poate apare nemulțumirea și impulsul spre filozofare.

★

Jaspers nu este filozoful surprizelor. De la o lucrare la alta, ideile sînt accentuate sau estompate, dar o schimbare esențială a gîndirii sale nu surprindem. Fiecare nouă carte dezvoltă concepte formulate sau implicate în cele anterioare. De aceea el nu are nevoie să se justifice, precum Nietzsche, spunînd : „șarpele care nu poate să năpîrlească moare", sau precum Camus, ce vedea în negarea continuă a propriilor idei, semnul distinctiv al gîndirii. Tocmai datorită acestei stabilități putem urmări dezvoltarea gîndirii jaspersiene atît în ipostaza de psihiatru cît și în cea de filozof.

Din această perspectivă, *Abordarea fenomenologică în psihopatologie* devine o lucrare de referință pentru înțelegerea filozofiei sale. Mai mult decît atît, (ea) își capătă semnificația prin momentul de „criză" pe care-l desemnează, cel al „ratării" omului de știință și al stabilirii sarcinilor filozofării.

O abordare fenomenologică a proceselor psihice nu-i permite omului de știință rezultate concludente. Faptul încă nu-l descurajează pe Jaspers, nu-i sugerează o încercare de critică a metodei husserliene. Dimpotrivă, metoda îi convine, o adoptă, fiindu-i proprie, intrinsecă structurii sale intelectuale. Analitică și intuitivă — adică tocmai ce-i trebuie unui mare iubitor de individual și exemplar. Analizele sale se vor desfășura, toate, conform acestei metode : teoria Eului, a omului în genere și teoria comunicării. Pretutindeni va încerca, printr-o detașare progresivă a diverselor straturi ontice, mergînd din exterior spre interior, să ajungă la acele „esențe" ultime, ireductibile și autentice. Spunem esențe, deoarece Jaspers a rămas cu nostalgia certitudinilor, a continuat o viață întreagă să creadă în promisiunea lui Husserl.

În lucrarea amintită se arată că alături de semenul său, omul relevă o „aptitudine" apreciată și admirată pentru calitățile umane pe care le dă la iveală, aptitudine ce poate deveni „o enormă satisfacție pentru indivizi, încît aceștia ar considera-o ca pe scopul lor ultim" [9]. Jaspers descoperă astfel una din calitățile inefabile ale umanului, aceea de a intra psihic în rezonanță, de a trăi și a experimenta prin altul. „Aptitudinea" îi pare a cuprinde atîta forță și semnificație, încît atingerea și realizarea esenței umane nu poate avea loc în afara ei. Este ceea ce în filozofia sa

[9] *Ibidem*, p. 1315.

va lua numele de „*teoria comunicării*", această capacitate (atitudine simpatetică) venind să gireze transformarea omului în om, a fiinţării în Eu, a aparenţei în realitate. Comunicarea devine criteriul adevărului, condiţia indispensabilă a realizării de sine.

EU – CELĂLALT

Unul din exegeţii [10] filozofului apreciază teoria comunicării ca fiind un simplu artificiu, introdus de gînditorul german pentru a depăşi impasul solipsismului. Credem că nu greşim tratînd această problemă, a comunicării, prin perspectiva experienţei sale psihiatrice, considerînd-o deci o credinţă intimă şi nu o consecinţă a „sistematicii" sale filozofice. Jaspers ar fi semnat din convingere şi nu din convenţionalitatea unei sistematici butada lui Russell : aş fi solipsist, dar nu pot pentru că cei mai buni prieteni ai mei sînt oameni.

În plus, nici un alt filozof existenţialist nu atribuie comunicării o atare semnificaţie majoră. Pentru Heidegger, omul devine tot mai singur, iar frica ce-l încolţeşte în această singurătate, dezbină şi mai mult oamenii, între ei apărînd o supraveghere încordată, echivocă, iscodirea secretă reciprocă. Sub masca „unul pentru celălalt" — spune el — se ascunde „unul împotriva celuilalt". Iar pentru J. P. Sartre, aşa cum rezultă din mitul Meduzei, între oameni nu rămîn decît raporturile ce decurg din atitudinea „spectaculară", privirea reificatoare ce mortifică totul — „le regard". „Toate conştiinţele îl văd (pe el, pe individ — *n. n.*) — spune Sartre — , pun stăpînire pe el în tăcere şi-l mistuie ; adică el rămîne în adîncul inimilor, clasat, împachetat, cu o etichetă pe care o ignoră" [11]. Şi mai departe : „Iată veritabila prostituţie : aparţinem tuturor. Maxima populară care dă cîinelui dreptul de a privi un episcop are consecinţe teribile, căci pentru cîine nu există episcop" [12].

Nici Jaspers nu are naivitatea de a crede că simpla stabilire a relaţiei cu Celălalt se transformă automat în comunicare, transformîndu-ne pe noi, în noi înşine. Comunicarea se desfăşoară pe mai multe planuri şi etape, asemeni drumului parcurs de la eu la Eu însumi.

Există o comunicare obiectivă, empirică, ca şi una subiectivă autentică. Iar *comunicarea empirică*, caracteristică omului dar şi umanităţii, individului dar şi istoriei omenirii, se referă, bineînţeles, la straturile superficiale ale fiinţării. Este, „viaţa cu ceilalţi aşa cum are loc în diferite feluri, în fiinţarea prezentă", în relaţiile economice, politice, de grup, de familie, adică în relaţiile interpersonale, stabilite fără angajarea interiorităţii existenţiale.

Ea începe prin comunicarea *primitivă*, care nici nu este în fapt o comunicare, raportarea stabilindu-se printr-un obiect material exterior, printr-un terţium. Dorind acelaşi obiect şi acţionînd similar, indivizii sînt legaţi între ei prin intermediul aceluiaşi obiect-scop, în faţa căruia ei alcătuiesc cu toţii un Noi nediferenţiat. Rămîn astfel perfect suplinibili,

---

[10] Vezi W. Kaufman, *Existentialism from Dostoievsky to Sartre*, The World publishing Company, Cleveland and New-York, 1968.

[11] J. P. Sartre, *Baudelaire*, E. L. U., Bucureşti, 1969, p. 116.

[12] *Ibidem*, p. 117.

impersonali deoarece nu au alte trăsături decît cele indicate de obiectul natural. A urmări același scop material nu duce la o autentică comunicare inter-individuală, ci înseamnă doar că ei toți au aceleași trebuințe, aceleași instincte, deci aceeași ființă biologică. Și astfel obiectul plasat în afară le furnizează o primă imagine despre ei înșiși.

Supunîndu-se evoluției sale, individul se diferențiază treptat de semenii săi, oricît de apropiați i-ar fi. Află că între toate ființele din lume, el este o ființă particulară, iar toți ceilalți de care nu se disociase pînă atunci îi apar deodată, la fel de străini ca orice obiect natural. Este momentul în care începe să se formeze conștiința de sine, este faza slabă a Eului, — am spune, — ce conține doar negări ale obiectivității și nicio determinare pozitivă. Celălalt apare străin, neînsuflețit, un obiect printre altele de același fel. Tocmai de aceea Eul îl va trata ca pe o ființă inferioară, degradată, va căuta să-l domine, să-l însușească chiar, pentru a-și consolida astfel propria poziție. Numai prin opunere constantă și dominare se fortifică eul. Singura sa reprezentare, singura sa cunoștință va fi faptul că este opusul Celuilalt. Ca urmare, în această fază, a *conștiinței în genere*, comunicarea este implicită doar, rezultatele sale apărînd în afară prin monotonia negațiilor interminabile.

Etapa următoare este cea a eului consolidat, înclinat asupra sa ca Narcis asupra propriei imagini. Acum începe seria nesfîrșită a creațiilor, a gesturilor și gîndurilor îmbrăcate, toate, în uniforma eului căruia îi aparțin. Și dacă la începutul vieții nega totul, golind lumea ca astfel neantizată să-i aparțină, Eul sigur de sine își permite generozități, trăiește din „idealuri" care-i devin sens și univers. În „cauza comună", în „ideea dominantă" eul îl recunoaște pe Celălalt într-un obiect deși extern, ideal totuși; se autocunoaște pe sine ca *spirit*, ca entitate vecină cu Existența însăși. Comunitatea devine astfel substanțială, plină de sens, apropiată de autenticitate, pentru că reprezentîndu-se prin Celălalt, Eul află ceva pozitiv despre sine. Desigur — consideră Jaspers — în măsura în care ideea mai păstrează un conținut obiectiv, individul mai este încă suplinibil, deși foarte aproape de ipseitatea sa.

Așa se face că eul este împins spre comunicarea autentică, existențială, lipsită de orice determinare concretă, aparținînd cu desăvîrșire imperiului libertății.

Jaspers mai precizează că omul de rînd se mulțumește cu comunicarea concretă, obiectivă. Rămînînd un naiv fără probleme, el se identifică cu ceea ce în limbaj heideggerian a fost numit „man", cu impersonalul „On" din limba franceză. El face ce fac toți, crede și gîndește ce cred și gîndesc toți. Orice i se pare de la sine înțeles. Părerile, scopurile, temerile și bucuriile i se transmit prin ceilalți, păstrînd astfel o identificare elementară și inconștientă [13]. Omul de rînd moare înainte de a fi.

Afirmațiile filozofului pot fi interpretate în sensul unui aristocratism, dar în nici un caz unul vulgar sociologizant. Condițiile formulate de filozof în vederea atingerii unei comunicări pline de sens vizează numai autenticitatea omului, efortul acestuia de a îndepărta orice convenție mistificatoare,

[13] K. Jaspers, *Philosophie*, vol. II, Berlin, 1956, p. 51.

orice condiţie degradantă a existenţei umane. Nu pot intra în comunicare cu un om ce mă întîmpină cu uzanţe afabile, cu prefăcătorii sau subterfugii similare, menite să-i ascundă doar indiferenţa, nu pot comunica cu un om ce mi se supune complet, renunţînd la propria-i personalitate, dar nici cu unul ce încearcă sau reuşeşte să mă domine" [14] — spune Jaspers. Este un privilegiu al egalilor doar. Numai între egali şi datorită lor, natura umană se poate realiza în libertatea şi unicitatea sa.

Dacă analiza raportului Eu-celălalt, în cadrul „teoriei comunicării, ne indică *premisele* formării Eu-lui prin inserarea sa în conexiunea intersubiectivităţilor, vom încerca să surprindem în continuare fenomenologia Eu-lui, respectiv formele sale de cristalizare, de la cele superficiale la nucleul subiectivităţii : Eu-însumi.

EU – ÎNSUMI

Întrebîndu-se asupra modalităţii de abordare a naturii umane, Jaspers consideră posibile două căi. Întîi, *omul ca necesitate* şi deci *obiect al cercetării ştiinţifice*, situaţie în care vom avea în vedere numai datele ştiinţelor particulare — anatomie, fiziologie, psihologie, sociologie, antropologie. Cunoştinţele obţinute pe această cale sînt valabile pentru un domeniu restrîns al realităţii investigate şi niciodată semnificative pentru ansamblul uman. Ori de cîte ori riscăm o afirmaţie cu privire la întreg cădem în eroare deoarece datele acumulate de ştiinţe diferite rămîn diferite, eterogene şi dispersate. Deşi „relativă", cunoaşterea ştiinţifică, constituie totuşi baza necesară filozofării, transcenderii [15].

Şi astfel ajungem inevitabil la cea de-a doua modalitate de abordare a omului ca *libertate* şi deci *prilej de meditaţie filozofică*. Din această nouă perspectivă vedem numai diferenţa, opoziţia radicală dintre indivizi, ajungînd astfel la dificila problemă tipologică. Deşi temerară, numai o astfel de încercare are „consecinţe hotărîtoare", pentru că — motivează filozoful — ştiinţele particulare, prin progresul lor sporesc sfera necunoscutului în problemele de bază ale antropogenezei, indicînd limite ce capătă sens din alte surse, străine investigaţiei empirice.

Datorită ştiinţei, omul ne apare ca specie naturală, ca un număr infinit de exemplare, indiferente unele faţă de altele, ca simple obiecte. Dar — ni se aminteşte — n-avem voie să uităm că omul este semenul nostru, este subiectivitate şi ca atare, nu-l putem trata ca pe o realitate moartă, reificată. În calitate de subiectivitate, omul trebuie considerat în libertatea sa, ca individ irepetabil şi nesuplinibil [16].

Jaspers alege, desigur, perspectiva unicului, a exemplarului original datorită tentaţiei pe care acest aspect o exercită, dar poate şi drept compensare. Ca psihiatru fusese nevoit să sacrifice permanent bogăţia individualului, forţînd-o să se încadreze în cele cîteva principii şi reguli generale de care psihologia dispunea. Şi dacă odinioară alesese generalul pentru valabilitatea sa, va prefera de această dată specificul, noul şi ineditul, pentru semnificaţia sa, pentru prilejul de meditaţie pe care-l oferă.

[14] K. Jaspers, *On My Philosophy*, în vol. *Existentialism from Dostoievsky to Sartre*, p. 145 — 146.

[15] Idem, *Der philosophische Glaube*, München, 1963, p. 52 — 53.

[16] Idem, *op. cit.*, p. 54 — 57.

Dar nu se va mai limita la o fenomenologie a particularului, ci se va strădui să ajungă şi să înţeleagă însuşi izvorul acestei originalităţi. Aşadar, care este realitatea noastră intimă, ce este Eu-însumi-ul, acea imagine ultimă de care nu ne mai putem despărţi fără a ne autodesfiinţa?

O primă înfăţişare ce se prezintă discernămîntului critic al filozofului este fiinţarea noastră ca *prezenţă empirică*, concretă şi deplin obiectivată („Dasein"). Ea întreagă este *vitalitate psihofizică*, vitalitate manifestă prin corporalitate, prin funcţii fiziologice, prin vibrare emoţională şi prin întreg comportamentul de integrare în atmosfera ambiantă. În această ipostază, omul este supus legilor naturii, depinde de hrana, de impresiile şi conţinuturile senzoriale pe care mediul i le oferă, depinde de toate acele procese naturale şi indiferente ce fac ca omul să fie sortit morţii. Vitalitatea biologică se află astfel sub semnul perisabilităţii şi al determinismului despotic, ce şterge orice iniţiativă personală. Tocmai de aceea prezenţa noastră fizică devine destin implacabil, în nici un caz, esenţă şi autenticitate.

Dar ca prezenţă, omul nu fiinţează numai în lume, nu este numai corporalitate. El trăieşte în societate, se formează şi se realizează prin ea — aşa cum am văzut în teoria comunicării. Drepturile şi îndatoririle, funcţia pe care-o îndeplinim în acest mecanism ne relevă *eul-social* a cărui realitate este atît de pregnantă încît pare a se identifica cu fiinţa, cu esenţa noastră. Efectul pe care-l produce asupra altora, imaginea pe care ei şi-o fac despre noi se reîntoarce şi se reproiectează insesizabil asupra noastră, făcîndu-ne să credem că sîntem numai ceea ce reprezentăm pentru ceilalţi. Eul social ne domină atît de puternic încît s-ar părea că odată cu schimbarea rolului nostru social, a oamenilor cu care avem relaţii se schimbă însăşi esenţa noastră [17].

Dar — continuă Jaspers — nu ne putem concepe Sinele ca un simplu rezultat al constelaţiei sociale, ca o efigie a rolului nostru social. Aflat în lume şi cuprinzînd întreaga lume în el, omul nu se reduce la „mundanitatea" („Weltlichkeit") sa, cum ar spune Heidegger, adică nu se reduce la societatea interiorizată în individul socializat.

Va trebui aşadar să continuăm investigaţia pentru a ne descoperi Sinele. Noua imagine pe care o putem cunoaşte este cea a **conştiinţei în genere.** În această calitate, fiinţa devine raţională deoarece viaţa şi societatea, de-a lungul istoriei, au disciplinat gîndirea, făcînd-o să se supună unor legi logice; şi astfel constrînsă, gîndirea învinge, devenind inteligentă, adică eficientă. Este acum rîndul ei să tiranizeze, supunînd activitatea umană imperativelor şi scopurilor fixate de ea pentru a o transforma în muncă. În acest proces, capacităţile umane se materializează, iar produsul muncii devine o nouă obiectivare a ceea ce sîntem, obiectivare în care ne oglindim izbînda dar şi nereuşita. Este imaginea *eului — operă*, a eului — *realizare* (Leistungsich) [18], cum o numeşte Jaspers.

Din toate aceste obiectivări, omul ajunge să cunoască noi date asupra naturii sale. Dar, ca individ, rămîne nerealizat, perfect suplinibil, deoarece la acest nivel se slujeşte încă de instrumente ce aparţin umanităţii în întregul ei. Şi prin acesta Eul se dizolvă (dispersează) în Noi-ul

[17] K. Jaspers, *Philosophie*, vol. II, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1956, p. 29.
[18] *Ibidem*, p. 31.

anonim. În plus, păstrăm încă senzaţia constrîngătoare a finitudinii şi limitării ca putere de cunoaştere, ca împlinire a personalităţii noastre, personalitate ce nu se regăseşte întreagă în produsul muncii. Prin eul-operă, trecutul ne este oglindă, sîntem doar ceea ce am fost. Dar nu putem uita că sîntem prezenţi şi avem viitor, şi că orice subsumare a prezentului şi viitorului sub etalonul trecutului înseamnă devalorizare [19].

Sîntem deci nevoiţi să căutăm o altă imagine mai apropiată de noi înşine, imagine pe care o găsim în *caracterul* nostru care la origine este un dat biologic-ereditar, dar care ajunge, în cele din urmă, să capete o semnificaţie umană deosebită. Aspectul caracterial vorbeşte despre viaţa individului conform ideilor de bine, de frumos şi de dreptate, despre metamorfozarea (modelarea) vitalităţii noastre biologice prin forţa conceptului. Dar şi în această ipostază constrîngerea există, chiar dacă în cele din urmă — prin interiorizarea normelor de conduită morală — ea ne apare ca autoimpusă. Autodeterminarea noastră morală rămîne ca o altă formă a constrîngerii externe chiar dacă nu mai păstrează nota stringentă iniţială.

În concluzie, Sinele nu se identifică cu nici una din realităţile prezentate pînă acum : eul-biologic, social, conştiinţă sau caracter. Ele sînt doar exteriorizări, obiectivări, efecte ale constrîngerii. De aceea ne vedem mereu îndemnaţi să ne răzvrătim în numele Eului nostru care nu este numai atît, ci şi altceva. Obsedaţi de gîndul acestei permanente imposibilităţi de a ne surprinde pe noi înşine, căutăm să depăşim limita perisabilităţii noastre. Încercăm să ne găsim şi să ne identificăm, în sfîrşit, nu cu negativul imaginii noastre, — cu ceea ce nu sîntem — ci cu imaginea însăşi. Dar tocmai această neliniştе a căutării şi intuirii unei esenţe, nesurprinse încă, este revelatorul ce ne permite să transformăm pînă la urmă clişeul negativ în imagine pozitivă.

Şi cu toate că individul se cunoaşte într-o fiinţă perisabilă, ca posibilitate însă, se intuieşte ca infinit, niciodată desăvîrşibil (die Endlichkeit als Unvollendbarkeit) [20]. Aflăm astfel dimensiunea transcendentă a Eului nostru.

Dar Eul — aşa cum este conceput de Jaspers — nu este un rezultat al interiorităţii, ci un dar din partea transcendenţei. Omul ca esenţă şi autenticitate nu-şi datorează fiinţa sieşi. „După cum nu-şi are fiinţarea prezentă în lume prin propria-i voinţă, tot aşa îşi este dăruit sieşi de către transcendenţă" [21]. Fiind un dar, nu este răspunzător de structura sa, nu se autocreează. Poate fi doar descoperit, aşa cum a fost creat şi aşezat în mediul invizibil al transcendenţei. Şi ca orice dar supranatural îşi poate permite să se lipsească de orice determinare concretă pentru a se identifica cu libertatea însăşi, cu esenţa şi autenticitatea umană, cu „Existenţa".

În cele din urmă cititorul lui Jaspers pare a se afla în faţa unei alternative : omul se află numai în lume, nu este decît lume — aşa cum s-a născut şi a fost format de mediul său ambiant şi deci dominat numai de o necesitate naturală psihologică ? Sau provine dintr-o altă sursă, opunîndu-se întregii lumi şi nefiind comprehensibil din ea. De fapt — precizează

[19] *Ibidem*, p. 32.
[20] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, 1963, p. 63.
[21] *Ibidem*, p. 61.

filozoful — omul e amîndouă, una pentru cunoaşterea obiectivă despre sine, cealaltă pentru autoconştiinţa sa, cîştigată prin filozofare [22].

★

În cele ce urmează vom încerca o înţelegere proprie a Eului pornind de la unele premise valoroase existente în filozofia lui Jaspers şi profitînd de invitaţia pe care filozoful ne-o face de a ne păstra independenţa „crezului filozofic".

O teorie a Eului nu poate fi formulată în cadrul raţionalismului materialist clasic, filozofie ce reduce individul la conştiinţă, iar conştiinţa la o imagine, totdeauna sărăcită, a realităţii care o generează. Identificînd conştiinţa cu cunoaşterea, reţinem doar ceea ce are ea impersonal şi exterior. În acest context interesează numai capacitatea ei de a formula adevăruri universal valabile, adevăruri identice cu existenţa însăşi. O evoluţie putea fi presupusă numai în domeniul cunoaşterii adevărului. Iar istoria se reducea astfel la înserierea adevărurilor relative tinzînd spre un adevăr atotcuprinzător. Era şi normal ca o atare istorie să ignore micile accidente, eşecurile capacităţii noastre de cunoaştere, adică acele produse-rebut ale intelectului ce s-au dovedit a fi neadevărate, false. Era şi normal ca ignorînd falsul să trecem cu vederea şi eroarea, adică procesul care a generat acest fals. Şi invers. Acordînd atenţie falsului înseamnă a vedea şi greşeala, şi mai departe înseamnă a ne opri asupra capacităţii noastre de cunoaştere, constatîndu-i imperfecţiunea, dar şi descoperind-o; vedem că între acţiunea venită din afară şi răspunsul nostru (acţiunea umană) îndreptat spre lumea exterioară pentru a face faţă acestei solicitări, se află interioritatea noastră la diferitele ei nivele : teamă şi efort, căutare şi visare, speranţă şi dezamăgire, risc şi decizie. Aruncînd o privire în culisele adevărului, ale logicului, descoperim subiectivitatea în complexitatea şi forţa ei, iar pe plan filozofic inventăm conceptul Eului, ca expresie a plenitudinii şi totalităţii.

Adevărul clasicilor, prin valabilitatea şi aplicabilitatea sa universală îşi pierde semnificaţia individual umană. Semnificativ din acest punct de vedere rămîne doar falsul, prin eroarea pe care ne-o indică. Şi după cum maladia ne lasă să vedem mai bine procesul natural, prin exagerarea, prin hipertrofierea pe care o produce în organismul sănătos, tot aşa prin fals putem vedea, mărit la microscop, procesul de fabricare şi cristalizare a conceptului, mereu umbrit şi luminat de temeri şi speranţe, de îndîrjire şi resemnare, într-un cuvînt de subiectivitate.

Perspectiva deschisă astfel este nouă şi inedită, ea tentează în aşa măsură gîndirea contemporană, încît filozofia, după 18 secole de ontologie, se transformă în egologie, din filozofie a esenţei, în filozofie a „Existenţei".

Abordînd subiectivitatea, gîndirea contemporană filozofică şi ştiinţifică o descoperă ca pe un sistem complex, pluristratificat : individul este şi biologie şi societate, este şi conştiinţă. Obiectul fiind complex se naşte şi cerinţa, atît de des amintită, a abordării omului total. Dar pentru mulţi filozofi, o asemenea cerinţă se rezumă la afirmarea faptului că omul înseamnă şi carne şi oase, dar şi imperativ categoric. Iar constatarea simultaneităţii le cere un asemenea efort încît îi lasă vlăguiţi şi nereceptivi ori de cîte ori se află în faţa diferenţierii şi individualizării acestui tot, care deci nu se mai constituie în întreg, rămînînd un tot haotic.

[22] K. Jaspers, *op. cit.*, p. 318.

Totuşi ştiinţele particulare sesizează sarcina şi încearcă o individualizare a structurilor ontice prin *teoria straturilor* („Schichtteorie") a lui Ph. Lersch sau S. Freud, şi a structurilor funcţionale prin „*Adaptation lavel theory*" [23] a lui Helson.

Jaspers, mai apropiat poate de progresele gîndirii ştiinţifice, ne atrage permanent atenţia asupra acestui fapt inepuizabil în consecinţe. Subiectivitatea arată de fiecare dată altfel în diferitele sale ipostaze. La el, structurile sînt particularizate astfel încît fiecare devine un eu : Eu-biologic, Eu-social, Eu-conştiinţă. Dar surprinderea structurilor şi specificitatea lor rămîne totuşi un prim pas în înţelegerea individului uman. Surprinse în multitudinea lor numerică ele se conturează rigid şi ne apar ca „date", ca „subzistente", în afara oricărei relaţionări dinamice. Este adevărat că şi pe această cale aflăm ceva despre noi, despre Sinele nostru. Dar astfel împietrite, ele rămîn totuşi exterioare şi străine, ele nu devin Eu-însumi.

Am putea concepe eul ca totalitate a acestor structuri, aşa cum procedează psihologia, adoptînd o soluţie raţională. La fel procedează şi filozofia, deşi cu mai multă subtilitate şi înţelegere. Miguel de Unamuno, de pildă, ne spune în *Le sentiment tragique de la vie*, că omul, în intimitatea trăirii sale, se reduce la un principiu de unitate. Mai întîi, o unitate în spaţiu datorită corpului şi acţiunilor sale [24], apoi o unitate în timp : „este indiscutabil, din punctul meu de vedere, că cel ce sînt astăzi provine — printr-o succesiune continuă de stări ale conştiinţei — din cel ce era în corpul meu acum 20 de ani. Memoria este baza personalităţii individuale, după cum tendinţa este baza personalităţii colective a unui popor. Trăim în amintire şi prin amintire, şi viaţa noastră spirituală nu este în fond altceva decît efortul de a ne aminti pentru a persevera, pentru a spera, efortul trecutului nostru de a deveni viitor" [25].

Eul s-ar reduce aşadar la memoria individuală, păstrătoare a experienţei de viaţă. Este adevărat că experienţele personale răspund în mare măsură pentru ceea ce sîntem. Dar şi aici trebuie precizat că *nu* evenimentele, întîmplările vieţii ca atare au cuvîntul hotărîtor. Hotărîtor este modul în care noi înşine le întîmpinăm, energia cu care le răspundem şi însemnul pe care-l păstrăm după ce ele au trecut. Hotărîtoare este deci subiectivitatea, Eul care ne regizează reacţia de răspuns. Şi a spune că Eul este însumarea acestor experienţe — afirmaţie cu care putem fi de acord dar *numai în ultimă instanţă* — nu înseamnă încă a spune ceva esenţial despre opera Eului, adică despre replica noastră care de la bun început este individuală.

Dacă Eul ar fi doar sumă de evenimente trecute (şi chiar de experienţe) ar fi, sau ar sfîrşi prin a fi el însuşi o unitate fixă şi rigidă şi ca atare la fel de neutră şi impersonală ca şi conştiinţa concepută ca totalitate a evenimentelor mentale.

Ori, Eul, partea cea mai intimă a fiinţei noastre, ne apare tocmai ca *principiu al individualizării*, şi nu istorie individuală, ca izvor al originalităţii, şi nu sumă impersonală. Eul nu poate fi redus la simpla alăturare

---

[23] Vezi Hilgard, Atkinson, *Introduction to psychology*, Mc. Graw Hill Book Company Inc., New-York-Toronto-London (capitolul percepţie).

[24] M. de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, Edit. Nouvelle Revue Française, Paris, 1917, p. 19.

[25] *Ibidem*, p. 20.

a eului biologic şi a celui social, sub privirea raţională a eului conştiinţă. Sinele nu poate fi înţeles ca unitate, ci ca *unirea* însăşi a acestor realităţi, ca *tensiune* datorită căreia ele sfîrşesc *prin a fi uitate.*

În acest punct credem necesare cîteva precizări. Odată cu triumful primelor idei evoluţioniste am fost obişnuiţi să gîndim natura umană ca pe ceva aflat între animalitate şi divinitate, ca pe o natură intermediară. Cînd Pascal scria că omul nu este nici înger nici fiară, înţelegea o natură statică, împietrită la jumătatea drumului dintre bestialitate şi angelism. Este adevărat că structurile fiinţării umane sînt aceleaşi pentru toţi oamenii, că fiecare dintre noi posedăm o natură biologică, socială şi raţională. Dar modalităţile în care ele interferează sînt de două ori specifice : odată pentru fiecare individ în parte, şi a doua oară pentru acelaşi individ, în momente diferite ale vieţii sale. Pentru fiecare exemplar al speciei umane datele biologice diferă în amănunţimea lor, iar ambianţa oferă suficiente prilejuri unei diversificări spectaculoase. Şi apoi la acelaşi individ, accentul, nota dominantă, poate veni în funcţie de conjunctură, de momentul concret — din partea socialului, după cum, în alte momente, biologicul poate exercita presiunea dominantă.

Tocmai aceste determinări concrete şi factori conjuncturali fac ca relaţia dintre structurile biologice şi cele sociale să fie mereu alta, ca îmbinarea lor să se realizeze mereu la altă tensiune. Şi astfel, sudura celor două entităţi (biologic şi social) ia mereu altă înfăţişare, înfăţişare modelată din încordarea acelor două mişcări cu sens contrar.

În această tensiune se află materia brută din care subiectivitatea va crea cele două infinituri : infinitul linear al exemplarelor umane unice şi irepetabile, infinit în care abstracta natură umană este înseriată într-un număr nelimitat de nume proprii, şi al doilea, infinitul perspectivei, al adîncimii. Acesta din urmă aparţine individului ce se intuieşte infinit în devenirea sa, în posibilitatea sa permanentă de a adăuga o nouă unitate fiinţei sale prezente. Iar unitatea ultimă, nerealizată încă, este chemată să depună mărturie pentru valoarea (măsura) personalităţii . Această insatisfacţie căreia filozofii existenţialişti îi spun transcendenţă, dar pe care noi o vom numi trebuinţă de autodepăşire, este nucleul din iradierea căruia se construieşte perpetuu cosmosul individual, niciodată desăvîrşit.

Prin dimensiunea sa creatoare de infinit, Eul — el însuşi creat la infinit— se desemnează ca *principiu al devenirii* şi se desenează în mintea noastră într-un şuvoi suitor, izvorît din ambiţia absolutului.

OPINII DESPRE CĂRŢI

Ne facem o datorie de pietate publicînd aici un material legat nemijlocit de ultimele zile ale celui care a fost profesorul Nicolae Bagdasar. Moartea l-a răpit neașteptat dintre noi tocmai cînd, încheind ultimele traduceri fundamentale din Kant, își propusese să definitiveze pentru tipar „într-o lună sau două" — o lucrare de mult interes pentru cultura noastră: Existențialismul (*de aproximativ 500 de pagini). Studiul sistematic al acestui curent filozofic îl începuse în urmă cu șapte-opt ani și nu l-a întrerupt decît pentru realizarea traducerilor din Kant și, în scurte răgazuri, pentru recenzarea unor lucrări din limbi străine, solicitate de informarea filozofică. Recenzia pe care o tipărim este tocmai rodul unui astfel de răgaz pe care și-l acorda sieși și altora în cadrul planului laborios de lucrări ce așteptau o punere la punct. Terminase de curînd recenzia ce o tipărim, cînd noaptea necruțătoare din 21 aprilie i-a smuls condeiul din mînă, lăsîndu-i fără urmări intenția, obișnuită la el, a unei revederi și lecturi finale. Dacă ființa omului e în chip fatal supusă morții, gîndul și datoria lui, omenească, nu pot fi decît cele conștient închinate vieții și activităților care o susțin. Numai cu acest gînd și cu această datorie, expresii ale libertății interioare, existența ființei gînditoare poate să înfrunte, împăcată cu sine, destinul firesc al morții. Prin gîndul și activitățile sale, statornic îndreptate către viață, către ceea ce dă faptei omenești un rost superior, omul de caracter și filozoful Nicolae Bagdasar a lăsat în urma sa o imagine și un exemplu de neuitat. Este rîndul și datoria morală a posterității sale imediate să valorifice acum, publicîndu-le, lucrările inedite ale celui dispărut, să primească ceea ce cu atîta, discretă, generozitate i-a fost destinat.*

REDACȚIA

UN ESEU DESPRE EXISTENȚIALISMUL FRANCEZ*

DE

N. BAGDASAR

Deși s-a manifestat mai întîi în Germania între cele două războaie mondiale prin doi dintre cei mai străluciți reprezentanți ai lui, Martin Heidegger și Karl Jaspers, existențialismul nu a exercitat nici pe departe în această țară rolul pe care-l exercită în Franța după cel de-al doilea război mondial: în Franța el domină mișcarea filozofică, răsfrîngîndu-și influența și asupra altor domenii, ca literatura și istoria; în această țară, el este curentul filozofic la modă.

D. Ghișe și-a propus în lucrarea pe care o recenzăm să trateze numai existențialismul francez și modul cum pune și rezolvă el problemele eticii. În prealabil însă, el caracterizează existențialismul în general și elucidează cîteva chestiuni controversate, cum este aceea a originilor istorice ale existențialismului în genere și ale celui francez în specie. De acord cu I. M. Bochenski (*La philosophie contemporaine*, 1951), D. Ghișe găsește că trăsăturile caracteristice ale existențialismului sînt următoarele: admiterea existenței umane (*Dasein*, *Existenz*, *existence*, *moi*, *être-pour-soi*) ca obiect al filozofiei, existență care precedă esenței, esența fiind un rezultat al existenței; determinarea existenței umane ca *pro-iect*, ca devenire, ca temporalitate; purcederea gînditorilor existențialiști de la „experiența trăită", numită și experiența existențială; considerarea omului ca subiectivitate pură, ca creație a sa însăși, ca libertate (omul este libertatea sa); afirmarea că libertatea umană, fiind imperfectă, este deschisă față de lume și de celelalte realități umane și că stă în strînsă legătură atît cu lumea, cît și cu celelalte realități umane; repudierea filozofiei tradiționale atît empiriste, cît și raționaliste din cauza caracterului ei abstract și întoarcerea la lucrurile însele, preconizată de fenomenologie; opoziția față de cunoașterea științifică obiectică și obiectivă și demonstrarea realității cu ajutorul angoasei, stare care-i revelează existenței umane propria-i finitudine și fragilitate, precum și faptul că este aruncată în lume și sortită morții. D. Ghișe adoptă teza justă a aceluiași comentator că existențialismul în diferitele lui as-

* Dumitru Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, ed. a II-a. Dacia, 1970.

pecte contemporane, dar avînd același fond comun — existența umană — își are originile în gîndirea filozofului danez Sören Kierkegaard (1813 — 1855), și nu cum fac alți comentatori care caută să-i stabilească originile în antichitatea greacă, la Socrate — fiindcă și marele gînditor grec s-a ocupat cu problema omului —, și care consideră apoi ca reprezentanți ai existențialismului pe Augustin, Toma d'Aquino, Pascal, Maine de Biran, încheind seria precursorilor cu filozoful danez. (În paranteză fie spus, afară de Gabriel Marcel, care se revendică de la Socrate, nici unul dintre ceilalți gînditori existențialiști nu pretinde să aibă o ascendență atît de îndepărtată.)

În problema de asemenea controversată dacă existențialismul francez este sau nu un simplu transplant al filozofiei existențialiste germane, D. Ghișe reprezintă teza, justă, că, deși existențialismul francez „s-a dezvoltat printr-o discuție strînsă și continuă cu Husserl, Jaspers, Heidegger", totuși nu trebuie să pierdem din vedere că el s-a dezvoltat în condițiile istorice, sociale și politice ale Franței dintre cele două războaie mondiale, care au făcut ca spiritul filozofic francez să devină permeabil „față de gîndirea existențialistă, și nu față de alta"; că nu a rupt cu totul legăturile cu filozofia franceză anterioară, ale cărei virtualități nu fuseseră încă epuizate — aici D. Ghișe are în vedere în primul rînd bergsonismul —, și că se caracterizează prin trăsături ce-i sînt specifice, între altele, prin tendința lui spre umanism, în legătură cu aceasta prin „caracterul lui moralistic", prin joncțiunea pe care o operează între literatură și filozofie, romanul încetînd să mai fie o simplă povestire, ci devenind mijlocul prin care scriitorul își exprimă propria lui viziune asupra vieții, literatura angajată substituindu-se tot mai mult artei gratuite. D. Ghișe consideră că în acest sens a jucat un rol foarte important romanul lui Malraux, *La condition humaine* (1933), în care scriitorul francez își pune problema „dacă omul rezistă în fața încercărilor la care este supus, dacă este capabil să-și depășească propria-i condiție" și o rezolvă pozitiv, preconizînd ca soluție acțiunea, căci energia care înfruntă moartea și suferința oferă posibilitatea de a ne salva de la neant și absurd. Romanul lui Malraux a exercitat la timpul său o mare influență în literatura franceză, prefigurînd în același timp prin reflexiile sale filozofice, cum se exprimă D. Ghișe, activismul existențialist. Astfel, ideile existențialiste germane au găsit în Franța condiții spirituale, culturale și social-istorice, care i-au favorizat doar accesul, căci existențialismul francez a mers pe drumul său propriu, fără să se lase deviat de cel german, continuînd să fie un reflex teoretic al condițiilor de mai sus, specifice Franței dintre cele două războaie mondiale și de după cel de-al doilea război mondial, și care au determinat pe filozofi și pe scriitori să răspundă la cîteva întrebări în strînsă legătură cu existența umană: „Care este sensul vieții? Omul este liber? În ce constă libertatea? Care este responsabilitatea omului pentru alegerile și deciziile sale? Care este statutul ființei umane în raport cu societatea și lumea care o înconjoară?" (p. 41).

D. Ghișe are perfectă dreptate cînd afirmă că asemenea întrebări presupun o dezbatere etică, precum și atunci cînd afirmă că problema sensului vieții este capitală pentru înțelegerea filozofiei existențialiste.

Relevînd faptul că, cu excepția operei Simonei de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguité* (1947), nu avem pînă acum nici o operă existențialistă consacrată problemelor morale, deși Sartre schițase încă din 1943, în ultimul capitol al operei sale *L'être et le néant*, sarcinile unei etici existențialiste, D. Ghișe susține — și dovedește în lucrarea sa acest lucru — că, avînd ca obiect de explorare existența umană, existențialismul, „prin forța împrejurărilor, vizează, într-o formă sau alta, explicit sau implicit, și «ființa» morală a acesteia".

După ce arată că existențialismul contemporan, atît cel francez, cît și cel german, își are originea în gîndirea lui Kierkegaard, cu care este de acord în opoziția ei față de Idee, în sensul ei hegelian de Idee obiectivă și abstractă, precum și cu îndreptarea explorărilor filozofice spre existența umană, concretă, individuală, unică, spre viața ei internă, spre experiența ei trăită, și după ce relevă diferența pe care a făcut-o Heidegger între *Sein* și *Dasein*, iar după el Sartre între *existența-în-sine* și *existența-pentru-sine*, D. Ghișe insistă asupra caracterelor specifice ale acestor două moduri de existențe, așa cum le determină Sartre. Existența-în-sine este, după Sartre, o „regiune a existenței" care „este ceea ce este", adică este „masivă", „plină de ea însăși", „plină de pozitivitate", căreia îi sînt străine negativitatea și vidul, alteritatea și neantul. Ea este imobilă și imuabilă, lipsită de temporalitate. Fiind esențial „ceea ce este", fiind pururea identică cu ea însăși, *existența-în-sine* nu este nici creată și nici *causa sui*. Ea nu este nici activă, activitatea fiind o proprietate a conștiinței, care constă în alegerea mijloacelor pentru realizarea de scopuri, și nu este nici pasivă, fiindcă pasivitatea nu este decît obstacolul pe care lucrurile îl pun în calea proiectelor noastre. Fiind *existență-în-sine*, ea nu prezintă nici un fel de raportare, și de aceea nu se poate spune că lucrurile îi sînt imanente. Fiind lipsită de conștiință, ea este opacă, căci numai conștiința, care este un atribut al *pentru-sinelui*, se poate privi pe ea însăși. O altă caracteristică fundamentală a *existenței-în-sine* constă în faptul că ea nu poate fi dedusă în nici un mod: nici din posibilitate, nici din necesitate, nici din alte existențe-în-sine. Ea nu poate fi dedusă din posibilitate, fiindcă posibilitatea este o simplă modalitate a conștiinței; ea nu poate fi dedusă din necesitate, fiindcă necesitatea presupune legături, și existența-în-sine nu reprezintă legături; ea nu poate fi dedusă din alte existențe-în-sine, fiindcă nici o existență-în-sine nu este activă. „Ca atare, existența-în-sine este pur și simplu un *fapt*, fără rațiune, fără cauză, fără explicație", ceea ce, precizează D. Ghișe, din punct de vedere logic înseamnă că e *absurdă*, iar din punct de vedere ontologic *contingentă*.

Cu totul altfel se prezintă *existența-pentru-sine*, care este existența specific umană. Și această existență, deși înzestrată cu conștiință, „este ceea ce este", fiindcă prin corpul ei ea aparține regiunii ontologice, lumii lucrurilor. Și ea este pur fapt, ca și *existența-în-sine*, dar pe care, pentru complexitatea lui particulară, Sartre o numește, ca și Heidegger, *facticitatea pentru-sinelui*. Facticitatea pentru-sinelui face ca omul să fie un lucru printre lucruri: prin corpul său, „care este o existență brută, nejustificabilă, contingentă, absurdă"; prin trecutul său, care este un fapt terminat și imobil și nu mai poate fi schimbat; prin situația sa, care-l împiedică în realizarea proiectelor sale, fixîndu-l și determinîn-

du-l ca „ceea ce este"; prin moartea sa, care, cum spune D. Ghişe, este triumful facticităţii şi al absurdului.

Dar existenţa umană nu se reduce la ceea ce o face facticitatea ei să fie, adică la o existenţă-în-sine, la „ceea ce este", ci ea îşi are specificul ei, pe care Sartre îl caracterizează ca „ceea ce nu este", el definind, precum se ştie, ca „find ceea ce nu este şi nefiind ceea ce este" — o definiţie care, spune D. Ghişe, exprimă statutul ontologic ambiguu al existenţei umane. „Ambiguu, pentru că, prin *facticitatea* sa, omul aparţine, este « înghiţit » în permanenţă de o realitate ontologică ce nu este umană, de lumea obiectuală (eu aş zice obiectică. —*N.B.*), de lumea *în-sine*-lui, lumea lui *ceea ce este* ! ... Omul, ca existenţă specifică, nu mai este *în sine*, deşi facticitatea sa îl împinge spre acest mod de a fi, ci este *pentru-sine*, pentru că este înzestrat cu conştiinţă" (p. 56). Ca *existenţă-pentru-sine*, „el nu mai este o existenţă imobilă, plină, masivă, nefisurată", cum e în-sinele, căci „conştiinţa sa este fisura prin care neantul vine în lume". A fi conştient, înseamnă a te distanţa de tine însuţi şi deci a nu mai fi identic cu tine însuţi, şi anume a te distanţa nu prin ceva pozitiv, ci prin nimic, prin neant. Adoptînd ideea, pe care un Husserl a enunţat-o prima oară, şi înaintea lui dascălul său Franz Brentano, că conştiinţa este „conştiinţă despre ceva" sau „conştiinţa a ceva", Sartre determină, la rîndul lui, *existenţa-pentru sine*, care este dotată cu conştiinţă. „Căci dacă este modul de a fi ceea ce nu este şi de a nu fi ceea ce este, ea este nu sinteză cu sine, ci prezenţă de sine; ea este separată de sine prin nimic", un nimic însă care există şi care nu este altceva decît neantul. *Existenţa-pentru-sine* este prezenţa de sine la distanţă de sine; *existenţa-pentru-sine* este fisura neantului în *existenţa-în-sine*; ea este pentru-sine în măsura în care este neantizarea *în-sine-lui*, o „decomprimare a existenţei" (p. 57).

Neantul nu este deci, după Sartre, ceva care să existe independent de realitatea umană, de om, ci el apare în lume datorită acestei realităţi, datorită faptului că există omul. Şi aşa cum *pentru-sinele* nu poate fi dedus şi explicat, tot astfel nici existenţa umană nu poate fi dedusă şi explicată. Ea există, cum se exprimă Sartre, *aici*, adică are o existenţă concretă, singulară, contingentă şi gratuită. De acord cu Heidegger, Sartre afirmă că existenţa umană se află în lume, fără să fi cerut acest lucru, că a fost aruncată în lume, fără să ştie nici de către cine, nici pentru ce. Şi de aceea, cînd se gîndeşte la acest lucru, ea trăieşte un sentiment de greaţă.

Realitatea umană se mai caracterizează de asemenea prin faptul că în ea — şi numai în ea — existenţa precedă esenţa. Esenţa nu este dată omului la naştere, cum pretinde religia, ci este o achiziţie a lui din cursul întregii sale vieţi, este dobîndită pe măsură ce omul „se face", întrucît el însuşi şi-o alege, fiindcă este liber, este libertate. „Nu avem nimic — spune Sartre — nici înapoia noastră, nici înaintea noastră justificări şi scuze. Sîntem singuri fără scuze. Este ceea ce aş afirma spunînd că omul este condamnat să fie liber. Condamnat, fiindcă el nu s-a creat pe sine însuşi şi pe de altă parte totuşi liber, fiindcă, odată aruncat în lume, el este responsabil de tot ceea ce face". Iar libertatea omului fiind absolută, el este suveran să aleagă şi să decidă ce vrea să fie. Ca existenţă care nu-şi este suficientă ei înseşi, ca existenţă deficitară,

omul tinde mereu să se împlinească, să devină *existență-pentru-sine-în-sine*, adică, așa cum va preciza Sartre într-alt loc, Dumnezeu.

După ce descrie itinerarele filozofice parcurse de cei trei reprezentanți de seamă ai existențialismului francez : A. Camus, după care existența este în sine absurdă ; J.-P. Sartre, de ale cărui idei fundamentale am luat cunoștință în parte mai sus și pe care le completează cu altele tot atît de caracteristice, arătînd totodată și încercările din faza recentă a gîndirii sale de a se apropia de marxism, și Gabriel Marcel, singurul reprezentant teist, după care existența nu este o problemă, ci un *mister*, omul fiind *homo viator*, adică o ființă în căutarea lui Dumnezeu, și după ce relevă unele merite ale existențialismului, printre care și acela „de a nu fi escamotat probleme reale ale vieții umane și de a le fi dezbătut cu stăruință, de a fi dezvăluit și descris înstrăinarea și mutilarea la care este supusă personalitatea omului în condițiile orînduirii burgheze", tendințele umaniste, critica determinismului mecanicist cu privire la libertatea umană, precum și a „valorilor" religioase supraistorice, transcendente — D. Ghișe scoate pregnant în evidență dezacordul dintre intențiile și realizările existențialismului atît teist, cît și ateu în problemele etice, imposibilitatea lui de a elabora o etică ale cărei principii să fie universal valabile. În încercările sale de a găsi un sens vieții, G. Marcel a eșuat, cum spune cu drept cuvînt D. Ghișe, „în apele tulburi ale iraționalismului și misticii". Căci, după el, sensul vieții depinde de valorile transcendente, extraterestre, pe care le instituie divinitatea, viața omului desfășurîndu-se în conformitate cu voința divină. „Stingînd luminile rațiunii, spune D. Ghișe, prin cufundarea în mister, filozofia marceliană nu numai că nu aduce soluții, dar întunecă și ceea ce fusese clar. Situația omului rătăcitor, a pelerinului neobosit spre Absolut, pe care o descrie Marcel, pare a fi aceea pe care o înfățișa Diderot, cu mult timp înainte, într-una din cugetările sale filozofice. « Rătăcit într-o pădure fără margini pe timp de noapte, nu am pentru a mă orienta decît o luminiță. Iată că vine un necunoscut și-mi spune : *Prietene, stinge luminița, ca să-ți găsești drumul mai ușor.* Acest necunoscut este un teolog »" (p. 139). Și D. Ghișe adaugă : „Problemele omului « aflat în lume » nu sînt însă cele situate în afara lumii", ci în lumea aceasta, căci, cum spune Marx, „omul este *lumea omului*, statul, societatea". Transferînd problematica omului într-o lume transcendentă, G. Marcel nu numai că nu soluționează problema sensului vieții, dar o eludează pur și simplu.

A reușit cumva existențialismul ateu, reprezentat de A. Camus și J.-P. Sartre, să rezolve această problemă ? D. Ghișe demonstrează că acest existențialism a eșuat în încercările lui de a o rezolva. De acord cu Nietzsche că „Dumnezeu a murit", detronînd idolii, criticînd nu numai iluziile religioase, dar și unele iluzii sociale, el a înlăturat o serie de obstacole care stăteau în calea lui spre omul concret, individual, total, fără să fi fost capabil să construiască altceva pe terenul defrișat. Astfel, spune D. Ghișe, „repudiind în mod just caracterul transcendent al valorilor, existențialismul ateu a repudiat totodată orice caracter obiectiv pe care l-ar avea valorile", așa încît „arhidogmatismul (lui) a sfîrșit prin a deveni relativism, iar pretenția de concretețe — un strict și ar-

bitrar subiectivism" (p. 141). Afirmarea absurdității funciare a vieții umane și negarea oricăror valori etice obiective sînt incompatibile cu comportamentul uman, căci atît motivarea, cît și aprecierea acțiunilor umane nu sînt posibile fără raportarea lor la valori. „Fapta este purtătoare a moralei. A cărei morale însă, dacă nu există o axiologie?". Iar o tablă de valori nu poate fi întemeiată pe structura ontologică a unei lumi a cărei esență este absurdul.

Prin considerarea libertății absolute ca element constitutiv al existenței umane, prin teza că existența precedă esența, că existența umană își hotărăște esența în măsura în care omul singur și-o alege și el singur decide, teză coroborată cu noțiunile de posibilitate, alegere, proiect, responsabilitate, ar părea că existențialiștii au pus fundamentul teoretic ferm al unei etici. Dar această libertate așa-zisă absolută și, în baza ei, alegerea, care este absolut indeterminată — căci după existențialiști nu interesează *ce* alegi, ci numai actul alegerii ca atare, sînt, obiectiv vorbind, un atribut cu totul gratuit al existenței umane. „Lipsa de valoare a acestei alegeri, provenită din indiferentismul existențialist față de ceea ce alegi, este agravată de perspectiva eșecului, singura care se deschide în fața omului'", căci, după Sartre, cît și după Simone de Beauvoir, nu numai omul, ci totul este menit eșecului. Admiterea libertății absolute, a alegerii indeterminate și a eșecului inevitabil, echivalență pe care o afirmă existențialiștii între toate actele umane, împiedică stabilirea unor criterii obiective pentru determinarea de norme pentru acțiunile umane, duc la relativism etic, la justificarea arbitrarului în comportările omului, în „transformarea amoralității într-un fundament de unică și autentică etică". „Relativismul poate constitui — spune D. Ghișe — temeiul celei mai facile convertiri a responsabilității în iresponsabilitate, a libertății absolute într-un destin irațional, întreaga viață umană purtînd pecetea sisifică a absurdului" (p. 74). Considerarea existenței umane și a lumii ca absurdă face de asemenea imposibilă fundarea unei etici. Căci „morala presupune sens, presupune valori. Ea nu se poate constitui decît axiologic. Lipsa de sens, proprie lumii absurde, catapultează orice valoare, inclusiv pe cea etică. Între absurditate și etică este o *contradictio in adjecto*" (p. 75).

Prin lucrarea sa, D. Ghișe a adus un real serviciu culturii noastre filozofice, în special tineretului, care, neavînd la îndemînă o lucrare în care să-i fie prezentat obiectiv, dar și critic existențialismul francez, își putea face iluzii extravagante despre valoarea lui teoretică. Lucrarea lui D. Ghișe îl va convinge că această valoare este relativă, că aspectele negative ale existențialismului domină pe cele pozitive, că existențialismul nu este decît o concepție filozofică la modă, așa cum au mai fost în secolul nostru atîtea alte „isme" — pragmatismul, empiriocriticismul, bergsonismul, neopozitivismul etc.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

UN MOMENT IDEOLOGIC IMPORTANT ÎN LUPTA POPORULUI ROMÂN PENTRU DREPTATE SOCIALĂ ŞI LIBERTATE NAŢIONALĂ

— 150 de ani de la mişcarea revoluţionară condusă de Tudor Vladimirescu —

DE

N. ISAR

Prin amploarea sa neobişnuită, prin ţelurile majore urmărite, ca şi prin consecinţele sale, revoluţia de la 1821 condusă de Tudor Vladimirescu a marcat începutul epocii moderne din istoria României. Din punctul de vedere al dezvoltării ideologiei social-politice ea a consemnat totodată un moment de o remarcabilă însemnătate. Zguduind puternic conştiinţa epocii, revoluţia a pus în circulaţie sau a dat amploare unor idei sociale şi politice care vor constitui în epoca următoare adevărate coordonate ale dezvoltării ideologiei şi culturii naţionale.

Tudor Vladimirescu, conducătorul politic şi militar al revoluţiei, a fost şi principalul ei ideolog. Împrejurările istorice în care Tudor a devenit conducătorul mişcării populare, contextul politic naţional şi internaţional în care el a dat glas „cererilor norodului" şi ideilor menite să asigure renaşterea pe baze noi a „patriei", au imprimat documentelor acestei mişcări un caracter deosebit de complex, o împletire inextricabilă de aspecte şi elemente a căror determinare şi interpretare ştiinţifică devin imposibile fără înţelegerea dialectică a procesului istoric. Recunoscînd conţinutul complex al documentelor elaborate de conducătorul mişcării la 1821, documente oglindind nemijlocit acţiunile sale revoluţionare, istoricul şi interpretul lor trebuie să diferenţieze cu prudenţă şi cu metodă esenţialul de neesenţial, semnificaţiile lor ideologic-programatice de cele particular tactice sau diplomatice, liniile directoare exprimînd necesitatea istorică de caracterul circumstanţial, întîmplător al desfăşurării evenimentelor.

Unul dintre aspectele majore ale programului formulat de Tudor Vladimirescu în anul revoluţionar 1821 îl constituie concepţia sa despre necesitatea unirii celor mai largi pături ale populaţiei pentru înfăptuirea „dreptăţii" şi „slobozeniei" pe pămîntul Ţării Româneşti.

Rev. filoz., 18, 5, p. 649–659 Bucureşti 1971

★

Precum se știe, laitmotivul celor mai multe documente elaborate de Tudor Vladimirescu în cursul evenimentelor de la 1821 l-a constituit acuzația adusă marilor boieri pămînteni de a se fi unit cu stăpînirea străină în jefuirea propriului lor popor [1]. Găsim formulată limpede această acuzație în arzul adresat Porții la 23 ianuarie 1821, în care se arătau suferințele norodului „din pricina unirii pămîntenilor boieri cu cei du pe vremi trimiși domni și otcîrmuitori" [2]. Cu vădite scopuri tactice se invoca în acest document, pentru „îndreptarea" țării, chiar sprijinul Porții. Vina marilor boieri de a se fi făcut jefuitori ai poporului, în acest document, ca și în altele, e denunțată în imagini deosebit de vii: „acești nemilostivi tîlhari" „acești lupi nemilostivi", „tiranii noștri cei cumpliți" ș. a. O asemenea acuzație de colaborare cu domnitorii fanarioți la jefuirea poporului corespundea, istoricește vorbind, unui adevăr. Sensurile ei sînt însă mai adînci decît ne permit textele să constatăm la prima vedere.

În strînsă legătură cu o asemenea acuzație a fost definit de Tudor Vladimirescu conceptul de „patrie": „Ci pe semne dumneata pă norod — scrie el lui N. Văcărescu la 11 februarie 1821 — cu al cărora sînge s-au hrănit și s-au poleit tot neamul boieresc, îl socotești nimic și numai pă jăfuitori îi numeri patrie (...) Dar cum nu socotiți Dumneavoastră că patrie să cheamă popolul, iar nu tagma jăfuitorilor?" [3]. Tudor, în numele unei acuzații reale, redefinea, de fapt, conceptul: nu cei puțini, stîlpii țării, marii dregători și boierii, alcătuiesc patria, ci cei mulți, imensa majoritate a populației, alcătuită la acea dată, în primul rînd, din țărănime.

Întreaga activitate revoluționară a lui Tudor Vladimirescu se desfășoară în spiritul acestei concepții despre patrie. El se socotește, pe tot parcursul evenimentelor, reprezentantul „adevăratei" patrii, respingînd concepția boierească despre patrie. Relațiile dintre Tudor și boieri oferă de fapt, printre altele, imaginea unei dispute de ordin teoretic avînd ca obiect conceptul de „patrie". Termenii corespondenței dintre Tudor și boieri sînt semnificativi în această privință. De la începutul acțiunii sale de ridicare a poporului Tudor respinge insinuarea boierească de „hoție" sau „tîlhărie" care îi este adresată, socotindu-se, dimpotrivă, „cel mai bun fiu al patriei" [4]. Boierii Divanului domnesc, la rîndul lor, „ca niște adevărați patrioți", deși la aceeași dată solicitau intervenția trupelor străine [5], îi poruncesc lui Tudor să renunțe la acțiunea lui revoluționară [6]. La 4 februarie Tudor le răspundea că el era cunoscut ca „un adevărat fiu al

---

[1] Numeroasele apeluri la „unire" din a doua jumătate a anului 1821 și prima jumătate a anului 1822, reiau această temă dîndu-i o deosebită amploare. Vezi în acest sens mai ales documentele publicate de prof. E. Vîrtosu, *1821. Date și fapte noi*, București, 1932.

[2] *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, Edit. Academiei, 1959, vol. I, p. 208 (În continuare, D. I. R., 1821.

[3] *D. I. R.*, 1821, vol. I, p. 258.

[4] *Ibidem*, p. 211. Scrisoarea lui Tudor din 28 ianuarie adresată ispravnicului de Mehedinți, clucerul Constantin Ralet.

[5] Vezi arzul din 30 ianuarie adresat de boieri Porții, în numele „a toată obștea lăcuitorilor pămîntului țării Valahiei", pentru a înăbuși acțiunea lui Tudor Vladimirescu (*Ibidem*, p. 214–215).

[6] *Ibidem*, p. 213. Scrisoarea Divanului din 30 ianuarie adresată lui Tudor.

patriei", al norodului : „ei cu silnicie m-au luat — scrie el — a le fi şi la această vreme chivernisitor pentru binele şi folosul tuturor" [7]. La 7 februarie boierii Divanului, continuînd dialogul şi definind patria în felul propriu de a gîndi, îi scriu : „să ştii că urmările ce ne faci sînt urmări răzvrătitoare, iar nu dă patriot precum zici, pentru că turburi norodul" [8].

Acuzaţia de jefuitori ai poporului adusă de Tudor boierilor şi-a găsit la începutul evenimentelor o expresie clară în proclamaţia de la Padeş, de la 23 ianuarie 1821. Contradicţia dintre popor şi boieri pare a fi, în termenii acestui document, ireductibilă. Chemînd pe ţărani la luptă pentru libertate socială şi naţională, Tudor justifică dreptul la revoluţie al poporului prin cunoscutele sale cuvinte : „nici o pravilă nu opreşte pre om a întîmpina răul cu rău ! Şarpele cînd îţi iasă înainte, dai cu ciomagul de-l loveşti, ca să-ţi aperi viaţa, care mai de multe ori nu să primejduieşte din muşcarea lui ! Dar pre bălaurii care ne înghit de vii, căpeteniile noastre, zic, atît cele bisăriceşti, cît şi cele politiceşti, pînă cînd să-i suferim a ne suge sîngele din noi ? Pînă cînd să le fim robi ?" [9].

Prin această proclamaţie Tudor chema poporul să se ridice la luptă pentru ca" averile cele rău agonisite ale tiranilor boieri să se jărtfească" [10]. Făceau excepţie de la această „jertfă" averile aparţinînd boierilor „făgăduiţi", evident, boierii eterişti. Această precizare este o dovadă a permanenţei scopului antiotoman, pe lîngă cel social, urmărit de Tudor Vladimirescu. De fapt, cele două sensuri principale ale revoluţiei de la 1821 — lupta pentru eliberare socială şi lupta pentru eliberare naţională — sînt intrinsec legate unul de altul. Ele îşi găsesc expresia în acuzaţia de „unire" cu stăpînirea străină, adresată de Tudor marilor boieri.

Ceea ce ne propunem în acest articol însă, în legătură cu proclamaţia de la Padeş, este doar să vedem care a fost sensul adevărat al apelului făcut pentru suprimarea boierilor „tirani", aşa cum reiese el din contextul concepţiei lui Tudor Vladimirescu despre „patrie" şi „unire". Dacă vom admite că Tudor Vladimirescu a dat prin această proclamaţie un verdict definitiv boierilor, fără a le mai lăsa nici o şansă de „îndreptare", în acest caz vom socoti într-adevăr, aşa cum s-a demonstrat, că înţelegerea realizată de Tudor cu boierii odată cu intrarea lui în Bucureşti, spre sfîrşitul lunii martie 1821, nu ar fi fost altceva decît o renunţare pentru moment la cauza luptei pentru eliberare socială, o sacrificare în bună parte a intereselor ţărănimii. O analiză a tuturor documentelor, avînd în vedere ideile lui Tudor, precum şi faptele sale, nu permite însă, după părerea noastră, o asemenea interpretare. Dimpotrivă. Ea scoate în evidenţă constatarea că apelul lui Tudor adresat ţăranilor pentru „pierderea" boierilor nu a avut niciodată, nici în prima fază a revoluţiei, un sens absolut şi univoc.

Tudor Vladimirescu condamnă pe boieri pentru jafurile lor îndreptate împotriva poporului, în unire aflaţi cu stăpînirea străină ; îi condamnă pentru lipsa lor de patriotism, dar, în acelaşi timp, le lasă şansa „îndreptării".

---

[7] *Ibidem*, p. 229. Răspunsul lui Tudor la scrisoarea Divanului din 30 ianuarie.
[8] *Ibidem*, p. 242. Răspunsul Divanului la scrisoarea lui Tudor din 4 februarie.
[9] *Ibidem*, p. 207.
[10] *Ibidem*, p. 208.

Părăsind vechile lor „fandasii [11]", renunțînd la actele lor de jaf, desolidarizîndu-se de stăpînirea străină, acceptînd măsuri de îmbunătățire a soartei poporului, deci acceptînd programul social al revoluției, realizarea „dreptăților" sociale, boierii puteau în mod practic să evite „pierderea" cu care revoluția îi amenința. Sensul acestui apel la „îndreptare" adresat în permanență boierilor de Tudor Vladimirescu era unirea morală a celor mai largi pături ale populației în vederea cîștigării, fie și în mod parțial, într-o primă etapă, a independenței politice a țării.

Acuzați de „unire" cu stăpînirea străină, boierii sînt în același timp chemați la adevărata unire, cu patria, cu poporul, pe baza unui program social minimal. „Dacă voiești folosul de obște — îi scrie Tudor ispravnicului de Mehedinți la 28 ianuarie 1821—vino dimpreună cu toți boierii pămînteni, ca să ne întîlnim, sau trimite numai pe dumnealor și le poruncește ca să fie silitori spre săvîrșirea trebuinței" [12]. La 4 februarie Tudor le scrie marilor boieri ai Divanului: „acum aveți dumneavoastră vreme a scăpa din hula tuturor neamurilor și să vă faceți patrioți adevărați, iar nu vrăjmași ai patriei, precum ați fost pînă acum" [13]. Tudor îi sfătuiește pe boieri să se unească cu norodul „la cererile ce fac" pentru că acestea nu cuprindeau „vre-un lucru necuvincios". „Iar într-alt chip — adaugă el, referindu-se la necesitatea unirii tuturor locuitorilor țării — nu va ieși lucrul la căpătîi bine" [14]. Dublul aspect al poziției lui Tudor față de boieri reiese clar și din scrisoarea adresată lui N. Văcărescu la 11 februarie 1821. Acuzîndu-i pe boieri de jefuitori ai poporului, el adaugă: „măcar că eu nici asupra acestei tagme nu sînt voitor de rău, ci încă mai vîrtos le voiesc întregimea și întărirea privileghiurilor" [15]. Invitîndu-l „negreșit" la o întîlnire, Tudor îl asigură pe N. Văcărescu că „norodul nu cere altcevași decît numai o dreptate ce poate fi folositoare și tagmei boierești" [16].

Apelul lui Tudor Vladimirescu la unitatea moral-politică a locuitorilor țării pe baza unui program de „frățietate socială" ne apare firesc dacă avem în vedere împrejurările istorice externe de la 1821.

Ideea unirii dintre „cei mari" și „cei mici" pentru salvarea patriei nu era nouă. O întîlnim înainte de data izbucnirii revoluției; o largă circulație va căpăta în perioada imediat următoare morții lui Tudor Vladimirescu. Condițiile „unirii" exprimînd interesele boierilor mici sau mijlocii, enunțate în diferite apeluri la unire din anii 1821—1822, alcătuiesc adevărate programe sociale ale unității tuturor locuitorilor țării sau a imensei lor majorități. Multe elemente din ele sînt identice, cum vom vedea, cu cele din programul propriu-zis al lui Tudor Vladimirescu, *Cererile norodului rumânesc*, la care urmează să ne referim mai jos. Preconizînd unirea „de la cel mai mare pînă la cel mai mic", aces-

---

[11] Expresia are o largă circulație în ideologia anilor 1821—1822, semnificînd pretențiile marilor boieri la poziții înalte în stat pentru că sînt „de neam". (Vezi E. Vîrtosu, *1821. Date și fapte noi*, p. 164. Pentru unirea „blagorodnicilor"). Cuvinte deosebite de aspre va avea la adresa acestor „fandasii" B. P. Mumuleanu, în cunoscutele sale *Caracteruri* (București, 1825), precum și alți iluminiști.

[12] *D. I. R.*, 1821, vol. I, p. 212.

[13] *Ibidem*, p. 230.

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem*, p. 258.

[16] *Ibidem.*

te apeluri propun marilor boieri o schimbare radicală de atitudine, o luare în considerare a drepturilor celorlalte clase sociale — inclusiv ale ţărănimii — „pentru că nu mai pot suferi fiii patriei — se spune într-unul din aceste apeluri — să se calce supt picerile mândriilor, hulelor şi silniciilor" [17].

Elaborate în afara unor acţiuni politice propriu-zise, cele mai multe dintre aceste apeluri rămîneau fără un ecou direct. Spre deosebire de ele, apelurile lui Tudor la „unirea" locuitorilor ţării erau încadrate într-o acţiune revoluţionară care preconiza o transformare radicală a societăţii, atît în sens social, cît şi politic. Propaganda pentru unirea celor mai largi pături ale populaţiei ţării era astfel înlesnită, ea coincizînd cu însăşi cauza revoluţiei. Ameninţaţi de urgia norodului, boierii sînt invitaţi să facă concesii pe planul revendicărilor sociale, „unindu-se" astfel cu „fraţii" lor, ţăranii. Cei care aderă la programul social — şi implicit naţional — al revoluţiei sînt „iertaţi", sînt primiţi în „trupul" patriei, care, deşi definită ca fiind alcătuită numai din „norod", îi primeşte totuşi, asimilîndu-i; cei care nu acceptau „unirea" urmau să fie „pierduţi" într-adevăr, aşa cum preconiza textul proclamaţiei de la Padeş.

Dacă în concepţia lui Tudor aderarea boierilor la „cererile norodului" era o obligaţie firească a lor, cu atît mai mult Tudor condamnă cu asprime orice împotrivire din partea acestora din urmă, îndreptată împotriva maselor ridicate la luptă. El accentuează în acest sens ideea legitimităţii acţiunilor poporului ridicat să-şi afirme drepturile: „Păzeşte-te bine, — îi scrie Tudor aceluiaşi ispravnic de Mehedinţi, la 28 ianuarie 1821 — să nu dai vreo pricină cu vreo împotrivire de arme; că atunci bine să ştii, că nici în găurile şerpilor nu veţi scăpa; pentru că norodul cel ars şi fript de către dumneavoastră este amărît şi înfocat asupră-vă şi numai pricină caută" [18]. Ridicarea cu arme a boierilor împotriva poporului este socotită de Tudor un sacrilegiu. Ea însemnează a ridica „arme de moarte împotriva patrii" [19], asupra celor ce „i-au hrănit (pe boieri) şi i-au poleit cu sîngele lor" [20]. Tudor îi avertizează pe boieri că, dacă asemenea acte de împotrivire la ridicarea ţăranilor „pentru lipsirea jafurilor şi a tiraniilor" se vor repeta, ţăranii, pe bună dreptate, „sînt hotărîţi ca pe viitor cîţi vor putea prinde, pe toţi să-i jărtfească, pentru că ei din multa deznădăjduire sînt bucuroşi mai bine să piară cu toţii decît să trăiască precum au trăit de la o vreme încoace" [21].

Desfăşurarea revoluţiei pe o cale paşnică sau, dimpotrivă, sîngeroasă, depindea, ca atare, în concepţia lui Tudor Vladimirescu, de atitudinea boierilor. Tudor ştie că un război sîngeros între ţărani şi boieri nu este exclus, dar el credea în forţa de neînfrînt a ţărănimii într-o asemenea situaţie. Foarte clar îşi exprimă această convingere la 28 ianuarie 1821, cînd, insistînd asupra necesităţii ca boierii Divanului să renunţe la orice încercare de împotrivire armată şi să anuleze toate

---

[17] E. Vîrtosu, *1821. Date şi fapte noi*, p. 208, „Înscrisul propus de boierii mici pentru unirea spre binele ţării".

[18] *D. I. R., 1821*, vol. I, p. 212.

[19] *Ibidem*, p. 258. Vezi şi p. 229.

[20] *Ibidem*, p. 229.

[21] *Ibidem*, p. 229—230.

măsurile preconizate în această privinţă, el scrie : „de se va trage măcar un singur foc de armă asupra norodului, atunci în Ţara Românească nu va mai rămîne nici un suflet de neam boieresc. Căci, tot norodul, aprins de dorinţa răfuielii cu acest neam boieresc, aşteaptă numai semnul ca să şi-o potolească" [22].

În mod practic, o atitudine diferenţiată faţă de boieri, clasaţi în „buni" şi „răi", era posibilă cît timp revoluţia păstra şansele victoriei, cît timp Adunarea Norodului, în fruntea căreia se afla Tudor, constituia forţa politică principală din ţară. Unitatea populaţiei ţării era astfel înlesnită de un regim, purtînd semnele suveranităţii poporului, pe care revoluţia îl instaurase.

Că Tudor Vladimirescu a reprezentat în condiţiile istorice date, înainte de toate, spiritul unităţii morale a tuturor locuitorilor ţării pe baza aderării la un program social minimal, că în acest sens el a voit să realizeze acea „unire a neamului", la care se referă documentele, reiese şi din cuprinsul *Cererilor norodului rumânesc* elaborate de el. După cum se ştie acest document este acela care ne dă o imagine exactă şi globală asupra a ceea ce voia în fond să realizeze Tudor Vladimirescu. Aceste „cereri ale norodului" la prima vedere par a nu reprezenta spiritul radical enunţat în proclamaţia de la Padeş. În mod firesc cercetătorul la prima lectură a documentului îşi pune o serie de întrebări. Să însemneze aceste „cereri" acele „dreptăţi" pe care le dorea poporul ridicat la luptă? Ar fi fost posibilă această ridicare numai pentru a se putea cîştiga „atît de puţin? Studiul atent al textului ne duce la concluzia că acest document este, totuşi, după părerea noastră, *actul fundamental al revoluţiei de la 1821*, mai ales dacă avem în vedere faptul că proclamaţia de la Padeş, ca şi alte documente, nu enunţau propriu-zis „măsuri", „cereri", ci erau elaborate în primul rînd în scopuri tactice; aceste din urmă documente erau menite a servi, prin rezultatele lor imediate, realizării programului enunţat în *Cererile norodului rumânesc*. Aceste „cereri" sînt cele la care se referă alte cîteva documente [23]. Aşa cum arată cu toată claritatea o descoperire recentă [24], ele nu au constituit un act răzleţ, întîmplător, neîncadrabil ca valoare în desfăşurarea firească a evenimentelor de la 1821, ci, dimpotrivă, au circulat în copii în toate fazele revoluţiei, fiind elaborate — lucru deosebit de important — încă înainte de data începutului revoluţiei propriu-zise [25].

Din cele peste 30 de „ponturi" enunţate în acest document cîteva reţin atenţia în mod deosebit. Se prevedeau astfel : întronarea principiului stabilităţii aşezămintelor elaborate de domni, pentru cel puţin 12,

---

[22] S. Iancovici, *Tudor Vladimirescu. Documente şi date noi*, în „Revista arhivelor", an XLVII, vol. XXXII, 1970, nr. 2, p. 595. Scrisoare adresată de Tudor lui A. Pini, consulul Rusiei la Bucureşti.

[23] Vezi pitacul către vornicul Constantin Samurcaş din februarie 1821, sau Proclamaţia către locuitorii din Bucureşti, din 16 martie 1821, în *D. I. R., 1821*, vol. I, p. 268 şi 372. „Trimisei şi cererile norodului", se menţionează în primul document.

[24] N. Gr. Steţcu, I. Vataman, *Un manuscris necunoscut al ponturilor lui Tudor Vladimirescu*, în „Revista arhivelor", an XLVII, vol. XXXII, 1970, nr. 2, p. 599—604.

[25] Documentul poartă data de 17 ianuarie 1821. Vechiul text cunoscut era datat imprecis „înainte de 16 februarie 1821". După cum se ştie, la 17 ianuarie Tudor se mai afla încă în Bucureşti, de unde pleacă în Oltenia în noaptea de 18 spre 19 ianuarie ; la 21 ianuarie se afla la Tg. Jiu, iar peste două zile, la 23 ianuarie, la Padeş, unde lansează cunoscuta proclamaţie.

ani, „precum să urmează şi la neamurile cele luminate", altfel ele fiind numai pentru „folosul jefuitorilor" [26]; întronarea principiului întocmirii pravilelor ţării sau al fixării birurilor prin consultarea „voinţii a tot norodul" [27]; înlăturarea sistemului feudal de ocupare a funcţiilor administrative prin dare de bani sau pe baza criteriului de „neam" şi întronarea criteriului de „merite", măsură cu vădit caracter burghez [28]; desfiinţarea vămilor interne, din sate şi oraşe măsură importantă pentru dezvoltarea comerţului; desfiinţarea unor funcţii administrative devenite instrumente clasice de abuzuri; înfiinţarea unei oştiri pământene, de cel puţin 4000 de ostaşi; reducerea dăjdiilor şi reglementarea mai judicioasă a modului lor de percepere; reintrarea mănăstirilor închinate, care erau importante surse de venituri, sub administraţia pământenilor; interdicţia pentru domnitor de a aduce în ţară şi a numi în funcţiile înalte oameni de-ai săi. Se preconiza ca toate aceste „ponturi" să fie întărite „cu hrisov cu mare jurământ obştesc că să vor păzi" — deci un fel de constituţie — , cuprinzînd clauza ca „la fieşcare domnie noao să fie datori boieri (i) şi arhierei (i) ţări(i) ca să iasă cu aceste ponturi înaintea domnului la marginea Dunări (i) şi domnul să fie datori a le iscăli cum că le va păzi întocmai şi aşa să intre în ţara aceasta" [29].

Însemnătatea acestor „ponturi", raportată la stadiul de dezvoltare a societăţii româneşti la 1821, ne pune, de fapt, în faţa unui program naţional social şi politic bine gîndit afectînd atît raporturile de clasă din interior, cît şi relaţiile cu Poarta; acest program sublinia, printre altele, ideea de „dreptate", la care avea să se refere mai tîrziu Nicolae Bălcescu. Realizat, el ar fi însemnat o etapă dintre cele mai importante în lupta pentru libertate socială şi naţională a poporului nostru; conţinutul său indică, în bună măsură, semnificaţia de revoluţie a evenimentelor de la 1821. Ideile social-politice conţinute în acest program sînt ideile epocii. Însăşi concepţia lui Tudor Vladimirescu despre „patrie" şi „unire" este o expresie a noii ideologii naţionale de la 1821. Nu întîmplător punctele principale din acest program le întîlnim reluate şi adîncite în textele de gîndire social-politică din perioada imediat următoare morţii lui Tudor Vladimirescu (unele a fost reluate, de exemplu, într-o viziune iluministă, de cărturarii români din deceniul al treilea, Eufrosin Poteca, Barbu Paris Mumuleanu, Dinicu Golescu, şi alţii).

Cererile norodului rumânesc elaborate de Tudor Vladimirescu, aşa cum reiese din compararea lor cu elementele ideologice ale epocii, alcătuiesc un act cu adînci semnificaţii pe planul realităţilor sociale şi politice româneşti. Ele au constituit un program unitar pe care Tudor l-a urmărit în toată perioada desfăşurării evenimentelor de la 1821. Acţiunile sale nu au fost lipsite de linii directoare şi de scopuri bine precizate. Concepţia sa atestă, dincolo de oscilaţiile produse de reţeaua „influenţelor" politice (interne şi externe) sau de unele „izbucniri afective", personalitatea unui conducător politic cu program, a unui ideolog al revo-

[26] „Revista arhivelor", an XVII, vol. XXXII, 1970, p. 602, pontul 4.

[27] *Ibidem*, p. 602, ponturile 17, 18 şi 9.

[28] „Toate dregătoriile ţări (i) atîta cele politiceşti cît şi cele bisericeşti dela cea mai mare păn(ă) la cea mai mică să nu fie slobod a să mai orîndui prin dare de bani, pentru ca să poată lipsi jafurile cu totul" (*Ibidem*, p. 602, pontul 7).

[29] *Ibidem*, p. 603, pontul 34.

luţiei de la 1821. În raport cu ideile acestui program, proclamaţia de la Padeş, al cărei conţinut avea fără îndoială şi un rol tactic de ridicare a maselor la luptă revoluţionară, nu poate să însemne o schimbare radicală sau o abatere esenţială de la programul preconizat iniţial. Faptele propriu-zise ale conducătorului revoluţiei, din cursul lunilor ianuarie-mai 1821, concordă, şi ele, cu semnificaţia *Cererilor norodului rumânesc.*

În lumina obiectivelor programatice din documentul Cererile norodului, proclamaţiile adresate de Tudor locuitorilor din Bucureşti şi din judeţe, la 20 martie 1821, cu cererea de respectare a obligaţiilor de bir, precum şi „înţelegerea" lui cu boierii, de la 23 martie, nu mai surprind. Aceste documente erau previzibile; erau expresia unei concepţii în esenţă clară de la bun început. În general spiritul acestor proclamaţii este acela care oglindeşte în modul cel mai fidel concepţia lui Tudor Vladimirescu privind unitatea morală a poporului român în lupta pentru libertate socială şi naţională. „Pricinile care m-au silit a apuca armele — scrie el — sînt pierderea privilegiurilor noastre şi jafurile cele nesuferite care le pătimea fraţii noştri" [30]. El se adresează tuturor locuitorilor „parte bisericească şi mirenească, boierească şi negustorească, şi către tot norodul". Vestind boierilor din Bucureşti, din partea norodului, „uitare de istov celor mai nainte lucrate", el le adresează obişnuitul apel de unire: „Vă chem pe toţi ca să vă uniţi cu norodul şi să lucraţi cu toţii dimpreună obştească fericire, făr-de care norocire în parte nu poate fi" [31]. El le aminteşte că sînt „părţi ale unui neam": „să veniţi dar cu toţii — îndeamnă Tudor — mici şi mari, şi ca nişte fraţi, fii ai unia maici, să lucrăm cu toţii împreună, fieşte care după destoinicia sa, cîştigarea şi naşterea a doua a dreptăţilor noastre" [32]. Dar şi aici întîlnim din nou reversul apelului, aceeaşi permanentă ameninţare cu voinţa poporului, adresată duşmanilor „unirii": „Vericarele va îndrăzni a face cea mai mică împotrivire în lucrarea acestei naşteri de al doilea, unul, ca acela, fraţilor, să se pedepsească cumplit ca să cunoască adevăraţii patrioţi şi osîrdia celor ce voiesc a sluji patriei cu dreptate şi făr-de vicleşug"[33].

Factorii politici cu caracter excepţional — dezavuarea mişcării eteriste de către ţar, pregătirile de intervenţie ale turcilor, complicaţiile stîrnite de comportarea lui Alexandru Ipsilante au influenţat, evident, atitudinea lui Tudor Vladimirescu în sensul unei mai grabnice „înţelegeri" cu boierii de la Bucureşti, dar şi fără aceşti factori este probabil că linia politică urmată de Tudor, dacă luăm în consideraţie întreaga lui concepţie despre „patrie" şi „unire", ar fi fost în esenţă aceeaşi. Puterea politică, de fapt, a aparţinut lui Tudor, după intrarea sa în Bucureşti. Perioada de circa o lună şi jumătate — istoriceşte foarte scurtă — cît el a deţinut această putere, a fost, cu toată „înţelegerea" realizată cu boierii, o perioadă, în esenţă, de guvernare revoluţionară, semnificînd instaurarea puterii suveranităţii poporului în lumina concepţiei despre patrie a lui Tudor; „dualitatea" puterii, sau „cooperarea" cu boierii a avut, în spiritul ideologiei lui Tudor Vladimirescu, doar sensul realizării acelei

---

[30] *D. I. R., 1821*, vol. I, p. 385.
[31] *Ibidem.*
[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*

cît mai mari unităţi morale şi politice a locuitorilor ţării pe care Tudor o voia în vederea desfăşurării cu succes a luptei pentru dobîndirea „dreptăţilor". În fruntea unui popor, pe care Tudor îl voia cît mai unit, el era hotărît ca, la nevoie, „dreptăţile ţării" să fie cîştigate „prin vărsare de sînge împotriva vericăruia vrăjmaş (intern şi extern) să va arăta călcătoriu acestor dreptăţi" [34]. Recunoscînd „vremelnica stăpînire" a boierilor de la Bucureşti, Tudor cheamă alături de sine pe toţi cei în stare să poarte arme pentru a întocmi „oştirile ce sînt gata a să război spre dobîndirea dreptăţilor obştii norodului" [35]. Cerînd sătenilor să-şi îndeplinească obligaţiile de bir în continuare — dar, evident, într-un regim lipsit de jafuri şi abuzuri de tot felul, regim pe care, de altfel, revoluţia îl instaurase — Tudor îşi exprima năzuinţa de transformări interne, de îmbunătăţire, pe viitor, într-o şi mai mare măsură, a soartei lor, după ce aveau să fie satisfăcute mai întîi „cererile" alcătuind de la început programul revoluţiei: „Să ştiţi fără îndoială — scrie el — că mare uşurinţă are să vi se facă nu numai întru răspunderea dăjdiilor, ci şi întru toate celelalte dări şi orînduieli" [36].

Că în bună parte boierii, speriaţi de ridicarea la arme a norodului, nu au înţeles sau nu au vrut să înţeleagă apelul lui Tudor la unirea neamului [37]; că Tudor însuşi — datorită unor limite de ordin istoric, sau datorită unor împrejurări excepţionale — şi-a făcut iluzii cu privire la „îndreptarea" boierilor, şi nu a dus în acest sens, e drept, pînă la capăt politica revoluţionară pe care ideea suveranităţii poporului i-o indica; că ţăranii înşişi odată ridicaţi la luptă nădăjduiau poate mai mult decît îşi propunea să le ofere Tudor — un reprezentant al burgheziei în formare —; toate acestea, sînt aspecte de ordin istoric asupra cărora nu ne putem opri.

„Domnia" lui Tudor Vladimirescu a însemnat din punct de vedere al relaţiilor interne de clasă victoria revoluţiei; prin instaurarea puterii sale, o bună parte din „ponturile" înscrise în *Cererile norodului rumânesc*, care priveau reorganizarea internă, puteau fi puse în practică; unele din aceste „ponturi" vizau însă în mod direct raporturile cu puterea suzerană; soarta acestui program, în ansamblul lui, depindea — în acest stadiu al revoluţiei — de rezolvarea relaţiilor cu puterea suzerană. În cele din urmă acest program a căzut, odată cu revoluţia, prin intervenţia trupelor străine, aşa cum, victorioasă pe plan intern, avea să cadă, datorită unor intervenţii străine, şi revoluţia de la 1848.

★

Cu toată înfrîngerea sa în cele din urmă, datorită intervenţiei trupelor turceşti, revoluţia de la 1821 condusă de Tudor Vladimirescu a constituit un moment de o însemnătate deosebită pentru istoria poporului român. Spre deosebire de alte ridicări din trecut ale poporului român, revoluţia de la 1821 a avut o conducere unică în persoana lui Tudor

---

[34] *Ibidem*, p. 386.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 387.
[37] În general despre relaţiile dintre Tudor Vladimirescu şi boieri vezi Nichita Adăniloaie, *Boierii şi răscoala condusă de Tudor Vladimirescu*, Societatea de Ştiinţe Istorice, Bucureşti, 1956.

Vladimirescu; totodată ea s-a desfăşurat de la început şi pînă la sfîrşit în baza unui program social-politic. Ea a însemnat, înainte de revoluţia de la 1848, cel mai important moment de reevaluare a forţelor poporului român în lupta sa pentru libertate socială şi naţională.

Revoluţia de la 1821 a pus cu pregnanţă în lumină condiţionarea reciprocă dintre factorii social şi naţional, social şi politic, intern şi extern în cadrul aspiraţiilor de libertate socială şi naţională ale poporului român. Victoria ei pe plan intern, ceea ce a însemnat imobilizarea forţei marii boierimi reacţionare sub raportul potenţialului militar, a arătat caracterul realist al programului elaborat de Tudor Vladimirescu în *Cererile norodului rumânesc*. Înăbuşirea revoluţiei prin intervenţia trupelor turceşti a arătat, pe de altă parte, — aşa cum va indica şi experienţa revoluţiei de la 1848 — rolul preponderent pe care, într-un anumit context istoric, puteau să-l joace factorii externi. În această privinţă, conducătorul revoluţiei, Tudor Vladimirescu, făcîndu-se ecoul setei de libertate a ţărănimii, a înţeles în acelaşi timp, de la început, în pofida numeroaselor sale acte formale de fidelitate faţă de puterea suzerană, că în ultima fază a revoluţiei decisivă avea să fie lupta pentru libertate naţională. Concepţia lui privind necesitatea unităţii celor mai largi pături ale populaţiei, înfăptuită pe baza unui program cît mai larg, o unire pe cît posibil a tuturor locuitorilor Ţării Româneşti, izolînd sau suprimînd numai pe cei mai „răi", este o dovadă de netăgăduit în acest sens.

Mai mult decît atît, Tudor Vladimirescu a preconizat, după cum se ştie, ideea unei acţiuni comune munteană-moldovenească în lupta împotriva aceleiaşi stăpîniri străine. La 5 aprilie 1821 el lua iniţiativa de a se ţine legătura prin corespondenţă cu moldovenii, „ca uni(i) ce sîntem de un neam, de o lege şi supt aceeaşi stăpînire şi ocrotiţi de aceeaşi putere" [38]. Printr-o informare reciprocă despre mersul evenimentelor se urmărea un scop precis: „fiind la un gînd şi într-un glas cu Moldova, să putem cîştiga deopotrivă dreptăţile acestor prinţipaturi, ajutorînd-ne unii pe alţii" [39]. Anticipa, evident, ideea Unirii Principatelor, ideea unităţii naţionale în sensul propriu al cuvîntului.

Pe planul ideologiei, revoluţia condusă de Tudor Vladimirescu a însemnat o amplă confruntare dintre „vechi" şi „nou", care a pus în lumină spiritul de egalitate proclamat în numele întregului popor de boierimea mică şi mijlocie, păturile sociale care stăteau la baza constituirii burgheziei naţionale. Concepte sociale şi politice, ca cel de „patrie" „unire", „dreptate", „libertate", „egalitate", „frăţie", „pravilă", „merit", „învăţătură" au căpătat în cursul anilor 1821—1822 o circulaţie nemaiîntîlnită. Ideile lui Tudor Vladimirescu enunţate în *Cererile norodului rumânesc* sau în alte documente elaborate în timpul revoluţiei, concepţia sa despre „patrie" şi „unire" alcătuiesc, precum am văzut, importante premise ale dezvoltării ideologiei şi culturii naţionale.

Urmările revoluţiei pe planul realităţilor politice şi sociale se vădesc în societatea românească din perioada de după 1821, care poartă, în esenţa ei, germenii societăţii moderne. În mod firesc multe din măsuri-

[38] *D. I. R., 1821*, vol. II, p. 33.
[39] *Ibidem*.

le de ordin administrativ [40], preconizate de domnii pământeni într-o manieră legalistă, sub influenţa vădită a concepţiei absolutismului luminat, merg parţial în direcţia satisfacerii unor „cereri ale norodului" din timpul revoluţiei de la 1821. În spritul aspiraţiilor lui Tudor Vladimirescu, domnii pământeni, Grigore D. Ghica şi Ioniţă S. Sturdza, poartă de fapt în conştiinţa epocii contemporane lor simbolul unei „ere noi".

Avînd ca deviză „dreptatea", urmărind, cum spune N. Bălcescu, „ca tot românul să fie liber şi egal, ca statul să se facă românesc" [41], revoluţia de la 1821 condusă de Tudor Vladimirescu a constituit, premergînd revoluţiei de la 1848, o etapă necesară, dintre cele mai importante, pe calea dezvoltării sociale, politice şi culturale a poporului român. Prin ideile lui sociale şi politice — să ne gîndim doar la deviza paşoptistă „dreptate şi frăţie" — Tudor Vladimirescu, acest proeminent „patriot român", cum îl numeşte şi Marx [42], a fost un precursor al ideologiei revoluţiei de la 1848, al lui Nicolae Bălcescu însuşi.

---

[40] Vezi, de pildă, în acest sens, pentru Grigore D. Ghica: „Întocmirea ce s-au legiuit pentru drepturile ce au i pentru datoriile ce să cuvine a le păzi ispravnicii i sameşii judeţelor şi zapcii plăşilor". Cf. *Arh. St. Buc.,, Ms. 106*, f. 50—53. Citim aici, printre altele: „Ispravnicii toate pricinile dă judecată să le caute după pravilă (...) urmînd întru dreptate făr-de hatîr nici miluire bogatului ori săracului" (*Ibidem*, f. 50 v).

[41] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1953, p. 312.

[42] K. Marx. *Însemnări despre români*, publicate de A. Oţetea şi S. Schwan, Edit. Academiei Române, Bucureşti, 1964, p. 110.

UMANISMUL LUI CANTEMIR ŞI PROBLEMA CONŞTIINŢEI MORALE

DE

PETRU VAIDA

Scrisoarea lui Dimitrie Cantemir către contele Golovkin, cunoscută şi sub denumirea de *Scrisoarea despre conştiinţă*, datînd aproximativ din anii 1721—1722 şi publicată de curînd pentru prima oară în traducere românească [1], arată continuitatea preocupărilor filozofice ale cărturarului. Filonul umanist care şerpuieşte prin întreaga operă se vădeşte şi aci şi nu numai în referinţele antice (Seneca, Plutarh), ci şi într-un sens mai adînc.

S-a afirmat că în „Scrisoare" Cantemir face distincţie între conştiinţa morală şi cea psihologică [2]. În realitate distincţiile pe care le face el sînt altele, într-un fel mai subtile şi arată influenţa eticii scolastice occidentale.

Ne-am obişnuit într-o vreme să privim evul mediu, cel puţin în istoria filozofiei, într-o manieră iluministă, ca o epocă de întuneric şi barbarie, în care filozofia, redusă la rolul de „slujnică a teologiei" nu ar fi făcut nici un progres, cel mult ar mai fi salvat pe ici pe colo cîte ceva din măreaţa tradiţie antică. Cercetările mai noi, întreprinse din perspectiva logicii formale moderne, au scos la iveală contribuţiile remarcabile ale doctorilor „angelici", „subtili" şi ale celorlalţi la progresul logicii. Probabil că nu altfel stau lucrurile în domeniul istoriei eticii. Dominaţia teologiei nu a însemnat pur şi simplu stagnarea gîndirii, ci mai curînd faptul că toate confruntările de idei au îmbrăcat forma teologică sau s-au desfăşurat în cadrul teologiei. Este cunoscută aprecierea lui Lenin despre analogia pe care disputa dintre nominalism şi realism a avut-o în cadrul scolasticii, cu opoziţia materialism-idealism. Nu putem face istoria gîndirii medievale şi cu atît mai puţin a tranziţiei de la

---

[1] Vezi N. Gogoneaţă, *Scrisoarea lui Dimitrie Cantemir către Golovkin*, în „Revista de filozofie", tomul 17, 1, 1970.

[2] P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1958, p. 210.

Rev. filoz., 18, 5, p. 661—667, Bucureşti, 1971

epoca medievală la cea modernă, nu putem descifra procesul laicizării gîndirii la sfîrşitul evului mediu, dacă nu distingem în chiar cadrul „teologiei" sau „scolasticii", care este departe de a fi ceva omogen, tendinţele umaniste, raţionaliste ş. a. m. d. Uneori este vorba de tendinţe care chiar înăuntrul teologo-filozofiei medievale contravin în fapt esenţei sau principiului religiei, aşa cum şi în arta „religioasă" s-a afirmat, nu o dată, principiul imanentist, terestru, profan.

Se pare că etica scolastică a elaborat pentru prima oară categoria conştiinţei morale individuale, sau, cel puţin, a supus structura acesteia, raportul dintre legea morală şi conştiinţa de sine morală unei analize mai detaliate decît o făcuseră moraliştii antici.

Teoria conştiinţei morale s-a centrat în etica medievală occidentală în jurul noţiunii de *synderesis*. Termenul συντήρησις, care în greaca veche însemna pur şi simplu „păstrare, conservare" şi nu avea nici o legătură cu etica, apare, ca termen de etică, în transcripţia *synteresis*, pentru prima oară la Ieronim (sec. IV). Teoria *synteresis*-ului sau *synderesis*-ului a cunoscut o evoluţie multiseculară, care culminează la Toma din Aquino. S-a putut spune despre etica tomistă că se grupează toată în jurul noţiunii de synderesis [3].

Prin *synderesis* scolasticii înţelegeau în general înclinaţia naturală către bine a omului, facultatea înnăscută prin care omul cunoaşte principiile morale. *Synderesis*-ul este ca o rămăşiţă din natura primitivă „adamică" care nu a putut să fie distrusă cu totul de „păcatul originar". Scolasticii făceau de obicei o distincţie între *synderesis* şi *conscientia*. Tocmai aceasta este şi distincţia pe care o face Cantemir: „Conştiinţa (*sovesti*), după judecata teologilor dogmatici este de două feluri: una, în limba greacă se numeşte *sinidisis* (conştiinţă, *sovesti*) iar cealaltă *sintirisis* — adică păstrarea judecăţii [4]... Sintirisis este păstrarea judecăţii în lucruri înfăptuite cu bunătate, pentru că este păstrarea raţiunii naturale [5].

Trimiterea la teologii dogmatici nu înseamnă o trimitere la un anumit curent din teologie, ci la „teologia dogmatică" ca ramură a teologiei, ca disciplină teologică sistematizată. Astăzi „teologia dogmatică" este despărţită de „teologia morală", dar pe vremea lui Cantemir această diferenţiere nu se produsese încă şi tratatele de teologie sistematică, care se refereau în primul rînd la dogme în sensul restrîns al cuvîntului, cuprindeau şi ceea ce mai tîrziu va intra în cîmpul „teologiei morale", printre altele şi problema conştiinţei. Este foarte probabil că el avea în vedere

---

[3] O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, III, Leipzig, 1926, p. 113.

[4] Traducătorul, N. Gogoneaţă, a redat prin cuvîntul „judecată", doi termeni folosiţi de Cantemir în textul rus original, al doilea fiind pus de Cantemir în paranteză ca un echivalent al primului: „sud (razsujdenie)". Al doilea termen care înseamnă aproximativ „raţionament", „raţionare" pare să indice o facultate discursivă. Este aproape sigur că avem de-a face cu o detaliere a facultăţilor intelectuale din cîmpul moralităţii, analogă detalierii virtuţilor „dianoetice" din cartea a VI-a a *Eticii nicomahice*, pe care Cantemir a găsit-o probabil în sursa sau sursele latineşti pe care le-a folosit. Sensul exact al distincţiei dintre *sud*, *razum* şi *razsujdenie* ar putea fi de aceea stabilit numai dacă am găsi echivalentele latineşti ale acestor termeni. Într-o primă aproximaţie şi din punctul de vedere care ne interesează aici această distincţie poate fi neglijată.

[5] *Scrisoarea despre conştiinţă*, în publicaţia citată, p. 3. Am propus o mică modificare a traducerii, anume: „păstrarea raţiunii naturale", în loc de „raţiunea naturală". Ea ni se pare justificată de genitivul *„estestvennogo razuma"*; vezi fotocopia textului rus, p. 26.

fie un tratat (sau mai multe) de teologie scolastică occidentală, fie scrieri de teologie ortodoxă scrise în limba latină și influențate de teologia scolastică, cum erau cursurile de teologie ținute la Academia movileană din Kiev, cu care Cantemir avea legături și afinități spirituale.

Mai jos Cantemir face o distincție între conștiință (*sovesti*) și cunoștință sau știință (*znanie*) : conștiința este cunoștința pe care „inima" (adică sufletul) o are despre sine însăși, cunoștința are loc cînd „inima" cunoaște alte lucruri decît ea însăși. Această distincție are, după părerea noastră, ca punct de plecare analiza lingvistică pe care scolasticii latini o făceau termenului de *conscientia*. *Conscientia*, este, spuneau ei, un fel de *scientia*, anume *con-scientia*, o cunoaștere pe care „inima" o are *cu sine* însăși, înăuntrul ei, *cum seipso* (prefixul *con* - avînd valoare de „împreună cu"), cunoștință care nu se arată în afară și care este ca și o cunoștință a inimii proprii, *quasi cordis proprii scientia* [6]. Distincția pe care o face Cantemir ne întărește convingerea că el folosește, ca și în *Divanul* [7], surse latinești, căci se are în vedere relația lingvistică dintre *conscientia* și *scientia* (faptul că relația este stabilită fantezist nu ne interesează aici), relație care nu există între termenii ruși *sovesti* și *znanie*. Pe de altă parte nici aici nu este vorba de diferența dintre conștiința psihologică și conștiința morală, pentru că speciile conștiinței în sens larg (sovesti) sînt, cum am văzut, *syneidesis*-ul (*sovesti*, conștiința în sens restrîns, ceea ce latinii numeau *conscientia*) și *synderesis*-ul, ambele referindu-se la domeniul moral.

De-a lungul secolelor, synderesis-ului i s-au dat interpretări diferite. Cantemir aderă la interpretarea intelectualistă introdusă în scolastică mai ales de Albertus Magnus și Toma din Aquino, care au legat synderesis-ul de rațiune, și nu de voință (cum făcuse de ex. Bonaventura). Interpretarea intelectualistă a synderesis-ului devenise dominantă în scolastica tîrzie. De aceeași tradiție ține și identificarea synderesisului cu „rațiunea naturală" sau cu noțiunea aristotelică a „rațiunii drepte". Tendința rațională în etică, concepția după care moralitatea izvorăște din rațiune, iar binele constă în a urma rațiunea („socoteala", cum spune Cantemir în scrierile sale românești) se afirmă în toată opera cantemiriană, începînd cu *Divanul*, continuînd cu *Istoria ieroglifică* și sfîrșind cu operele de maturitate *Loca obscura* și *Scrisoarea către Golovkin*.

Definiția, care pare ciudată la prima vedere, că synderesis-ul este „păstrarea" judecății sau a rațiunii „în lucrurile înfăptuite cu bunătate" cuprinde, ca și la moraliștii creștini din Occident, o dată cu referința la sensul inițial al termenului grec, ideea că *synderesisul* este ceva inalterabil în natura morală a omului, înclinația statornică spre binele moral a rațiunii omenești, înclinație sau dispoziție care se „păstrează", care nu se șterge din sufletul niciunui om și care nu greșește niciodată. Scolasticii din secolul al XVII-lea, mergînd pe urmele lui Toma, defineau synderesisul ca un *habitus* natural, adică o dispoziție stabilă înnăscută, prin care

[6] Vezi G. Herincx, *Summae theologiae scholasticae et moralis*, Antwerpen, 1660, pars secunda, p. 121. Cantemir spune : „conștiința este cunoștința inimii".

[7] Fapt demonstrat în mod amănunțit de Virgil Cândea în ediția *Divanului* îngrijită de el (București, 1969).

omul cunoaşte principiile morale cele mai generale, *habitus universalissimorum principiorum moralium* [8].

În jurul noţiunii *synderesisului* şi al teoriei conştiinţei morale în general s-au cristalizat, chiar înăuntul scolasticii, tendinţele sau germenii unei morale autonome, profane, în opoziţie cu principiul eteronom sau teonom al moralei religioase propriu-zise. Teoria synderesisului accentua forţele morale proprii ale omului, capacitatea lui de a-şi da singur norme morale.

Scrisoarea despre conştiinţă nu ocupă un loc izolat în opera lui Cantemir. Noţiunea synderesis-ului, preocuparea pentru problema conştiinţei morale, se integrează în tendinţele umaniste ale gîndirii etice a lui Cantemir în genere. În lucrarea *Loca obscura*, scrisă puţin timp înainte de *Scrisoare*, Cantemir sublinia, îndepărtîndu-se de dogma ortodoxă, „natura bună" a omului. Natura morală bună a omului s-a păstrat nealterată şi după păcatul originar, spunea Cantemir, şi îndeosebi „lumina care este numită naturală şi libertatea voinţei au rămas nevătămate "[9]. Cantemir scrie „lumen *quod vocant* naturale", lumina *care este numită* (de obicei) naturală, o trimitere vădită la o terminologie consacrată, anume cea a scolasticii occidentale. *Lumen naturale* este, ca şi *ratio naturalis*, *estestvennîi razum* din *Scrisoare*, un sinonim, în etica scolastică, pentru *synderesis*. Sublinierea, chiar în cadrul moralei creştine, dar pe-alocuri spărgînd limitele acesteia, a autonomiei şi libertăţii omului apare ca o constantă a gîndirii lui Cantemir. Ea este, cum arătam în altă parte, tema centrală a acelui mic discurs *de dignitate hominis* pe care îl aflăm în capitolul al X-lea al *Istoriei ieroglifice* [10]. Nu este o teorie sistematic elaborată, ci o tendinţă, o tendinţă, am zice, umanistă spontană. Spontană, căci Cantemir nu a fost conştient de implicaţiile eterodoxe ale ideilor sale, şi pe de altă parte, preocupările etice fiind mai puţin dezvoltate decît cele ontologice în Orientul ortodox, nu a existat, după cîte ne putem da seama, o confruntare de idei care să fi putut permite lui Cantemir să distingă cu aceeaşi luciditate semnificaţia unor poziţii sau nuanţe în raport cu ansamblul teologiei creştine, cum o făcuse pe tărîmul ontologic în *Sacrosanctiae scientiae indepingibilis imago* („Metafizica").

Să revenim însă la distincţia dintre „*sinidisis*" şi „*sintirisis*", adică dintre conştiinţă (în sensul restrîns) şi *synderesis*. Cum synderesis-ul este facultatea care stabileşte principiile morale generale, el nu poate arăta ce trebuie făcute în cutare caz singular, *hic et nunc*, acum şi aici. Facultatea care decide asupra acţiunii morale singulare, concrete, este după Toma din Aquino, tocmai *conscientia*. Acest mod de a distinge *synderesis*-ul de conştiinţă a devenit apoi un bun comun al întregii scolastici, după cum ne putem convinge, de pildă, din tratatul de teologie scolastică sus-menţionat al franciscanului Herincx, care foloseşte şi pe Toma

---

[8] Herincx, *op. cit.*, p. 121.

[9] D. Cantemir, *Loca obscura*, mss. lat. 76 al Academiei R. S. România, f. 104. Vezi şi rezumatul tezei noastre de doctorat *Dimitrie Cantemir şi umanismul*, Bucureşti, 1968, p. 11.

[10] *Ibidem*, p. 9—10. V. şi articolul nostru *Dimitrie Cantemir şi Andrei Wissowatius* în „Revista de filozofie", 1965, 1.

şi pe Duns Scot şi pe alţi *doctores* [11]. Distincţia, care se desfăşoară în planul gnoseologic, al cunoaşterii morale, al raportului universal-singular în actul moral, îşi are originea tot în etica aristotelică, în problematica *phronesisului*, a „intuiţiei morale".

Raportul pe care îl stabileşte Cantemir între *conştiinţă* (în sens restrîns) şi *synderesis* nu este însă acesta. Pentru a înţelege planul pe care se desfăşoară gîndirea lui trebuie să facem cunoştinţă cu o altă distincţie, curentă în teoria creştină a conştiinţei morale: „teologia morală" deosebea (şi deosebeşte şi astăzi) conştiinţa *antecedentă* sau normativă, care precede faptul (şi prescrie ce decizie urmează a fi luată), de conştiinţa *consecventă* (consecutivă) sau *judecătoare*, care urmează faptei şi o „judecă", manifestîndu-se drept conştiinţă „bună", împăcată, sau „rea", care „mustră". Atenţia scolasticilor a fost reţinută în primul rînd de conştiinţa normativă; aceasta era pentru ei sensul primordial al termenului „conştiinţă". În raport cu *acest* sens se făcea distincţia între *synderesis*, ca facultate a principiilor generale şi *conscientia*, ca facultate a deciziilor singulare. Dimpotrivă atenţia lui Cantemir este reţinută aproape exclusiv de conştiinţa consecventă, care reprezintă aspectul mai popular, mai familiar simţului comun, al problemei. Într-adevăr, ceea ce frapează cel mai mult simţul comun sînt manifestările conştiinţei „consecvente", şi cu deosebire „mustrarea conştiinţei": de aici trebuie să fi pornit la origine şi reflexiunea etică. Motivul pentru care Cantemir neglijează problematica conştiinţei antecedente, normative (care apare, cum vom vedea, numai în subsidiar) trebuie să fi fost probabil dorinţa (şi necesitatea) de a se limita în cadrul unui mic eseu, al unei cozerii cum este epistola către Golovkin, la aspectul mai popular al problemei. De aceea el defineşte *synderesisul* ca raţiune „naturală" care funcţionează în cîmpul moralităţii, ca raţiune practică, iar conştiinţa o leagă de *memoria* faptelor bune şi rele: „Conştiinţa nu este nici o putere sufletească, nici o calitate, nu este nici ceva ce se deosebeşte de suflet, ci este o acţiune simplă a cunoştinţei, prin care omul îşi aduce în memorie (care este o putere sufletească) fapte săvîrşite de el, fie bune şi cinstite, fie rele şi necinstite" [12].

Urmează, în „Scrisoare", determinările obişnuite ale conştiinţei „consecutive": conştiinţa „bună" şi „rea", conştiinţa ca „martor nemincinos", ca criteriu sigur al calităţii morale a faptelor noastre (o dezvoltare a expresiei gîndirii comune: „mărturia conştiinţei"), conştiinţa ca judecător care stabileşte valoarea faptelor săvîrşite, aprobă sau condamnă, respectiv premiază sau pedepseşte: „Marea putere a conştiinţei constă în două laturi: ea este măsurătoarea virtuţilor noastre şi a bunătăţii noastre, ea este prigonitoarea şi pedepsitoarea faptelor rele. Ea fiind totodată judecător, nici un răufăcător nu se poate elibera de ea" [13].

Pedeapsa pe care o aplică conştiinţa este chiar suferinţa remuşcării, iar răsplata faptei bune este liniştea conştiinţei împăcate. Sub acest

---

[11] „Synderesis sau regula raţiunii care decurge din synderesis nu este suficient de determinată şi de particulară ca să poată fi o regulă şi măsură suficientă a acţiunilor noastre; de aceea trebuie să existe conştiinţa... regula prin care intelectul decide asupra acţiunii care trebuie făcută sau evitată aici şi acum". Herincx, *Op. cit.*, p. 121—122.

[12] *Scrisoarea despre conştiinţă*, p. 3.

[13] *Ibidem.*

aspect-sancţional-apare conştiinţa încă în lucrarea de tinereţe a lui Cantemir, *Divanul*, anume în traducerea cărţii unitarianului Wissowatius *Stimuli virtutum* care alcătuieşte, după cum se ştie, partea a III-a a acestei „prime roade a tinereţelor" cărturarului. Răsplata virtuţii, citim în *Divanul*, este mai întîi „buna-ştiinţă a ascunsului inimii", *conscientia bona*, iar pedeapsa păcatului „reaoa ştiinţă a ascunsului inimii", *conscientia mala* [14]. Motivul „mărturiei" conştiinţei, mărturie care este mai sigură decît a celorlalţi oameni şi o apărare împotriva calomniatorilor, al conştiinţei ca „judeţ" (judecător), al chinului remuşcării care roade sufletul ca un „vierme dinlontru", pe care le aflăm în *Scrisoare*, se întîlnesc şi în Wissowatius, respectiv în *Divanul*.

Între conştiinţa consecutivă şi cea antecedentă-normativă există „o trecere", o tranziţie dialectică. Prin chiar faptul că ne „mustră" pentru faptele rele, conştiinţa ne îndeamnă să nu le repetăm, iar prin liniştea conştiinţei „bune" sîntem îndemnaţi să perseverăm pe calea virtuţii: conştiinţa consecutivă trece astfel în normativă. Această tranziţie, cunoscută scolasticilor, este sesizată de Cantemir: „Conştiinţa... din acţiunile anterioare ajunge la o concluzie şi arată că una este bună, alta este rea... Prin puterea ţinerii de minte a sufletului, socotind în faţa ochilor minţii şi raţiunii, (conştiinţa) dovedeşte fără încetare şi neabătut că ceea ce este bine nu se cuvine a fi părăsit, iar ceea ce este rău, nu se cuvine a dori, necum a săvîrşi" [15]. Cantemir enunţă astfel tocmai ceea ce scolasticii, în particular Toma din Aquino, considerau a fi „legea morală naturală", *lex naturalis*, adică principiul moral fundamental enunţat de synderesis: „binele trebuie făcut, iar răul evitat", *bonum est faciendum et malum fugiendum* [16].

Teoria synderesis-ului şi a conştiinţei în general evidenţia, cum spuneam, principiul autonom, terestru, înăuntrul chiar al moralei scolastice. De aceea gînditorii care dezvoltau în mod consecvent punctul de vedere teologic, eteronom, trebuiau să accentueze legătura conştiinţei cu transcendenţa, cu divinitatea, faptul că conştiinţa nu este decît „glasul lui Dumnezeu în om", care ţine treaz sentimentul vinovăţiei funciare a omului şi, implicit, al necesităţii mîntuirii. Toma din Aquino, care caută, ca întotdeauna, să integreze cu mijloace conceptuale subtile raţionalismul în sistemul teist, considera că „legea naturală" enunţată de synderesis: *bonum est faciendum, et malum fugiendum*, nu este decît reflexul „legii divine", *lex divina*. Binele, „ceea ce trebuie făcut", *faciendum*, este bine „întru Dumnezeu", *ex Deo* [17]. În felul acesta tot sistemul moralei este redus la Dumnezeu ca principiu ultim. Bonaventura spusese şi el că ceea ce porunceşte conştiinţa, nu porunceşte de la sine, ci de la Dumnezeu, *non ex se, sed ex Deo mandat conscientia.*

Această raportare a conştiinţei la transcendent, definitorie pentru morala religioasă ca atare, apare estompată la Cantemir. Dacă ea este implicată în metaforele lui Hrisostom şi Hugon [18] citate în paragraful 4 al scrisorii (de ex. conştiinţa este un „tezaur divin" etc.), în partea

---

[14] D. Cantemir, *Divanul*, ediţia V. Cândea, Bucureşti, 1969, p. 319, 329, respectiv 431 şi 435 (textul lui Wissowatius).

[15] *Op. cit.*, p. 4.

[16] Dittrich, *op. cit.*, p. 114. Cf. Herincx, *op. cit.*, p. 121.

teoretică, Cantemir tinde vădit spre reliefarea conştiinţei ca principiu autonom, uman al moralităţii. În ce priveşte latura normativă, el nu raportează teoretic *synderesis-ul*, raţiunea naturală, sau legea morală dictată de conştiinţă, la divinitate; sub aspectul sancţional el nu leagă, cum făceau teologii (chiar şi un teolog luminat ca Wissowatius), "conştiinţa bună" de speranţa răsplăţii „de dincolo", iar remuşcarea „conştiinţa rea", de teama de mînia divină şi de chinurile iadului[19]. Afirmaţia lui că conştiinţa bună nu este un înger, iar cea rea nu este un diavol, fără să fie în contradicţie directă cu teologia morală ortodoxă şi catolică, cum susţine P.P. Panaitescu[20], subliniază şi ea tendinţa de a micşora rolul momentului supranatural, transcendent din etică în general şi din teoria conştiinţei morale în special.

[17] Dittrich, *Op. cit., Ibidem.*

[18] Enigmaticul „Gugon" la care se referă Cantemir ar putea fi iezuitul belgian Hermann Hugo sau Hugon (1588—1629), autor al cărţii *Pia desideria, emblematis, elegiis et affectibus SS Patrum illustrata* (Anvers, 1624, numeroase retipăriri în diverse limbi în secolele XVII şi XVIII), în care parafrazează în versuri pasaje alese din Biblie, tema fiecărui verset fiind desfăşurată în cîte 50—60 de versuri. Lucrarea lui Hugon fiindu-ne inaccesibilă nu am putut identifica cu certitudine referinţa. Metaforele preţioase, căutate, stilul mistic care înlocuieşte definiţiile şi distincţiile precise ale scolasticii, par să indice în orice caz un scriitor religios baroc.

[19] Compară Wissowatius, *Stimuli virtutum*, paragraful 7 : „Din conştiinţa bună decurge... speranţa bună şi sigură de bunurile supreme care vor urma după aceea". Tot astfel, despre „conştiinţa rea", în paragraful 13 : „Această muşcătură a conştiinţei rele, asemenea unui vierme care roade dinăuntru este ca şi o pregustare (praegustus) a pedepselor pe care Dumnezeu le va aplica ulterior celor păcătoşi" (În ediţia Cândea, p. 432 şi 435).

[20] *Op. cit.*, p. 210. Acestea sînt reprezentări populare, care nu se întîlnesc în teoria teologică propriu-zisă a conştiinţei.

LECŢII ŞI CONSULTAŢII

STRUCTURALISMUL ŞI CREAŢIA ARTISTICĂ

DE

GEORGETA TODEA

După cum conceptul de „evoluţie" a obsedat cultura secolului trecut, tot astfel în gîndirea contemporană conceptul de „structură" încearcă să dobîndească un rol şi un loc privilegiat. Dar, aşa cum noţiunea de „evoluţie" avea înţelesuri diferite, de exemplu, pentru Hegel, Darwin, Marx, la fel noţiunea contemporană de „structură" circulă cu accepţii variate de la autor la autor şi, evident, de la domeniu la domeniu. Situaţia aceasta l-a determinat pe sociologul francez Raymond Boudon să propună în locul definiţiilor şi analizei conceptuale a structurii, considerarea rolului îndeplinit de structură în contextele în care apare; dacă nu-i putem da o definiţie generală fără a-i sărăci concreteţea determinărilor, atunci sîntem în măsură a-i stabili semnificaţia, caracterul de sistem al obiectului [1].

Oricît ar fi de largă însă aria interpretărilor şi denotaţiilor cu care circulă astăzi termenul, putem constata, în înţelegerea lui, cel puţin două tendinţe majore deosebite: una care desemnează folosirea conceptului „structură" în sens metodologic — *principiul analizei structurale,* şi alta care defineşte o orientare teoretică şi ideologic-filozofică a gîndirii — — *structuralismul.* Deşi cele două accepţii nu sînt întotdeauna clar delimitate în uzul curent, distincţia lor devine totuşi necesară întrucît valoarea şi funcţia lor în gîndire şi în cercetare nu sînt identice. Ca metodă, structuralismul trebuie apreciat după criteriul validităţii şi al contribuţiei pe care o aduce la cunoaşterea adevărului într-un domeniu sau altul; ca orientare ideologic-filozofică el se supune altui cod de apreciere, din care nu lipseşte natura socială şi umanistă a funcţiei pe care o îndeplineşte.

Principiul analizei structurale, principiul metodologic particular, vizează desfacerea întregului în părţile sale componente şi descoperirea relaţiilor care leagă aceste părţi. Metoda structuralistă tinde să se instaureze ca o ştiinţă particulară, de sine stătătoare, de un tip de generali-

[1] Raymond Boudon, *À quoi sert la notion de structure?* după „Revista de referate şi recenzii. Seria filozofie", nr. 3/1968.

Rev. filoz., 18l 5, p. 669–675, Bucureşti 1971

tate similar cu cel matematic sau cibernetic. Punînd în evidenţă structurile în perioada lor de stabilitate relativă, analiza structurală se apleacă asupra obiectului descoperind straturi noi, raporturi cauzale care rămîn insesizabile dacă cercetarea se face numai cu ajutorul metodelor obişnuite de analiză. Asemenea rezultat a obţinut Lévi-Strauss în studierea relaţiilor de înrudire şi în studiul mitologiei populaţiilor primitive. Analiza structurală este o *metodă eficientă* în măsura în care se înscrie pe linia subordonării faţă de real, urmărind evidenţierea pluralităţii conexiunilor sale şi diminuarea caracterului antropomorfic al cunoaşterii. Metoda structuralistă exercită asupra formelor spirituale o puternică influenţă datorită promisiunii exactităţii, dar şi o irezistibilă fascinaţie, prin caracterul esoteric al limbajelor formalizate.

Cu toate acestea metoda structurală nu poate înlocui perspectiva metodologică a materialismului dialectic în analiza obiectelor şi proceselor realităţii. Limitele analizei structurale ies cu putere în evidenţă atunci cînd este aplicată în domenii de o complexitate neobişnuită, care reclamă o mare pondere a diacroniei în raport cu sincronia. În aceste cazuri, analiza structurală se dovedeşte insuficientă şi uneori riscantă fără integrarea ei în perspectiva dialectică a analizei istorice a obiectelor şi proceselor.

Domeniul artei şi al creaţiei artistice reprezintă tocmai un astfel de cîmp deosebit de complex, în faţa căruia principiul analizei structurale întîmpină serioase dificultăţi şi obstacole teoretice, care îi pun în evidenţă limitele de aplicabilitate. Este vorba, firește, de utilizarea analizei structurale în disciplinele care au ca sarcină înţelegerea şi cunoaşterea teoretică a artei (estetica, critica, teoria şi istoria artei şi literaturii, sociologia artei etc.). În ce priveşte activitatea însăşi de creaţie artistică, praxisul creator propriu-zis, structuralismul nu poate să joace în acestea decît rolul pe care îl au în genere în actul de creaţie, factorii teoretic-raţionali, metodele de creaţie şi ideologiile. Natura acestui rol în procesul creator depinde de talentul artistului.

Dificila separare între sincronie, caracteristică analizei structurale, şi diacronie, caracteristică metodei istorice, nu păstrează acelaşi sens cînd se aplică în cunoaşterea artei. Roman Jakobson în *Lingvistică şi poetică* lărgeşte sensul sincroniei care — paradoxal — capătă şi o dimensiune temporală. „Descrierea sincronică nu se ocupă numai de producţia literară dintr-o epocă dată, ci şi de acea parte din tradiţia literară, care, pentru epoca luată în consideraţie, s-a păstrat vie sau a fost reînviată. Astfel, Shakespeare corespunde sensibilităţii moderne, universului spiritual în care trăieşte poezia de limbă engleză din zilele noastre, pe cîtă vreme James Thompson nu aparţine valorilor artistice viabile... Poetica sincronică, ca şi lingvistica sincronică nu trebuie confundată cu statica; orice epocă face o distincţie între formele mai conservatoare şi cele care inovează" [2]. Importanţa viziunii dinamice în abordarea artei pe care o subliniază R. Jakobson o întîlnim şi la P. Francastel sau la Lucien Goldmann.

[2] Silvian Iosifescu, *Literatura de frontieră*, E. P. L., 1969, p. 89,

Pierre Francastel, de exemplu, defineşte conceptul de structură în artă printr-o totalitate de relaţii, dar are în vedere relaţiile multiple prin care opera de artă e angajată în realitate ca obiect tehnic, ca act productiv. Pentru înţelegerea operei de artă trebuie sesizate nu numai relaţiile din interiorul operei de artă ci şi relaţiile prin care opera se angajează în ansamblul experienţei artistului şi spectatorului. „Un obiect estetic nu este numai estetic. El se găseşte angajat în realitatea umană şi socială printr-un ansamblu complex de legături" [3]. Această accepţie a termenului de „structură" ne lasă să înţelegem că opera de artă nu este izolată, ea rămînînd condiţionată istoric de arta anterioară şi de cea prezentă. Noţiunea de structură permite astfel, prin conotaţiile şi sugestiile ei, prin configuraţia cîmpului său de implicaţii, analiza sincronică dar şi diacronică a operei de artă. Opera de artă e considerată ca o reacţie la ceva existent, la o operă de artă anterioară. Valoarea operei de artă e înţeleasă numai în sisteme de relaţii, structura sa internă se derulează prin raportare la prezent sau trecut. În acest sens, autorul afirmă că opera de artă e ambiguă, susceptibilă de a pierde în certitudine, concretețe şi de a cîştiga în noutate, semnificaţie [4]. Utilizarea în această accepţie a principiului metodologic structuralist are consecinţe practice importante. Pe de o parte, el este îndreptat contra teoriilor care afirmă discontinuitatea culturii, iar pe de altă parte, contra teoriilor de tip spenglerian care consideră continuitatea culturii numai sub forma unor cicluri închise, sisteme etanşe.

În *Teoria literaturii*, Wellek şi Warren, ridicînd problema „modului de existenţă" sau a „situs-ului ontologic" al operei literare, îmbrăţişează o nouă poziţie, opusă perspectivismului lui Francastel; ea se bazează pe conceptul de structură văzut din alt unghi. „Structura — spun ei — este o noţiune care include atît conţinutul cît şi forma, în măsura în care acestea sînt organizate în scopuri estetice" [5]. În concepţia lor, opera de artă este formată din straturi materiale, straturi care ţin de conţinut dar şi de formă şi sînt indiferente din punct de vedere estetic. Modul în care aceste straturi capătă eficacitate estetică primeşte numele de „structură". Din această înţelegere a termenului de structură rezultă pentru Wellek şi Warren o nouă metodă de lucru : depistarea structurilor unei opere de artă. Ei se apleacă asupra operei de artă înţeleasă ca existenţă autonomă. Această poziţie ne aminteşte de concepţiile lui R. Ingarden care deosebea structura operei de artă atît de valorile suprapuse ei, cît şi de concepţiile formate despre ea în timpul istoriei. După Wellek şi Warren, opera de artă are următoarele straturi :

— stratul sonor, care evidenţiază secvenţa sunetelor în sens fonologic, nu în sens fonetic, de pronunţare particulară a lor;

— unităţi semantice, care evidenţiază aspectul gramatical (morfosintactic) şi lexical :

— stratul semantic, care include studierea sensului cuvintelor (imagine, metaforă, simbol) şi cercetarea lumii „obiectelor reprezentate", adică

---

[3] P. Francastel, *Art, forme, structure*, în „Revue internationale de philosophie", nr. 73—74. 1965, p. 365.

[4] P. Francastel, *Op. cit.*, p. 383.

[5] René Wellek, Austin Warren, *Teoria literaturii*, E.P.L.U., Bucureşti, 1967, p. 189.

formele naraţiunii şi tipologia personajelor. Interesul pentru interioritatea operei de artă privită în relaţiile dintre straturi nu mai are nevoie de argumentări. Dar legitimitatea interesului nu justifică exclusivismul metodei.

Roland Barthes, exponentul cel mai prestigios al criticii structuraliste franceze, are o atitudine diferită faţă de unghiul istoric; el propune o cercetare imanentă a structurii, situarea istorică intervenind ulterior. Conceptul de structură, acreditînd o anumită imobilizare a timpului, implică totalitatea sensurilor şi aluziilor, inclusiv conţinutul existenţial pe care îl semnifică sau îl ascunde. Ansamblul de semnificaţii este dezvăluit cu ajutorul limbajului, care încetează să mai fie instrument tehnic lipsit de viaţă, vid. Limbajul, facultate umană, este în acelaşi timp la R. Barthes şi „existenţă manifestă prin limbaj". „Limbajul absoarbe... toate funcţiile altminteri atribuite altor comportări; aproape că s-ar putea spune că este un limbaj politehnic; el este un organ, poate înlocui vederea, ca şi cum urechea ar vedea; el este un sentiment, căci iubirea, suferinţa, moartea nu sînt aici decît vorbire. El este substanţă... el este ordine... el este o morală...întrucît a vorbi înseamnă a face. Logosul capătă funcţiile praxisului şi i se substituie" [6].

Analiza structurală spaţială şi temporală la care R. Barthes a supus opera lui Racine evidenţiază un spaţiu misterios, labirintic, organizat după legi potrivnice şi o „derută temporală" ce nu permite maturaţia, ce adaugă şi scade fără să transforme niciodată nimic. [7] În această tragică plasare spaţio-temporală, sfîşierea este starea firească a eroului racinian, fiinţă surghiunită — în concepţia criticului francez — într-un trecut exterior pe care nu l-a înfăptuit. Roland Barthes, mergînd pe linia lui Lévi-Strauss, încearcă să redea schema structurală în legătură cu conflictul pieselor lui Racine, sub forma unei ecuaţii:

„*A* este atotputernic asupra lui *B*.

A iubeşte pe *B*, care nu-l iubeşte" [8].

Schema este plină de supleţe sugestivă şi valabilă numai pentru piesele raciniene.

Chiar dacă nu eşti de acord cu semnificaţia pe care Roland Barthes o dă pieselor lui Racine, nu se poate pune la îndoială valoarea analizei structurale făcută de criticul francez. La Roland Barthes trebuie reţinută însă pendularea între „imobilizarea timpului" şi renunţarea provizorie la punctul de vedere istoric.

În concluzie, putem afirma că „noua critică" structuralistă, în măsura în care vizează caracterul de totalitate al operei, trebuie să constituie nu numai sistemul, ci şi mesajul operei. Criticul structuralist, în acest context, presupune nu numai analiza structurală, reducerea operei la o algebră a cărei semantică este subordonată în chip radical sintaxei, ci şi analiza tematică.

Dar, aşa cum am constatat mai sus, conceptul de structură a condus nu numai la constituirea principiului metodologic al analizei structurale, dar şi la orientarea numită *stucturalism*, la o mişcare ideologică în con-

---

[6] Roland Barthes, *Racine, Eseuri*, E. P. L. U.. Bucureşti, 1969, p. 89—90.

[7] *Ibidem*, p. 54.

[8] *Ibidem*.

textul gîndirii contemporane. Dacă ar fi fost vorba numai despre o metodă, structuralismul nu ar fi putut să dobîndească un prestigiu atît de mare, deși privit în sine, el se prezintă în primul rînd ca o metodă. După modul în care îl înfățișează și îl recomandă partizanii lui, am avea de-a face cu conștiința trezită și neliniștită a cunoașterii moderne, cu o deșteptare din „somnul antropologic" în care gîndirea a fost iluzionată de ideea umanistă. Tendința gîndirii structuraliste de a înlătura din cunoaștere tarele antropocentrice și antropomorfice are, fără îndoială, un caracter pozitiv, ea urmărind maxima restrîngere a subiectivității ce perturbează procesul cunoașterii. Dar această dezantropomorfizare a cunoașterii, după cum afirmă Mikel Dufrenne, deși se evidențiază ca legitimă în plan metodologic, se transformă în plan social și ontologic, în dezumanizare[9]. Prin „absolutizarea obiectivității" structuralismul riscă să adîncească criza filozofiei contemporane a cărei consecință fundamentală este „obiectualizarea" omului și a relațiilor sale, transformarea sa în lucru, eludarea problematicii filozofice a omului. Astfel, structuralismul alunecă într-un schematism exagerat, tehnic, îngust și din care idealurile umanismului sînt înlăturate.

Considerat în ipoteza lui de concepție cu veleități filozofice, de ideologie și atitudine axiologică, *structuralismul* nu este străin de climatul spiritual în care și din care se dezvoltă unele tendințe ale creației artistice contemporane. Corelarea acestor tendințe cu structuralismul, deși nu poate fi demonstrată cu evidență științifică, nu poate fi însă nici contestată în multe privințe. Fiindcă sînt destul de numeroase similitudinile între caracteristicile unor orientări mai noi ale creației artistice și caracteristicile structuralismului ca ideologie, ca „Weltanschauung".

În literatură, noul roman francez se integrează în atmosfera spirituală a epocii noastre, dezvăluind o serie de trăsături în consonanță cu ideologia structuralistă. Aventurîndu-ne, putem afirma că, tendința spre obiectivitate maximă, principiul teoretic structuralist se transformă în planul creației artistice în tendință spre dezumanizare. Artistul, redînd structurile, uită sensul. Sau sensul pe care-l prezintă este sensul gol al unei țesături de relații și nu sensul deplin al unei lumi. Dizolvînd sensul, dizolvă omul și transformă relațiile dintre oameni în relații dintre obiecte. În *Labirintul* găsim un haos de obiecte prin care se mișcă omul, nevăzut, neauzit. Fără biografie, nu știm de unde vine, unde se duce. Acest „lucru printre lucruri devine de două ori refuzat, atît ca inventator al sistemului cît și ca obiect în sistem" (Mikel Dufrenne). Moare fără să transmită nimic, rămînînd după el o bocceluță de obiecte, fără semnificație, ca însăși existența pe care a dus-o.

Operele noului roman se caracterizează prin „opacitate deconcertantă" ca și miturile. Ele solicită analiza structurală; au fost „scrise pentru" și criticul a precedat scriitorului". Sînt opere ermetice și nu participăm la misterul lor decît în măsura în care descoperim în ele echivalentul unui cod.

În *arta dramatică* putem descoperi, de asemenea, similitudini amintind abordarea structurală a realității. La Dürrenmatt, Frisch, Camus,

---

[9] M. Dufrenne, *Structură și sens. Critica literară*, după „Revista de referate și recenzii", nr. 4/1969, p. 889.

Claudel, Brecht, predomină *mecanismul* acțiunii asupra acțiunii, *structura* ideii asupra ideii. Ceea ce ne interesează aici este mecanismul lăuntric al faptelor care le pune în mișcare, modul de dispunere a părților într-un întreg. În teatrul lui Brecht sau Ionescu, evenimentul predomină asupra faptelor psihologice sau asupra aprecierilor pe marginea acțiunii. Împinsă pînă la punctul extrem, această tendință duce la ceea ce se numește „happening" și care se traduce prin eveniment sau acțiune în timp de realizare.

Arta muzicală, după părerea multor specialiști, a fost și ea atinsă de iradierea viziunii structuraliste. Datorită „situsului ontologic" specific al muzicii, diferit de cel al literaturii, substanța însăși a operei muzicale este, oarecum, „structura". Structura operei muzicale desemnează totalitatea relațiilor care se stabilesc între proprietățile a două sau mai multe sunete. Structuralismul în creația muzicală se caracterizează prin preocuparea pentru felul în care se organizează sunetele, prin interesul pentru însăși această organizare. Se caută mecanismul intim al producerii și înlănțuirii sunetelor, inventînd astfel sisteme noi artificiale. Semnificative pentru această tendință sînt creațiile dodecafonismului, inițiat de Arnold Schönberg, și care se bazează pe compoziția de douăsprezece sunete, astfel încît nici un sunet al seriei nu trebuie repetat înainte de a se fi epuizat celelalte unsprezece. Adepții dodecafonismului caută schema, modalitatea generală de grupare a sunetelor, după reguli fixe abstracte. Diferitele moduri de prezentare a seriei de douăsprezece sunete răsturnată, inversată în oglindă sînt amestecate între ele arbitrar.

Tendința de a privilegia în creația muzicală modul cum se organizează sunetele este caracteristică atît serialismului, cît și muzicii concrete sau electronice. „Ca și muzica concretă, muzica electronică ni se pare a nu fi o muzică nouă, ci mai degrabă sondarea, scobirea universului sonor, armonios al tradiției; compozitorul se introduce sub stratul muzical al sunetelor, în subsol, în sala cazanelor, începe să răscolească, să caute mecanismele, să le manevreze pentru a vedea dacă nu cumva poate ajunge la o stăpînire mai profundă, mai intimă a lor" [10]. Gisele Brelet vede în această căutare a mecanismului structural muzical, un semn al superiorității muzicii moderne asupra celei clasice. „Muzica nouă ca și fizica modernă — scrie ea — înseamnă triumful rațiunii în curs de constituire asupra rațiunii constituite, a gîndirii vii asupra gîndirii sclerozate. Această gîndire inventivă se recompensează în dezvăluirea structurilor universului muzical [11] În acest sens, gîndirea serială și structuralistă reprezintă două niveluri deosebite de experiență (în ceea ce privește raportul dintre cod și mesaj), întrucît structuralismul caută structura eternă, ur-codul, cunoscut de, emitent și de destinatar, în timp ce serialismul *construiește* realități structurale noi.

Dar, așa cum avertizasem la început, rolul ideologiei structuraliste în creația artistică nu poate fi altul decît îl au în genere concepțiile teoretice sau filozofice abstracte. Valoarea creațiilor artistice nu o judecăm după „programul" teoretic pe care îl adoptă artistul, ci după rezultatul concret

---

[10] V. Nemoianu, *Structuralismul*, București, E. P. L. U., 1967, p. 73.

[11] Gisèle Brelet, *Musique et structure*, în „Revue internationale de philosophie, nr. 73—74, 1965, p. 407.

al procesului de creație : *opera* și *mesajul* ei. Polemizînd cu partizanii teoretici ai „muzicii noi", G. Călinescu exprimase cît se poate de limpede criteriul de apreciere a operelor ei : : „Teoria lor e o teorie, adică abstracțiune de birou, și ceea ce mă interesează pe mine este omul. Pe mine mă interesează ce exprimă din sfera omenescului o compoziție, iar nu dacă compozitorul a fost consecvent în anarhie, evitînd orice cădere într-un oricît de efemer sistem tonal"[12].

În concluzie, am putea spune că dacă pe plan metodologic, *metoda* structurală înscrie un aport recunoscut la desubiecitivzarea și dezantropomorfizarea gîndirii, cunoașterea și înțelegerea artei numai cu ajutorul acestei metode dezvăluie anumite limite științifice, insurmontabile fără o metodologie materialist-dialectică. Iar ca *ideologie* și ca tendință generală „antiumanistă" structuralismul contemporan evidențiază trăsături care conduc în cele din urmă, în anumite contexte culturale, la deformarea și alterarea principiului vital al creației artistice autentice : umanismul.

---

[12] G. Călinescu, *Abstracționismul muzical*, în „Contemporanul", nr. 6 din 5 februarie 1960.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

PROBLEME ACTUALE ALE TINERETULUI

Printre numeroasele apariţii editoriale patronate de Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, se numără şi primul volum al colecţiei „Studii şi sinteze". Deşi nu se anunţă ca o publicaţie periodică, el cuprinde rubrici tipice pentru orice revistă: studii, recenzii, viaţă ştiinţifică, cronici.

Contribuţiile reunite în volumul *Tineretul azi*, abordînd o gamă variată de probleme, reuşesc să puncteze unele aspecte importante ale temei, încadrată în dezbaterile contemporane de specialitate.

Primul studiu, semnat de Ovidiu Bădina şi intitulat *Ingineria socială şi problema eficienţei cercetării ştiinţifice*, evidenţiază unul din caracterele specifice ale cercetărilor contemporane în domeniul ştiinţelor sociale şi anume: abordarea multidisciplinară (interdisciplinară) a celor mai stringente probleme sociale din domeniul industriei, agriculturii, învăţămîntului, culturii, asistenţei sociale etc. Iar una din consecinţele acestei tendinţe este şi noua disciplină — în plin proces de constituire — numită ingineria socială. Ea „reprezintă prelungirea aspectelor aplicative ale unor ştiinţe social-umanistice care înainte influenţau în măsură redusă practica social-economică" (p. 10): economia politică, sociologia, psihologia etc. Caracterul ei eminamente aplicativ o distinge net de celelalte ştiinţe sociale, fapt care duce la constituirea sa ca o disciplină socială operaţională: ştiinţă a conducerii şi organizării, a optimizării circuitelor economice, a luării deciziilor întemeiate, a dirijării unor importante procese sociale etc. Formată din rezultatele teoretice ale altor ştiinţe sociale cuprinse într-o viziune de ansamblu, ea tinde spre constituirea unei metodologii proprii capabilă să lichideze unilateralitatea în cercetarea şi rezolvarea problemelor.

De aceea, conchide autorul, ingineria socială poate deveni şi devine acolo unde se întreprind serioase cercetări de acest gen, unul din factorii motori ai producţiei.

În funcţie de principalele domenii ale realităţii sociale, inginerul social se specializează pe profilul întreprinderii în cadrul căreia funcţionează, devenind fie sociolog uzinal, urbanist sau rural, fie psiholog industrial, fie matematician programator uzinal ş.a. Prezenţa lui în marile fabrici sau uzine a devenit indispensabilă, el preluînd o serie de probleme importante pentru bunul mers al întreprinderii.

Autorul formulează o serie de consideraţii interesante în legătură cu viitorul ingineriei sociale, cu direcţiile ei de dezvoltare. Caracterul ei eminamente aplicativ, subliniază O. Bădina, îi va permite o penetraţie rapidă în toate sferele vieţii omeneşti, cu aplicaţii practice speciale: dezvoltarea urbană, agricultura, reţeaua sanitară şi învăţămîntul public, instruirea şi formarea cadrelor pentru multiple

activităţi omeneşti etc. Dar modalitatea optimă în care se poate desfăşura cercetarea şi activitatea de inginerie socială — aşa cum experienţa multor ţări a demonstrat-o — nu poate fi decît instituţionalizarea ei. Viaţa solicită răspunsuri optime şi cu eficacitate imediată. De aici decurge necesitatea abordării complexe, simultane şi concentrice a fenomenului, „pentru a realiza o cercetare *pe fază*, pentru a da soluţii fenomenului în *curs de desfăşurare*, sau pentru a face prognoze şi a *sugera măsuri şi soluţii* pentru situaţii viitoare". Acest deziderat nu poate fi realizat însă decît cu forţele reunite ale sociologului, psihologului, economistului, specialistului în problemele socialului etc., fapt ce reclamă la rîndul său *investigarea pe teme* într-un cadru *instituţionalizat* adecvat respectivului tip de cercetare.

Deşi aparent nelegat de titlul culegerii, studiul *Ingineria socială şi eficienţa cercetării ştiinţifice* constituie de fapt viziunea teoretică generală în care se pune problema cercetărilor privind tineretul.

În fiecare etapă istorică, generaţia tînără reprezintă acea categorie socio-psihologică, care preia experienţa şi cunoştinţele maturilor prelucrîndu-le şi utilizîndu-le în modul său specific în vederea continuării dezvoltării istorice. Tineretul apare, aşadar, ca produs al trecutului şi în această ipostază el este supus unui proces intens de educare şi asimilare a culturii deja constituite. În acelaşi timp, de el depinde viitorul, plusul care va fi adus în evoluţia socială. Tocmai de aceea, generaţia tînără constituie obiect de studiu simultan pentru numeroase discipline umaniste : pedagogie, psihologie, sociologie, drept etc. Ingineria socială, ca cea mai recentă realizare de tratare sintetică a faptelor sociale, pare să fie şi în ce priveşte cercetarea tineretului, una din modalităţile adecvate caracteristicilor obiectului investigat. Iată de ce considerăm că primul studiu reprezintă, în contextul culegerii, viziunea teoretico-metodologică generală.

În completarea şi concretizarea intenţiei implicite în primul studiu — definirea coordonatelor generale ale cercetării tineretului — Cătălin Mamali, autorul studiului *Rol-statusul — formă a dezvoltării psiho-sociale a individului*, conţinut în culegerea pe care o prezentăm, pune, la rîndul său, o serie de probleme legate de utilizarea categoriilor sociologice respective, în procesul investigării tinerei generaţii.

Este precizată relaţia acestor fenomene cu mediul social general : 1) În funcţie de condiţiile sociale şi economice, fiecare colectivitate posedă un sistem de norme şi criterii la care raportează şi în funcţie de care apreciază activitatea membrilor ei ; 2) Fiecare generaţie se formează în funcţie de şi reacţionează la condiţiile sociale elaborate de generaţiile anterioare ei ; 3) În procesul formării şi dezvoltării individului, elemente ale structurii sociale sînt *interiorizate* pe un fond individual specific, ceea ce înseamnă că structura socială reprezintă, în raport cu individul, nu numai un modelator extern ci şi un element subiectivat prin exteriorizare ; 4) Personalitatea umană, la rîndul ei, se *obiectivează* pe parcursul activităţii pe care o desfăşoară.

„În analiza evoluţiei sociale a unei *personalităţi în formare* (subl. ns.) — precizează autorul — trebuie în primul rînd să se ţină seama de caracteristicile tiparului social la care se adaptează tînărul". De aceea „punctul de pornire în investigarea evoluţiei reale a personalităţii tînărului îl constituie tocmai tipul de structură în care el se integrează, caracteristicile acestei structuri şi valoarea ei pentru tînăr" (p. 56).

Un alt studiu care se înscrie pe aceeaşi traiectorie, tinzînd să ofere *premise teoretice şi metodologice* activităţii de cercetare concretă a tineretului, este cel intitulat *Metode şi izvoare actuale ale cercetării tineretului* semnat de Petre Datculescu. „Cercetarea tineretului, arată autorul, este unul din domeniile în care această abordare conjugată, atît în planul antrenării a mai multe discipline, cît şi în planul tendinţei de comprimare a metodelor, transpare cu evidenţă maximală" subsumînd „aspecte ale contribuţiilor teoretice, metodelor, conceptelor mai multor ştiinţe diferite" (p. 37).

Un grup mai numeros de studii sînt legate direct de tematica enunţată în titlul *Tineretul azi*. Între acestea se înscriu, în primul rînd,

studiile legate de aspectele actuale ale profesionalizării tineretului. Probleme ca opțiunea proprie, factorii sociali și educativi ai orientării profesionale, prezintă un deosebit interes pentru cunoașterea proceselor de formare și integrare socială a tinerei generații. Astfel studiul lui D. Bazac *Despre opțiune și stabilizare profesională*, bazat pe rezultatele cercetării unui eșantion de 293 de elevi de la două licee, unul din București și altul din Călărași, încearcă să prindă acei factori care influențează, într-un sens sau altul, momentul opțiunii — ca *prim moment* în orientarea profesională a tinerilor. Această opțiune se poate produce spontan și rapid (cînd este favorizată de o educație corespunzătoare), dar cel mai adesea ea include o întreagă perioadă de șovăieli, de incertitudini. Trecerea la momentul stabilizării profesionale, subliniază autorul, trebuie susținută de o educație bine organizată atît în familie, cît mai ales în școală. Mediul socio-cultural influențează puternic opțiunea profesională a tinerilor. Astfel, elevii din provincie, se orientează în special spre profesiunile de inginer, profesor, datorită ridicării unor noi obiective industriale în toate orașele patriei.

Pe aceeași linie a orientării profesionale se înscriu și rezultatele interesante ale unei cercetări la Centrul școlar agricol din Slatina. Autorul, Șt. Costea, ajunge, pe baza datelor cercetării menționate, la surprinderea unor disfuncții în procesul deosebit de important al orientării profesionale a tineretului. Este vorba, în fapt, de o regretabilă lipsă de preocupare din partea școlii, a cadrelor didactice, a familiei, a organizațiilor de tineret în direcția orientării școlare și a alegerii profesiunii.

O altă problemă tratată cu mijloacele sociologiei concrete este aceea a dublei solicitări specifică activității tinerei femei salariate în calitatea ei de copartenеră a familiei. Studiul semnat de Al. I. Bejan se oprește cu deosebire asupra aspectelor vieții de familie a tinerei salariate evidențiind volumul diferitelor activități familiale ce revin *ambilor* soți, volumul timpului liber și tendința diferitelor activități de destindere pe fondul treburilor gospodărești, natura unor neînțelegeri familiale etc. În sfîrșit, sînt analizate opiniile exprimate de subiecții anchetați privitor la relația dintre viața de familie și atingerea scopurilor în viață.

Deși abordează o zonă fertilă pentru cercetarea tineretului, studiul rămîne o reușită parțială. Astfel, cercetarea aspectelor vieții de familie a tinerei *salariate* impunea, după părerea noastră, o cercetare comparativă a aspectelor vieții de familie a tinerei *nesalariate*. Un alt viciu de cercetare apare, după părerea noastră, în formularea întrebării privind realizarea scopurilor individuale în și prin familie. *Care* scopuri? Neprecizate în întrebare, fiecare subiect putea avea în vedere alte puncte de referință. Astfel, unii, cel puțin, s-au gîndit probabil la întemeierea unei gospodării (în sensul material al cuvîntului), alții la împlinirea lor umană, unii la scopuri profesionale, alții la viața de familie etc. Ar fi prezentat un interes mai mare pentru rigoarea cercetării, dacă ancheta solicita raportări la scopuri precis delimitate. În sfîrșit, — fapt nefiresc — concluziile autorului depășesc pe alocuri materialul supus analizei în corpul studiului. De pildă, concluziile privind repercusiunile vieții de familie asupra cantității și calității muncii prestate, aspect care nu apare ricăieri în cuprinsul cercetării.

Alt studiu prezent în culegere se oprește asupra multiplelor aspecte pe care le implică fenomenul anomiei sociale într-una din formele sale concrete — delincvența juvenilă. După o scurtă trecere în revistă a aspectelor generale ale acestui proces complex de integrare socială a tinerilor delincvenți, autorul, Constantin Iacovișac, prezintă mai detaliat modalitățile concrete de solicitare și formare a personalității delincvenților și totodată formele concrete de instrucție și formare profesională.

În concluzie, alături de aprecierile noastre pozitive privitor la calitățile certe ale majorității studiilor și articolelor cuprinse în volum, ne exprimăm totodată insatisfacția față de

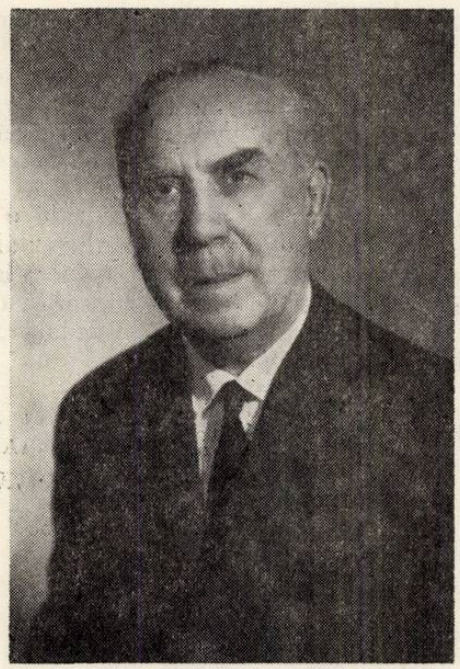
structura de ansamblu a culegerii, din care lipsesc tocmai cercetările multidisciplinare asupra tineretului, pentru care pledează textul semnat de Ovidiu Bădina, precum și cercetările concrete asupra statusului și rolului diferitelor categorii de tineri în lumina coordonatelor teoretice prezentate de Cătălin Mamali.

Tineretul azi se recomandă cititorilor ca o *colecție* și, în acest caz, existența unui criteriu tematic unitar în selectarea studiilor cuprinse în fiecare volum, nu ar face decît să-i consolideze prestigiul teoretic și eficiența practică.

Elena Ferariu

NOTE

NECROLOG



NICOLAE BAGDASAR

În ziua de 21 aprilie a încetat din viaţă profesorul universitar Nicolae Bagdasar, membru titular al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România.

Născut la 5 februarie 1896 în comuna Roşieşti, judeţul Vaslui, Nicolae Bagdasar şi-a făcut studiile universitare la Bucureşti, trecîndu-şi în 1926 doctoratul în filozofie la Universitatea din Berlin.

Nicolae Bagdasar a desfăşurat o bogată activitate didactică şi ştiinţifică. Şi-a început cariera universitară ca asistent la Universitatea din Bucureşti. A fost organizatorul Societăţii române de filozofie, care a desfăşurat o activitate de prestigiu. A funcţionat ca profesor la Universitatea din Iaşi, unde a ţinut cursuri de psihologie, logică şi istoria filozofiei. A fost colaborator ştiinţific la Institutul de istorie şi filozofie din Bucureşti şi la Filiala Iaşi a Academiei şi unul din fondatorii Laboratorului de sociologie al Universităţii din Bucureşti.

Pedagog de prestigiu, om de o rară distincție sufletească, Nicolae Bagdasar s-a făcut remarcat totodată prin cercetările sale de o vastă erudiție și aleasă ținută științifică în domeniul istoriei filozofiei românești și universale, al filozofiei istoriei, al teoriei culturii și al gnoseologiei.

Lucrările sale principale — *Filozofia contemporană a istoriei*, *Din problemele culturii europene*, *Teoria cunoștinței* (două volume), *Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, *Teoreticieni ai civilizației* — reprezintă contribuții substanțiale la cercetarea unor importante probleme de filozofie. Ele se caracterizează printr-o expunere amplă, obiectivă, însoțită de analize pătrunzătoare ale concepțiilor filozofice examinate, printr-o tratare în spirit raționalist a problematicii din sfera teoriei culturii și a filozofiei istoriei. Gînditor umanist și raționalist, care și-a însușit în anii regimului socialist concepția filozofică marxistă, Nicolae Bagdasar s-a dovedit un critic intransigent al concepțiilor iraționaliste din filozofia românească și universală.

O componentă importantă a activității sale o constituie editarea unor lucrări de seamă ale clasicilor filozofiei universale. Moartea l-a surprins în plină activitate creatoare, în timp ce lucra la definitivarea unor ample lucrări privind principalele curente filozofice contemporane.

Prin dispariția profesorului Nicolae Bagdasar, știința și cultura românească au suferit o grea pierdere.

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
MINISTERUL ÎNVĂȚĂMÎNTULUI

IN MEMORIAM

Ne-a părăsit pentru totdeauna unul dintre cei mai harnici și mai dăruiți membri ai obștii filozoficești din România. Timp de aproape 50 de ani, pînă la ultima clipă a vieții, prof. N. Bagdasar a desfășurat o rodnică activitate consacrată nobilului scop de a îmbogăți cultura filozofică românească prin noi gînduri și valori, oferindu-i de asemenea noi puncte de referință și contact cu cultura europeană. A fost un excelent dascăl, un neobosit cercetător, un om de o rară bunătate și generozitate sufletească. Am avut cinstea să-l cunosc mai îndeaproape pe prof. Bagdasar în toate aceste ipostaze încă din anii 1946—1949, la universitatea ieșeană, unde i-am fost student. Formația mea ca filozof datorează mult celui de care azi ne despărțim cu sufletul cernit de durere.

Ceea ce m-a impresionat în mod deosebit la marele dispărut de azi, în acei ani îndepărtați ai studenției mele, a fost ardenta și totuși discreta sa pasiune pentru actul filozofic (curs universitar, articol sau carte) ca un act de *responsabilitate etică* și *socială*. Aceasta înseamnă erudiție, adîncimea cugetării, largi orizonturi culturale.

De la prof. N. Bagdasar am învățat pentru prima dată că filozofia, ca orice îndeletnicire de elevată ținută intelectuală, cere talent, dar mai presus de toate cere studiu, o muncă stăruitoare de pătrundere și înțelegere a evoluției ideilor și sistemelor filozofice, receptivitate față de toate aceste sisteme, dar dintr-un punct de vedere propriu, o permanentă conbustie lăuntrică și tensiunea spirituală a căutătorilor. Bogăția și noutatea ideilor din prelegerile sale au contribuit la formarea unei atmosfere de seriozitate, de muncă și dragoste pentru filozofie, dar puneau adesea în dificultate de înțelegere pe studenții începători. Nesatisfăcut de sărăcăcioasele mele notițe și dorind să cunosc mai îndeaproape prelegerile sale, pe care și le scria singur la mașină, am îndrăznit și într-o zi l-am rugat să-mi dea și mie cel puțin unele din ele pentru a le copia. Cu acest prilej am putut cunoaște mai bine pe omul-Bagdasar, omenia și bunătatea sa. Plăcut surprins de interesul ce-l arătam pentru cursul său, m-a invitat acasă la d-sa, în cartierul Copou, oferindu-mi exemplare din aproape toate prelegerile pe care le ținuse. Din acel moment am avut de multe ori satisfacția unor asemenea întîlniri, care mi-au rămas neșterse în amintire. Din acel moment l-am simțit aproape, împărtășindu-mă din înțelepciunea și bogata sa cultură filozofică.

Filozoful Bagdasar a fost deopotrivă un mare animator, un propagator neobosit al culturii filozofice, un strălucit comentator și critic a numeroase curente și sisteme filozofice, cercetător și creator de idei noi, deschizător de drumuri puțin cercetate sau nedefrișate ale filozofiei românești.

Ca animator a fost, putem spune, sufletul însuși al vechii *Societăți de filozofie*, în cadrul căreia și sub egida căreia a editat lucrări, „Revista de filozofie", a organizat conferințe — inclusiv despre concepțiile lui Marx —, întreținînd astfel, în cercurile intelectuale progresiste, o atmosferă de distinsă spiritualitate și interes pentru filozofia raționalistă. Ca propaga-

tor al filozofiei s-a remarcat nu numai prin propriile sale articole şi conferinţe, dar şi printr-o antologie de texte filozofice, însoţite de date bibliografice şi de succinte comentarii, care a constituit o carte de iniţiere în cunoaşterea unor mari personalităţi filozofice pentru multe generaţii de începători în studiul mai sistematic al filozofiei. Numeroase alte lucrări — în primul rînd voluminoasa *Teoria cunoştinţei*, vol. V din *Istoria filozofiei* (amplă lucrare, elaborată şi editată sub egida „*Societăţii de filozofie*"), consacrate istoriei gîndirii filozofice româneşti, *Din problemele culturii europene* şi *Filozofia contemporană a istoriei* — ni-l relevă pe analistul subtil, pe comentatorul nuanţat şi în acelaşi timp riguros, pe autorul unor idei originale în probleme teoretice de mare interes filozofic şi actualitate în *epistemologie*, *filozofia culturii*, *filozofia istoriei*, *istoria filozofiei* româneşti. Toate aceste lucrări ne dezvăluie o *concepţie raţionalistă* şi un spirit de rigoare proprii unei atitudini ştiinţifice, antimistice.

Ca intelectual de formaţie raţionalistă, prof. N. Bagdasar — sub influenţa noului climat spiritual-ideologic din ţara noastră din anii revoluţiei şi construcţiei socialismului — s-a orientat treptat, dar temeinic spre concepţia marxistă. Această nouă orientare se vede, între altele, din lucrarea *Teoreticieni ai civilizaţiei* sau din studiile asupra *existenţialismului*, care pregăteau o lucrare mai amplă consacrată unor curente din filozofia contemporană, rămasă într-un stadiu înaintat de elaborare.

Prin informaţia erudită şi prin adîncimea analizei, unele din lucrările sale sînt fără îndoială de talie europeană, ceea ce ne-a format convingerea că multe societăţi academice ar fi fost onorate dacă l-ar fi avut ca membru pe acest om, care, de altfel, ca toţi oamenii mari, era şi de o impresionantă modestie.

Colegii săi din Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, al cărei membru titular a devenit de la crearea sa, foştii săi studenţi, toţi cei care într-un fel sau altul au beneficiat de comoara gîndurilor şi a inimii sale îşi pleacă astăzi îndureraţi fruntea aducînd un ultim omagiu celui care a fost pentru toţi — şi aşa va rămîne în amintirea noastră — un exemplu de muncă dăruită şi pasionată pe ogorul filozofiei româneşti, de responsabilitate morală şi distincţie sufletească, de înţelepciune şi totodată de modestie şi discreţie.

Al. Tănase

CÎTEVA DATE BIOGRAFICE*

Născut la 5 februarie 1896 în satul Roşieşti din comuna cu acelaşi nume din fostul judeţ Fălciu (astăzi Vaslui).

Bacalaureat al Liceului „Codreanu" din Bîrlad în 1916.

Mobilizat în timpul războiului din 1916—1918. După demobilizare în 1918, m-am înscris la Facultatea de litere şi filozofie din Bucureşti, specialitatea filozofie, unde mi-am luat licenţa

* Publicăm această notiţă autobiografică aşa cum a fost concepută de regretatul N. Bagdasar cu puţin înainte de moartea sa.

în vara anului 1922. În toamna aceluiași an am plecat pentru continuarea studiilor la Berlin luîndu-mi doctoratul în filozofie la universitatea din acel oraș în vara anului 1926.

TITLURI

Asistent universitar la Facultatea de filozofie din București din 1928 pînă în 1942.

Profesor universitar de istoria filozofiei moderne, metafizică și teoria cunoștinței la Facultatea de filozofie și litere din Iași din 1942 pînă în 1949.

Consilier științific la Institutul de filozofie din București din 1949 pînă în 1951, iar din 1951 și pînă în 1956 cercetător științific la Filiala Iași a Academiei R.P.R.

Coordonator științific al *Dicționarului enciclopedic român*, 1956—1958.

Membru al Academiei de Științe Sociale și Politice din 1970.

ALTE TITLURI

Membru corespondent al Academiei Române, Secția literară 1942—1948.

Secretar al Societății române de filozofie, 1928/1944.

Secretar de redacție al „Revistei de filozofie", 1928/1943.

Codirector la revista „Ethos" din Iași, 1943—1946.

Coordonator științific al *Istoriei filozofiei moderne* (5 volume, 1937—1941).

Întemeietorul Editurii filozofice de sub egida Societății române de filozofie (1930—1944).

Întemeietorul *Colecției marilor filozofi* (traduceri din marii filozofi europeni, în care au apărut aproximativ zece volume).

ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ

1. *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert*, Berlin, 1927.
2. *Filozofia contemporană a istoriei*, vol. I, București, 1930.
3. *Din problemele culturii europene*, București, 1931.
4. *Istoria filozofiei românești*, București, 1941.
5. *Teoria cunoștinței*, 2 vol., București, 1941 ; ed. a II-a, București, 1944.
6. *Antologie filozofică* : *Filozofi străini* (în colaborare cu V. Bogdan și C. Narly), 1943.
7. *Teoreticieni ai civilizației* (A.J. Toynbee, Karl Jaspers, N. Berdiaev), 1969.
8. Traduceri (în colaborare) : Kant, *Critica rațiunii pure*, 1969.
9. Sub tipar : *Antologia filozofică*, I, *Filozofia antică*, Predate Editurii științifice : I. Kant, *Critica rațiunii practice* și *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traduceri precedate fiecare de un studiu introductiv și urmate de note. În stadiu de definitivare pentru tipar : *Existențialismul* (o lucrare de aproximativ 500 de pagini).
10. Lucrări în manuscris :
    1) *Curente filozofice fundamentale* (trei volume).
    2) *Portrete* (un volum).
    3) *Amintiri* (un volum).

Alte lucrări : studii, articole, recenzii.*

1. *Ideea de etică în concepția marxistă* (studiu în ,,Societatea de mîine'', 1924, an. I, nr. 1).
2. *Noțiunea de revoluție la Karl Kautsky* (în ,,Societatea de mîine'', 1924, an. I. nr. 14).
3. *O nouă concepție filozofică* : *Die Gestalttheorie*(în ,,Societatea de mîine'', 1925, nr. 48—49).
4. *Wilhelm Dilthey* (,,Societatea de mîine'' din noiembrie 1926).
5. *Concepția filozofiei istoriei după Wilhelm Dilthey* (studiu publicat în revista ,,Minerva'', 1928, an. II, nr. 1 și 3, Iași).
6. *Concepția filozofiei istoriei la H. Rickert* (în ,,Arhiva pentru știința și reforma socială'', 1927, an. VII, nr. 1—2).
7. *Concepția filozofiei istoriei la A.D. Xenopol* (în ,,Arhiva pentru știință și reforma socială'', 1927, an. VII, nr. 3—4).
8. *Edmund Husserl* (studiu în ,,Revista de filozofie'', 1928, vol. XIII, nr. 1).
9. *Concepția filozofiei istoriei după Heinrich Maier* (în revista ,,Societatea de mîine'', Cluj, 1927, nr. august-septembrie).
10. *Concepția filozofiei istoriei la W. Windelband* (în ,,Revista de filozofie'', 1928, vol. XIII, nr. 2).
11. *Paul Natorp* (în ,,Revista de filozofie'', 1928, vol. XIII, nr. 3, și în vol. XIV, 1929, nr. 1).
12. *Criza culturii moderne* (comunicare făcută la Institutul Social Român în ziua de 23 mai 1928).
13. *Filozofia istoriei lui O. Spengler* (în ,,Revista de filozofie'', 1929, vol. XIV, nr. 3).
14. *Rabindranath Tagore și civilizația* (în ,,Revista de filozofie'', 1929, vol. XIV, nr. 4).
15. *Filozofia istoriei* (în volumul omagial *C. Rădulescu-Motru*, 1932).
16. *Asupra noțiunilor individuale* (în ,,Revista de filozofie'', 1933, vol. XVIII, nr. 3—4).
17. *Ion Petrovici* (în ,,Revista de filozofie'', 1938, vol. XXIII, nr. 1).
18. *De la lectură la filozofare* (în ,,Revista ,,Ethos'', 1944, an. I, nr. 1).
19. *Judecata psihologică și judecata logică* (în revista ,,Ethos'', an. 1, 1944, nr. 3—4).
20. *Arnold J. Toynbee, filozof al istoriei* (în ,,Contemporanul'', din 22 decembrie 1967).
21. *Sören Kierkegaard* (în revista ,,Ramuri'', an. IV, nr. 11, 1967).
22. *Direcții în existențialism* (apărut în 3 numere ale revistei ,,Cronica'', Iași, 1967, an. II, 28 X, nr. 34 ; an. II, nr. 45 ; an. II, nr. 47 din 1967).
23. *Cîteva amintiri despre Camil Petrescu* (în revista ,,Cronica'', din 17 iunie 1967, an. II, nr. 24).
24. *N. Berdiaev, filozof al istoriei* (în ,,Revista de filozofie'', 1968, t. 15, nr. 3).
25. *Karl Jaspers* (*Influențele suferite. Raporturile dintre științe și filozofie*) (în rev. ,,Ramuri'', an. VI, nr. 6 din 15 iunie 1967).
26. *Conservarea inteligenței* (articol în ,,Scînteia tineretului'', an. XXIV, seria II, nr. 5 818, din februarie, 1968).
27. *Comunicarea despre filozofia lui Lucian Blaga* (în cadrul dezbaterilor Academiei de Științe Sociale și Politice din mai 1970).
28. *Probleme de teoria culturii și istoriei la A.D. Xenopol* (1868—1880) (în ,,Studii și cercetări'', Academia R.P.R., Filiala Iași, an. VII, 1956, fasc. 1).
29. *Concepția istorică a lui Mihail Kogălniceanu* (comunicare la Academia R.P.R. Filiala Iași, în ,,Studii și cercetări științifice, Filologie'', an. VIII, 1957, fasc. 2).
30. *Preocupări de economie politică la ,,Propășirea''* (studiu în colaborare cu I. Lăzărescu, Acad. R.P.R. Filiala Iași, ,,Studii și cercetări științifice, Filologie'', an. VII, 1956, fasc. 2).
31. *Concepția social-politică a lui Simion Bărnuțiu* în ,,Studii și cercetări științifice'', Acad. R.P.R. Filiala Iași, an. VI, 1955).

---

* Această bibliografie a fost pusă la dispoziția redacției de către soția profesorului N. Bagdasar.

32. *Vasile Conta* (studiu-prefață la *Teoria fatalismului* și *Teoria ondulației universale*, Craiova, Edit. Scrisul românesc, 1943).
33. P.P. Negulescu, *Conflictul generațiilor și factorii progresului* (studiu publicat în „Convorbiri literare", 1941, nr. 11—12).
34. *Progresismul lui P.D. Kisseleff și limitele acestui progresism*, (comunicare la Academia R.P.R. Filiala Iași, 1952).

RECENZII

1. Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (în „Arhiva pentru știința și reforma socială", 1926, an. VII, nr. 3—4).
2. Gerhardt von Mutius, *Jenseits von Person und Sache*, (în „Arhiva pentru știința și reforma socială", an. VII, nr. 1—2, 1926).
3. P.P. Negulescu, *Reforma învățământului* (în „Arhiva pentru știința și reforma socială", an. VIII, nr. 1—2).
4. Mihail Rădulescu, *Noțiunea de filozofie*, (în „Revista de filozofie", 1928, vol. 13, nr. 1).
5. Hans Wenke, *Hegels Theorie des objektiven Geistes* („Revista de filozofie", 1928, vol. 13, nr. 1).
6. Arthur Stein, *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey* (în „Revista de filozofie", 1928, vol. XIII, nr. 1).
7. C. Narly, *Educația și ideal*, (în „Revista de filozofie", 1928, vol. XIII, nr. 2).
8. Octav Botez, *Alexandru Xenopol*, (în „Revista de filozofie", 1928, vol. XIII, nr. 3).
9. N. Lossky, *La matière, l'intuition et la vie* (în „Revista de filozofie", 1928, vol. XIII, nr. 3).
10. Reinhardt Kynast, *Kant, sein System als Theorie des Kulturbewusstseins* (în „Revista de filozofie", 1928, nr. 3).
11. Erich Becher, *Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens* (în „Revista de filozofie", 1928, nr. 4).
12. Ștefănescu-Goangă, *Selecțiunea capacităților și orientarea profesională* (în „Revista de filozofie", 1929, vol. XIV, nr. 3).
13. Richard Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes* (în „Revista de filozofie", 1929, vol. XIV, nr. 3).
14. H. Tillman, *Încercări asupra fenomenelor psihice anormale* (în „Revista de filozofie", 1929, vol. XIV, nr. 4).
15. G.G. Antonescu, *Educația morală în școala românească*, (în „Revista de filozofie", 1929, vol. XIV, nr. 4).
16. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, (în „Revista de filozofie", 1929, vol. XIV, nr. 4).
17. G. Vlădescu-Răcoasa, *La sociologie en Roumanie*, (în „Revista de filozofie", 1929, vol. XIV, nr. 3).
18. Mihail Rădulescu, *Teoria cunoștinței. Introducerea în filozofie*, (în „Revista de filozofie", 1930, vol. XV, nr. 1).
19. Șerban Ionescu, *Considerațiuni critice asupra eticei materialismului economic*, (în „Revista de filozofie", vol. XV, nr. 2, 1930).
20. M. Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik* (în „Revista de filozofie", vol. XV, nr. 2, 1930).
21. Tudor Vianu, *Poezia lui Eminescu*, (în „Revista de filozofie", 1930, vol. XV, nr. 3).
22. Nicolae Mărgineanu, *Psihologia contemporană germană*, (în „Revista de filozofie", vol. XV, XV, nr. 4, 1930).

23. George Ştefănescu, *Charles Renouvier*, (în „Revista de filozofie", 1930, vol. XV, nr. 4).
24. Immanuel Kant. *Critica raţiunii pure*, trad. Brăileanu, (în „Revista de filozofie", vol. XV, XV, 1930, nr. 4).
25. G.G. Antonescu, *Pedagogia generală*, (în „Revista de filozofie" 1931, vol. XVI, nr. 1).
26. Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, trad. Locusteanu, (în „Revista de filozofie", vol. XVI, nr. 1, 1931).
27. Ion Petrovici, *Titu Maiorescu* (în „Revista de filozofie", vol. XVI, 1931, nr. 2).
28. M. Eminescu, *Scrieri politice*, (în „Revista de filozofie", vol. XVI, 1931, nr. 2).
29. I. Brucăr, *Probleme noi în filozofie*, (în „Revista de filozofie", vol. XVI, 1931, nr. 3—4).
30. Platon, *Apărarea lui Socrates*, trad. de C. Papacostea (în „Revista de filozofie", vol. XVI, 1931, nr. 3—4).
31. I.E. Torouţiu, *Studii şi documente literare*, (în „Revista de filozofie, 1933, vol. XVIII, nr. 1).
32. Victor Papacostea, *Teodor Anastasie Cavalioti* (în „Revista de filozofie", 1933, vol. XVIII, nr. 1).
33. Al. Busuiocceanu: *Pîrvan gînditorul* (în „Revista de filozofie", vol. XIX, 1934, nr. 1).
34. Traian Herseni, *Teoria monografiei sociologice* (în „Revista de filozofie", 1934, vol. XIX, nr. 1).
35. Marin Stefanesco, *Le problème de la méthode* (în „Revista de filozofie",vol. XXIV, 1938, nr. 2).
36. *Voinţa de cultură* (Însemnări în revista „Ethos", Iaşi, an. I, 1944, nr. 1).
37. *Semne bune*; *Ceva despre mit* (Însemnări în revista „Ethos", 1944, nr. 2—3).

În „Revista de referate şi recenzii — Filozofie — Logică", 1964—1971, a publicat un număr de peste 40 recenzii şi referate, care vor apărea într-un volum separat în Editura C.I. D.S.P.

N. Bagdasar, *A cunoaşte nu înseamnă a împărtăşi* (Ancheta lui Romulus Zaharia *În atenţie, filozofia*, (în „Tribuna", an. XI, nr. 3, din ianuarie, 1967).

Interviu cu prof. N. Bagdasar: *A cunoaşte totul, nu înseamnă a îmbrăţişa totul* (în ziarul „Munca" din 25 noiembrie 1967).

CONFERINŢE

1. Cărţi româneşti cu răsunet: *Teoria fatalismului* (7 septembrie 1943, la radio Bucureşti).
2. *I. Kant şi proiectul său de pace eternă între popoare* (28 ianuarie 1944 la radio).
3. *Psihologia ascultătorului la radio* (14 septembrie, 1934, la radio).
4. *Schopenhauer artist* (27 septembrie 1941, la radio).
5. *La împlinirea celor 30 de ani de la apariţia „Revistei de filozofie"* (2 aprilie 1936, la sărbătorirea acestui eveniment).
6. *A.D. Xenopol* (la Societatea română de filozofie, 1 noiembrie 1930).
7. *Rabindranath Tagore şi civilizaţia*, (la Societatea română de filozofie, 7 noiembrie 1929).
8. *Karl Marx* (la Societatea română de filozofie, 1935).
9. *Semnificarea istorică a filozofiei lui Bergson* (în cadrul Academiei de Ştiinţe Morale şi Politice, Bucureşti, 1941).

CURSURI

1. *Psihologia* pentru învăţămîntul secundar (în colaborare cu I. Petrovici), 1935.
2. *Curs de logică*, 1937—1938.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de Filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF 49, — DM 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants a l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:

  — SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  — SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  — SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  — SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  — SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE IN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE *Opere*, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * *Probleme de logică*, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * *Contribuții la sociologia culturii de masă*. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, *Sociologia generală*, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * *Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea*, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * *Studii de istorie a filozofiei universale*, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, *Etica muncii și modul de viață*, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, *Sensuri ale frumosului în estetica românească*, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, *Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei*, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, *Atitudinea morală și stimulentele materiale*, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, *Scrieri inedite, I. Problema cunoașterii*, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, *Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei

I. PEATNIȚCHI, *Dialectica vitalității organismelor*, 1969, 346 p., 12 lei

ION PASACADI, *Esteticieni români*, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, *Știință, cercetare, producție*, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C. I. GULIAN, *Hegel sau filozofia crizei*, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * *Aspecte ale filozofiei contemporane*, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322p., 20,50 lei.

* * * *Probleme de logică*, vol., III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

PSIHOLOGIE

* * * *Industrializarea și urbanizare. Schela Boldești*. Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, *Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale*, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad. ATH. JOJA, *Studii de logică*, vol. III.

REV. FILOZ., 18, 5, P. 539 – 690, BUCUREȘTI, 1971

IPI c 2335 43503 Lei 20.–

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7975

TOMUL 18 1971

DIN SUMAR:

DISCURSUL NORMATIV ŞI DISCURSUL EXPLICATIV	CĂTĂLIN ZAMFIR
CONSIDERAŢII ASUPRA TEORIEI POLITICULUI	ANETA BUSUIOC
CONCEPTUL SITUAŢIEI ÎN ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ	C. I. GULIAN
C. W. MILLS ŞI SOCIOLOGIA AMERICANĂ CONTEMPORANĂ	G. TULEA
PROGRAMUL MIŞCĂRII REVOLUŢIONARE DIN 1821	DAN BERINDEI

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1950

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D.D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct;* OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7975

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 18 Nr. 6 1971

ULU 2014

IAN 2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

CĂTĂLIN ZAMFIR, Discursul normativ şi discursul explicativ 693
ANETA BUSUIOC, Consideraţii asupra teoriei politicului 709
C.I. GULIAN, Conceptul situaţiei în antropologia filozofică 719
G. TULEA, C.W. Mills şi sociologia americană contemporană 731

DISCUŢII

EDGAR MORIN (Franţa), Natura societăţii 743
I. PEATNIŢCHI, Concepţia sistemică şi relaţia biologic-social. Reflecţii pe marginea articolului lui Edgar Morin 753

COMENTARII CRITICE

CONSTANTIN RUSU, Cu privire la interpretarea unui text din „Ideologia germană" 765

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

AL. TĂNASE, Cultură şi umanism (VI) 775
RADU SOMMER, Reflecţii asupra operei. 783

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

150 de ani de la mişcarea revoluţionară din 1821
DAN BERINDEI, Programul mişcării revoluţionare din 1821 791

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Logicul şi istoricul în metodologia contemporană (*Alexandru Florian*) 799

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Sesiuni ştiinţifice închinate semicentenarului Partidului Comunist Român (1921—1971) 805

Rev. filoz. 18, 6, p. 689 — 812, Bucureşti, 1971

13.028

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 18 **№ 6** **1971**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр

● КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Нормативная речь и объяснительная речь 693
● АНЕТА БУСУЁК, Соображения в связи с теорией политического 709
● К. И. ГУЛИАН, Понятие ситуации в философской антропологии 719
● Г. ТУЛЯ, Ч. Р. Миллс и современная американская социология 731

ДИСКУССИИ

● ЭДГАР МОРЭН (Франция), Природа общества 743
● И. ПЯТНИЦКИ, Системный взгляд и соотношение биологическое-социальное. Размышления по поводу статьи Эдгара Морэна 753

КРИТИЧЕСКИЕ КОММЕНТАРИИ

● КОНСТАНТИН РУСУ, Относительно интерпретации одного текста из « Немецкой идеологии » 765

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● АЛ. ТЭНАСЕ, Культура и гуманизм (VI) 775
● РАДУ ЗОММЕР, Размышления о сочинении 783

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

150-летие революционного движения 1821 года
● ДАН БЕРИНДЕЙ, Программа революционного движения 1821 года . . . 791

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Логическое и историческое в современной методологии (*Александру Флориан*) 799

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Научные сессии, посвященные 50-летию Румынской коммунистической партии (1921—1971) 805

Философский журнал, **18**, *6*, 689–812, Бухарест, 1971

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 18 N° 6 1971

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- CĂTĂLIN ZAMFIR, Le discours normatif et le discours explicatif 693
- ANETA BUSUIOC, Considérations sur la théorie du politique 709
- C.I. GULIAN, Le concept de la situation en anthropologie philosophique . . . 719
- G. TULEA, C.W. Mills et la sociologie américaine contemporaine 731

DISCUSSIONS

- EDGAR MORIN (France), La nature de la société 743
- I. PEATNIȚCHI, La conception systémique et la relation biologique-social. Réflexions sur l'article d'Edgar Morin 753

COMMENTAIRES CRITIQUES

- CONSTANTIN RUSU, A propos de l'interprétation d'un texte de «L'idéologie allemande» 765

NOTES PHILOSOPHIQUES

- A.L. TĂNASE, Culture et humanisme (VI) 775
- RADU SOMMER, Réflexions sur l'œuvre 783

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

150 années depuis le mouvement révolutionnaire de 1821

- DAN BERINDEI, Le programme du mouvement révolutionnaire de 1821 . . . 791

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Le logique et l'historique dans la méthodologie contemporaine (*Alexandru Florian*) 799

VIE SCIENTIFIQUE

- Sessions scientifiques consacrées au cinquantenaire du Parti Communiste Roumain (1921—1971) 805

Rev. filoz., **18**, *6*, p. 689 – 812, București, 1971

STUDII ŞI ARTICOLE

DISCURSUL NORMATIV ŞI DISCURSUL EXPLICATIV

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

S-a discutat mult despre specificul *discursului asupra socialului* în raport cu *discursul asupra naturalului*. Spre deosebire de acesta din urmă, discursul asupra socialului constituie în acelaşi moment atît o reflexie despre un obiect, cît şi un element component al acestui obiect. El este implicat esenţial în însăşi viaţa socială asupra căreia se exercită. Marx a elaborat termenul de „ideologie", termen cu adîncimi tulburătoare, pentru a caracteriza acest specific. Reluarea acestui concept a generat însă multe confuzii datorate lipsei unei analize sistematice.

Voi încerca aici schiţarea unei abordări sistematice, dintr-o perspectivă funcţional-structurală a discursului asupra socialului, adică tratarea sa ca element funcţional-structural al activităţilor social-umane. O asemenea abordare pare să dezvăluie sistematic o serie de aspecte rămase confuze.

Ca orice tip de activitate, discursul asupra socialului îşi dezvăluie modul de organizare (structurare) în raport cu două cadre constitutive[1]: 1) spaţiul funcţional în care el se constituie şi 2) posibilul comportamental-instrumental dat.

Prima operaţie este deci aceea de a schiţa spaţiul funcţional în care se constituie discursul asupra socialului, adică cerinţele funcţionale la care el trebuie să răspundă.

A. *Funcţia constructivă.* O activitate social-umană este definită ca o mulţime de acţiuni, organizată într-un mod adecvat realizării unei anumite funcţii (satisfacerii unei cerinţe funcţionale). Constituirea deci a activităţii, a modului ei de organizare include un demers cognitiv, care,

[1] Este folosit aici pentru determinarea organizării unei activităţi un cadru conceptual descris mai pe larg în studiul *Determining factors of the organization of social-human activities*, în „Analele Universităţii Bucureşti", seria filozofie, nr. 1/1970. O sumară expunere a sa poate fi găsită şi în *Metodele rezolvării problemelor organizaţionale în sistemele activităţilor social-umane*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 7.

Rev. filoz., 18, 6, p. 693 — 708, Bucureşti, 1971

pe de o parte, să înregistreze cerințele funcționale (necesitățile) de realizat, formulîndu-le ca obiective, scopuri pentru participanți, iar pe de altă parte, să decupeze în posibilul comportamental existent modalități de activitate adecvate realizării acestor cerințe. Apoi, modul de organizare odată constituit trebuie confruntat, continuu sau periodic, cu eventualele schimbări petrecute atît în spațiul funcțional, cît și în posibilul comportamental-instrumental, în vederea modificării sau chiar a înlocuirii sale. Cunoașterea are aici funcția de a constitui organizarea activităților social-umane, de a o perfecționa sau, pur și simplu, de a o înlocui. Organizarea unei activități se formulează la nivelul conștiinței participanților, în limbajul comportamentului lor (modalități de acțiune) și îmbracă o formă *valorico-normativă*. Modalitățile de comportare funcționale sînt valorizate și normate pozitiv, cele disfuncționale sînt valorizate și normate negativ. Totalitatea modalităților de comportare valorizate și normate pozitiv sau negativ formează ceea ce am numit sistemul *valorico-normativ* al respectivei activități, ca expresie, la nivelul conștiinței participanților, a modului ei de organizare. Din acest motiv, discursul care formulează sistemul valoric-normativ, adică cadrul normativ al unei activități, organizarea sa, va fi numit *discurs normativ constructiv*.

B. *Funcția de promovare*. Sistemul unei activități se constituie prin acțiunile indivizilor participanți, ei înșiși sisteme autonome de decizie și acțiune. Indivizii participanți trebuie să recepționeze modul de organizare a activității la care ei participă sub formă de programe de acțiune și să-l accepte totodată. Nu este deci suficient ca modul de organizare a activității să fie exprimat în limbajul comportamentului participanților și transmis acestora, ci e necesar ca ei să fie *convinși*, determinați *să accepte* respectivul program și să-l *realizeze*. Discursul care are ca funcție transmiterea și impunerea sistemului valorico-normativ este denumit *discurs normativ propagator*. Discursul normativ constructiv și cel propagator, deși funcțional și deci și structural diferite, se întrepătrund, se substituie reciproc, formînd un discurs complex — *discursul normativ*. S-ar putea deci spune că discursul normativ construiește și propagă organizarea unei activități social-umane, în forma specifică a acesteia, valorico-normativă.

Pentru ca organizarea (structurarea) discursului normativ să fie satisfăcător determinată, este necesar să se ia în considerație și *posibilul comportamental-instrumental* la nivelul căruia aceasta se constituie. În acest caz, este vorba de un *posibil cognitiv*. Pentru a simplifica lucrurile, voi lua în considerație numai două nivele structural diferite ale posibilului cognitiv, în cadrul cărora, în condițiile unor cerințe funcționale, presupus constante (în fapt acest lucru, după cum voi încerca să demonstrez, nu este posibil), discursul normativ se va constitui în modalități structural diferite : un *nivel imatur* și un *nivel suficient de matur de cunoaștere*. Diferențierea acestor nivele este cu atît mai semnificativă cu cît trecerea de la unul la celălalt este caracteristică momentului prezent al dezvoltării sociale.

În continuare vor fi analizate modurile de organizare a discursului normativ rezultate din combinarea celor două cerințe funcționale fundamentale cu cele două nivele distincte ale posibilului cognitiv.

1. *Discursul normativ constructiv la nivelul unui posibil cognitiv imatur*. Constituirea activităților social-umane nu presupune neapărat o cu-

noaştere teoretică-ştiinţifică riguroasă. Ea poate avea loc şi la nivelul unei cunoaşteri neteoretice, mai puţin riguroase, adică, la nivelul unei cunoaşteri empirice, practice-spontane, în cadrul unor experienţe colective, distribuite pe mai multe generaţii, prin repetate încercări şi confruntări practice. Apariţia unei necesităţi, fie individuală, fie socială, presează asupra colectivităţii pentru a fi, într-o formă sau alta, luată în consideraţie, pătrunde în experienţa colectivă, determinînd constituirea de moduri de activitate orientate spre satisfacerea ei, corectîndu-le (perfecţionîndu-le sau înlocuindu-le) prin confruntare practică continuă. Apariţia societăţii umane, echivalînd cu apariţia de activităţi nefundate pe o organizare rezultată din mecanismele biologice, presupune implicat un nivel minim de cunoaştere, caracterizat prin mecanisme de cunoaştere spontane, predominant practice, asupra cărora teoria cunoaşterii a reflectat mai puţin pînă acum. Din punctul de vedere al adecvării lor, soluţiile organizaţionale pot fi *neadecvate* — nu satisfac cerinţele care le-au cerut — sau *adecvate* — satisfac respectivele cerinţe. Clasa soluţiilor adecvate este şi ea destul de mare, cuprinzînd soluţii cu grade diferite de eficienţă, de adecvare, începînd cu soluţiile care prezintă un grad minim de satisfacere a cerinţelor constitutive şi sfîrşind cu soluţiile cele mai satisfăcătoare în condiţiile date — soluţiile *optime*. Deşi a fost puţin cercetat gradul de adecvare al soluţiilor organizaţionale, se pare totuşi că la nivelul unei gîndiri spontane se pot formula soluţii cu un grad valabil de satisfacţie, dar numai în condiţii excepţionale se poate ajunge la formularea de soluţii optime[2].

Specific mecanismelor spontan-practice de producere a modurilor de organizare este faptul că nu au loc decît într-o mică măsură în sfera conştientului. Însuşi specificul acestor mecanisme face imposibilă o conştientizare completă şi adecvată a lor : încercări şi erori, experienţă difuză, treptat acumulată, de-a lungul mai multor generaţii şi prin colaborarea mai multor indivizi. Este, de fapt, specific oricărui proces cognitiv-spontan, prin însăşi natura sa, să nu-şi găsească o conştientizare integrală şi adecvată. Este evident, de altfel, că unei cunoaşteri predominant spontan-practice nu-i poate fi complementară o epistemologie (deci o conştientizare a procesului de cunoaştere) sistematică şi ştiinţifică. Integral la nivelul conştiinţei (între anumite limite şi în acest caz) se plasează numai operaţiile cognitive care au loc prin mecanisme teoretice-ştiinţifice. Odată constituite moduri de organizare, operaţiile cognitive parcurse de elaborarea lor predominant spontan-practică nu-şi pot găsi o reflectare conştientă sistematică. În antropologia culturală, cît şi în sociologie, această idee a devenit un loc comun : explicaţiile pe care oamenii le dau modurilor lor de organizare socială (instituţiilor) nu corespund decît într-o mică măsură adevăratelor raţiuni care au stat la baza constituirii lor. Explicaţia conştientă oferită la un moment dat nu reprezintă reflectarea adecvată a procesului cognitiv spontan care a elaborat respectivele moduri de organizare. În acest sens considera şi Marx că pînă acum oamenii şi-au

---

[2] I. G. March et H. A. Simon, *Les Organisations*, Paris, Dunod, 1964, cap. VI.

făcut istoria, dar nu conştient, ci inconştient. De aceea, discursului normativ constructiv realizat prin mecanisme cognitive spontan-practice îi corespunde la nivelul conştientizării în mare măsură un „vid cognitiv", un „defect de cunoaştere". Dacă discursul normativ constructiv spontan în general nici nu se constituie şi nici nu se regăseşte reflectat adecvat la nivelul conştientului, el pătrunde totuşi aici în forme specifice, care constituie în fapt substitute ale conştientizării adecvate.

a) Dacă procesul cognitiv constructiv propriu-zis nu pătrunde la nivelul conştientizării, este prezent aici rezultatul său, adică modul de organizare a activităţii, ca totalitate a modalităţilor de acţiune, numit aici sistemul valorico-normativ. Este ceea ce în antropologia culturală este desemnat prin termenul de *cultură*[3]. Pentru ca comportamentul participanţilor să fie modelat şi transformat în activitate organizată, la nivelul conştiinţei trebuie să se formuleze modalităţi de comportare (*cultural patterns*, cum le numesc antropologii), ca modalitate transformată a organizării activităţii.

Sistemul valorico-normativ al unei activităţi ca orice conţinut al conştiinţei are o valoare cognitivă, pe care, în mod sumar, voi căuta să o determin.

Sistemul valorico-normativ nu este o reflectare a unei activităţi reale preexistente, ci proiectul ei subiectiv, constitutiv. Din punct de vedere cognitiv, el are deci statutul oricărui proiect de acţiune. El reprezintă proiectul de soluţionare a unei situaţii social-umane, adică descrierea *activităţii-soluţii*, iar nu a *situaţiei-problemă*. Vom spune deci că situaţia care a generat respectiva activitate este conţinută doar implicit în soluţia comportamentală, iar nu într-un mod explicit. Soluţia comportamentală este rezultatul unui proces de analiză a situaţiei, fără a-l mai conţine pe acesta într-o modalitate explicită, ca atare.

Sistemul valorico-normativ nu constituie însă nici măcar o descriere suficient de profundă şi de completă a activităţii reale, al cărei proiect subiectiv este, ci, mai degrabă, o descriere superficială şi parţială a acesteia, o simplă reprezentare a ei. Prin însăşi funcţia sa, aceea de a promova o serie de moduri de comportare, sistemul valorico-normativ nu are nevoie să depăşească simpla descriere exterioară a comportării. Vorbind despre valoarea explicativă a normelor, Lévi-Strauss considera că ele „sînt prin definiţie foarte sărace, pentru că ele nu intenţionează a explica fenomenele, ci a le perpetua"[4]. Deşi a mea, făcută de mine în mod conştient, comportarea, acţiunea rămîne pentru mine un necunoscut, un ceva de cunoscut. Conştiinţa comportării la acest nivel este simpla luare în evidenţă a ei, ca ceva care se oferă privirii în modul cel mai superficial cu putinţă. Singura semnificaţie pe care comportarea o are obligatoriu la acest nivel este conformitatea sau neconformitatea sa cu exigenţele sistemului valorico-normativ. Este adevărată şi reciproca : activitatea nu este o simplă

---

[3] În antropologia culturală, *cultura* este definită curent ca *totalitate a modalităţilor de comportare (gîndire, simţire şi acţiune), care regizează activitatea unei colectivităţi umane.* Vezi, de exemplu, R. Linton, *Fundamentul cultural al personalităţii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

[4] C. Lévi-Strauss, *Social Structure*, în „Anthropology Today", Ed. A. L. Kroeber, The University of Chicago Press, 1953, p. 527.

obiectivare a sistemului valorico-normativ care o reglementează. Comportarea reală este concretă, multidimensională, semnificaţiile ei depăşind cu mult chiar semnificaţiile luate în consideraţie la constituirea proiectului său subiectiv. Activităţile social-umane nu se constituie integral conştient, ci predominant spontan. De aceea, legile lor, cum spunea M. Godelier, nu se confundă cu regulile, normele care le reglementează la nivelul conştiinţei[5]. Confundarea activităţii reale cu sistemul ei valorico-normativ este o confuzie încă destul de frecventă. Un exemplu de asemenea confuzie este definirea, curentă în sociologia şi antropologia culturală occidentală, a relaţiilor sociale reale prin sistemul de roluri şi reguli care le reglementează, adică definirea socialului prin cultural.

În fapt, activitatea reală este semnificativ alta decît imaginea care se constituie la nivelul sistemului său valorico-normativ. Această imagine descrie cum *ar trebui să fie* activitatea de pe poziţia exigenţelor sistemului valorico-normativ, iar nu cum *este ea* în realitate. Apare astfel o *iluzie normativă* specifică, asupra structurii căreia nu se poate insista aici. Se poate însă spune doar că, pe de o parte, realitatea este mult mai mult decît ceea ce este conţinut, implicit sau explicit, în sistemul valoric-normativ care o reglementează, iar pe de altă parte, ca este o realizare doar parţială a acestuia.

Sistemul valorico-normativ nu conţine într-o formă explicit-adecvată nici *necesitatea* modurilor de organizare alese, raţiunile care au stat la baza selectării lor. Experienţa difuză a necesităţii, a funcţionalităţii, a unui mod de organizare se exprimă la nivelul conştiinţei prin nu mai puţin difuzul „aşa e bine", „necesar", „trebuie", „aşa se obişnuieşte" etc. Modalitatea valoric-normativă în care se constituie la nivelul conştiinţei modurile de organizare reprezintă deci forma transformată de conştientizare a experienţei difuze a funcţionalităţii respectivelor moduri de organizare, în condiţii cognitive imature. Este deci modul de a fi în conştiinţă a concluziilor unui proces cognitiv spontan. Valoarea şi normativitatea au aici funcţia de a substitui la nivelul conştiinţei o explicaţie dezvoltată. Un anumit mod de organizare a unei activităţi nu apare în conştiinţa indivizilor ca soluţie într-un cadru situaţional dat, cu funcţii date etc., ci în primul rînd ca fiind „necesară", „trebuind", „normală", „obişnuită" etc. La rîndul său, forma valorico-normativă a unui mod de organizare este susţinută în conştiinţa indivizilor nu numai prin propria sa inerţie, ci şi prin fundalul unei experienţe difuze, continue a necesităţii, a funcţionalităţii sale. Nu înseamnă însă că forma valorico-normativă este reductibilă numai la această dimensiune. Ea mai are şi alte dimensiuni, semnificaţii, care vor fi, unele dintre ele, schiţate mai departe.

După cum s-a văzut, sistemul valorico-normativ reprezintă o soluţie organizaţională din repertoriul soluţiilor posibile. Pe lîngă alternativa aleasă, există şi altele, unele formulate, dar din diferite raţiuni nealese, altele neformulate pur şi simplu. Apare aici o caracteristică evidenţiată de Gregory Bateson în cazul mai general al codajului : „*Clasa neglijată rămîne de obicei nedefinită.* În cazul unei preferinţe, un individ va spune că lui îi place aceasta sau aceea, dar el *va omite adesea a defini alternativele*

[5] M. Godelier, *Rationalité et irrationalité en Économie*, Paris, François Maspero, 1966, p. 242.

în raport cu care aceasta sau aceea este preferată"[6]. Eliminarea alternativelor din programul de acțiune nu se explică numai prin economia de gîndire — se dă activității numai programul său ales — și nici prin faptul că la nivelul unei asemenea cunoașteri spontane nu există posibilitatea formulării exacte a tuturor alternativelor, ci și printr-o altă cauză, poate tot atît de importantă. Se poate spune că acțiunea, prin însăși natura sa, „cheamă" certitudinea, creează în jurul ei un mediu de certitudine, funcțional. Situația de incertitudine din momentul alegerii, la nivelul căreia soluțiile sînt cît mai complet formulate și analizate, preferința neoprindu-se încă la nivelul uneia dintre ele, este cu necesitate abandonată în momentul următor, adică în momentul acțiunii. Prezența în acest nou moment la nivelul conștiinței a alternativelor posibile, dar nealese generează incertitudine. Dacă însă incertitudinea este funcțională în momentul alegerii, blocînd o alegere grăbită și nereflexivă, ea devine disfuncțională în momentul acțiunii. Eliminarea din conștiință a alternativelor după efectuarea alegerii este modalitatea principală de eliminare a incertitudinii. Și pentru că cel puțin în cea mai mare parte a alegerilor în fața cărora omenirea a fost pusă pînă acum nu s-a putut atinge un nivel de cunoaștere suficient de ridicat încît să fie eliminată complet incertitudinea și pe această bază să se realizeze alegerea, regula fiind alegeri în situație de incertitudine, trecerea la acțiune determină crearea unei false certitudini, o eliminare forțată, artificială a incertitudinii. În momentul acțiunii este mult mai eficace o soluție mediocră, dar realizată cu energie, decît continua și paralizanta pendulare între soluții incerte, sau acțiunea ezitantă, dezorganizată de conștiința alternativelor posibil mai bune. Să presupunem o colectivitate care, în fața unei necesități de satisfăcut, formulează două soluții posibile ale căror semnificații și eficiențe nu le poate determina cu certitudine. Alegerea devine penibilă, inconfortabilă. Este cazul mai general al situației de alegere în care incertitudinea provine din mai multe surse : nu se știe dacă variantele între care se alege reprezintă *toate* variantele posibile ; nu se știe dacă semnificațiile degajate pentru fiecare dintre variantele formulate sînt *complete sau corect* determinate ; nu există modalități de a calcula eficacitatea fiecărei variante printr-un fel de *calcul al tuturor semnificațiilor pozitive și negative depistate*, soluțiile posibile sînt în acest caz imposibil de comparat, gîndirea aflîndu-se în fața unei mulțimi de avantaje și dezavantaje, care nu se încheagă într-o valoare sintetică.

În această situație, alegerea nu este de natură a elimina incertitudinea. Incertitudinea este eliminată artificial, gîndirea specifică momentului acțiunii fiind o gîndire lipsită de alternative, adecvată funcțional acestei faze. În plus, necesitatea eliminării incertitudinii după alegere se manifestă și printr-un alt tip de deformare, mai puternic : se tinde a se epura din conștiință dezavantajele, semnificațiile disfuncționale ale soluțiilor alese și, invers, avantajele alternativelor respinse. Pe această bază se poate vorbi despre un decalaj cognitiv între momentul alegerii și cel al acțiunii. Din acest punct de vedere, într-o anumită măsură, trecerea de la alegere la acțiune echivalează cu o îngustare a cîmpului conștiinței (un tip specific de *regres cognitiv*).

---

[6] G. Bateson, *Codage et valeur*, în A. Lévi, *Psychologie sociale — Textes fondamentaux anglais et americain*, Paris, Dunod, 1965, p. 186.

Forma valorico-normativă pe care soluţiile alese o îmbracă, excluzînd prin natura sa alternativele şi rezervele, adică incertitudinea, constituie tocmai expresia acestui regres cognitiv.

Există încă un caz posibil, semnificativ pentru analiza de faţă. Datorită lipsei, fie a instrumentelor material-sociale, fie a celor cognitive, nu este posibilă formularea nici unei soluţii adecvate. Situaţia este practic insolubilă. Şi totuşi, chiar în aceste condiţii, sînt alese soluţii organizaţionale, ineficiente real, întărite însă de o altă funcţionalitate a lor. Necesitatea care trebuie satisfăcută creează o tensiune în sistem, care nu poate fi relaxată decît prin acţiune. O soluţie inadecvată, nesatisfăcînd de loc necesitatea care a indus-o, relaxează însă tensiunea legată de apariţia respectivei necesităţi : s-a acţionat, s-a făcut ceea ce s-a putut. Aşa se poate explica menţinerea unor activităţi complet ineficiente, ritualistice, magice, iraţionale, lipsite de orice confirmare, cu excepţia celei întîmplătoare, sau chiar a unor mimări de acţiune care substituie acţiunea însăşi. Fenomenul apare foarte răspîndit în societăţile puţin evoluate, dar, uneori, şi în societăţile destul de evoluate, în condiţii de incertitudine accentuată.

b) Discursul normativ constructiv spontan, finalizat la nivelul conştiinţei în sistemul valorico-normativ, reprezintă în mare măsură o formaţie închisă, care nu deschide perspectiva unei dezvoltări explicative sistematice şi adecvate. Pe de o parte, în linii generale, funcţia sa este saturată prin formarea modalităţii de organizare a activităţii. Pe de altă parte, forma valorico-normativă a acestei modalităţi de organizare este parţial expresia neconvertibilităţii discursului constructiv spontan într-o explicaţie sistematică la nivelul conştientului, mai mult, este substitutul unei asemenea explicaţii. Prin natura sa, forma valorico-normativă elimină într-o oarecare măsură necesitatea explicaţiei, a lui „de ce?", satisfăcînd, pe de altă parte, parţial nevoia de explicaţie printr-un răspuns specific : „trebuie", „e bine", „e ideal" etc. În ambele ipostaze, atît ca mod de expresie la nivelul conştiinţei a unui proces cognitiv spontan, cît şi ca substitut al explicaţiei, forma valorico-normativă tinde să blocheze formarea în prelungirea sa, printr-o dezvoltare interioară, a unei explicaţii care să susţină respectiva soluţie organizaţională. Cu toate acestea, forma valorico-normativă nu elimină total necesitatea unei explicaţii sistematice, teoretice la nivelul conştientului, ci doar parţial. Fără a intra într-o analiză care ne-ar îndepărta de axul central al problemei, trebuie remarcată existenţa continuă a unei exigenţe de explicaţie în legătură cu cadrele organizaţionale ale activităţilor social-umane. Din cele spuse mai sus reiese o concluzie de o importanţă fundamentală : explicaţia modurilor de organizare *deja elaborate* în cursul unui proces spontan, neputîndu-se constitui printr-o conştientizare a acestui proces, printr-o explicitare sistematică şi adecvată a sa la nivelul conştiinţei sistematice, teoretice, se constituie predominant *din alte surse cognitive*, apărînd ca *supraadăugată* soluţiilor organizaţionale. Este interesant acum de analizat modul de constituire şi valoarea cognitivă, totodată, a *explicaţiei* care se constituie în jurul modurilor de organizare a activităţilor, explicaţia fiind al doilea mod în care discursul normativ constructiv spontan apare la nivelul conştientului.

Necesităţile şi modurile organizaţionale de satisfacere a lor pătrund sub formă de reprezentări în conştiinţă, înconjurate de o aureolă valorică

și normativă, fără însă a iradia neapărat explicații, apărînd conștiinței mai mult ca un material intelectual brut, opac, care se cere a fi explicat. Ele pătrund însă nu într-o conștiință vidă, ci într-o conștiință care conține deja un univers de semnificații, deci într-un „posibil explicațional" constituit în mare măsură independent de structurile cognitive spontane, adică într-un univers teoretic oarecum preexistent. Explicația se constituie la interferența produselor discursului normativ constructiv spontan cu posibilul explicațional existent la nivelul conștiinței. *Modurile de organizare valorizate își forjează explicații din materialul teoretic existent, forțînd prin aceasta, totodată, o îmbogățire, o dezvoltare a acestuia.* De remarcat însă că explicația astfel constituită, sau dezvoltarea materialului teoretic de la nivelul conștiinței, făcută sub presiunea concluziilor la care demersurile cognitive spontane ajunseseră deja, nu sînt neapărat o preluare teoretic-conștientă a acestora, ci se constituie, într-o oarecare măsură, independent de ele. De aceea, explicația astfel constituită poate să nu aibă vreo legătură nici cu explicația reală a respectivului mod de organizare, dar nici cu rațiunile care, în procesul cognitiv spontan, au stat la baza formulării modului de organizare explicat. Singura legătură sigură, constantă dintre procesul cognitiv constructiv spontan și explicația teoretică, conștientă este modul de organizare, care apare ca concluzie reală a celui dintîi și doar în aparență concluzie a celui din urmă, în fapt fiind punctul său de plecare. Explicația unui mod de organizare, în calitatea sa de explicație conștientă, nu este rațiunea pentru care s-a *format* și *ales* acesta, ci explicația sa *post factum.*

Între cele două procese cognitive, spontan-constructiv și conștient-explicativ, există mai mult o complementaritate și mai puțin o continuitate. Contrar bunului-simț, aparenței, nu explicația existentă la un moment dat în conștiința unei comunități susține soluția organizațională, ci aceasta susține, *în ultimă instanță,* explicația. Valoarea soluției organizaționale este anterioară explicației sale, fundîndu-se pe demersul spontan-constructiv. Este un tip de evidență anterioară explicației conștiente. Acest fond de certitudine, de evidență iradiază la nivelul explicației, orientînd-o. În acest fel, soluția organizațională nu este numai obiectul gata constituit al explicației, dar și influențează explicația, o transformă într-o tipică *petitio principii,* în care explicatul era evident dinainte, orientînd explicația, transformînd-o mai mult într-un tip de *justificare.* Explicația apare deci mai degrabă ca o justificare a unei evidențe anterioare.

Construirea explicației pe evidențe preexistente dă acesteia o puternică orientare valorică pe linia subiectului angajat în discurs. Explicația constituită ca element al discursului normativ este puternic centrată pe subiectul ei, pornind de la valorile lui, de la certitudinile și evidențele sale. Acestea sînt postulatele sale, cognitive și valorice. Subiectul este implicat în structura discursului său ca *măsură a tuturor lucrurilor.* Aceasta decurge din însuși specificul discursului normativ-constructiv : el construiește un cadru organizațional pentru realizarea unor necesități, cerințe funcționale. Este firesc ca acest cadru organizațional să exprime, în limbajul activității, necesitățile (interesele, în cazuri limită) ale subiectului său. Pe această linie, explicația are o funcție *expresivă* — exprimă la nivel teoretic valorile, interesele subiectului, ca forme transformate ale necesităților, ale cerințelor sale funcționale.

Aceasta este de fapt marea descoperire a lui Marx în sfera conştiinţei sociale. Principiile sociale ale libertăţii şi egalităţii promovate de burghezie erau produsele unei reflexii spontan-practice asupra condiţiilor reale ale vieţii sociale. Ele puteau găsi explicaţii teoretice cu totul exterioare acestor raţiuni reale: „natura umană", „raţiunea umană" etc. Explicaţiile teoretice date de ideologii burghezi erau în fapt asemenea tipuri de justificări *post-factum*, fiind însă însoţite de iluzia că sînt adevăratele raţiuni ale promovării unor asemenea principii de organizare socială.

Discontinuitatea dintre procesul spontan de construcţie şi procesul conştient de explicaţie a acestor construcţii face ca acesta din urmă să nu beneficieze decît într-o măsură mai mică de experienţa cognitivă acumulată la nivelul primului. În plus, după cum s-a văzut, explicaţia se realizează în momentul posterior alegerii, în cel al acţiunii, caracterizat printr-un anumit tip specific de regres cognitiv. Acesta face ca din punctul de vedere al valorii cognitive, explicaţia să fie inferioară calitativ demersului constructiv. Fiind în mare măsură supraadăugată şi independentă în raport cu procesul spontan-constructiv, singura exigenţă care se pune în faţa explicaţiei este să fie *plauzibilă* la respectivul nivel de cunoaştere. Ea are o funcţie pur explicativă în sensul restrîns al termenului, iar nu una activă, constructivă, la nivelul căreia simpla plauzibilitate ar fi cu totul insuficientă. Iar plauzibilitatea este o condiţie infinit mai uşoară decît adecvarea. Verificată, în sensul tare al termenului, adică în activitatea practică, nu este explicaţia, ci complementara sa, soluţia organizaţională, şi deci procesul cognitiv spontan-practic de construcţie a sa. Din acest motiv, explicaţia nu este supusă direct controlului mecanismelor spontan-practice verificatoare şi corective, care intervin în cazul demersurilor constructive. Aşa se explică faptul că explicaţii complet false se pot menţine (şi funcţiona) timp de secole în conştiinţa oamenilor. Singura condiţie pusă în fond explicaţiei este să exprime teoretic-justificativ soluţia organizaţională elaborată. O explicaţie plauzibilă este nu numai tolerată, dar şi întărită. Diferenţa calitativă dintre procesul cognitiv constructiv şi cel explicativ poate fi la acest nivel maximă: un proces cognitiv constructiv suficient de adecvat (care formulează soluţii organizaţionale adecvate) să fie complementar cu un proces cognitiv explicativ complet fals, la nivelul mitului, al religiei sau, într-un caz mai fericit, la nivelul filozofiei speculative, în sensul pe care Marx îl dădea termenului de speculaţie, ca reflexie pe o bază de cunoaştere insuficientă.

Acest sens al complementarităţii dintre construcţie şi explicaţie este probat şi de modul în care au loc schimbările la acest nivel. De aceste schimbări nu este în primul rînd responsabilă explicaţia, acumulările cognitive de la nivelul conştientului, ci modificările obiective, sesizate în cursul demersurilor spontan-practice. Nu explicaţia modifică evidenţele valorice, ci procesul este invers. Schimbarea evidenţelor valorice, aşa cum demonstra Marx, nu este opera procesului de cunoaştere desfăşurat la nivelul etajelor superioare ale explicaţiei, ci este anterioară. Modalităţile de organizare a vieţii (activităţii) indivizilor, care corespund cadrului situaţional obiectiv, par acestora, de-a lungul unei experienţe spontan-practice, ca naturale, organice, ca evidente, necesare, ca singurele posibile.

Schimbarea condițiilor, a cadrului obiectiv, „învechește" respectivele forme organizaționale, le transformă în inadecvate. Această deplasare obiectivă produce o deplasare valorică la nivelul experienței individuale : vechile evidențe și valori dispar. Ceea ce apărea ca organic, evident și natural pînă acum, apare ca neorganic, întîmplător în acest moment. Mai mult, gîndirea care ia această nouă atitudine explicativă, înșelîndu-se asupra modului ei de constituire, atribuie această conștiință epocii anterioare, în mod eronat, evident. În epoca anterioară însă, modul de organizare respectiv, fiind adecvat, apărea valorizat pozitiv și deci era acceptat ca natural la nivelul explicației[7]. În altă parte, pe aceeași linie, Marx remarca faptul că nu indignarea morală față de o modalitate de organizare este cauza schimbării ei, ci doar un simptom al învechirii ei în ordine naturală. Schimbarea evidențelor valorice impune schimbarea și a explicației sistematice în așa fel încît să respingă critic vechile evidențe și să justifice, să facă plauzibile, noile evidențe. Explicațiile nu se schimbă deci datorită unor acumulări și evoluții imanente, ci datorită deplasărilor valorice în experiența practic-spontană a respectivelor forme de organizare. Universul cognitiv care oferea explicații plauzibile pentru vechile evidențe dacă este prea legat de acestea sau dacă pur și simplu nu poate, prin adaptări, să ofere explicații plauzibile pentru noile evidențe, este înlocuit cu un altul mai adecvat. Sistemele explicative nu sînt neapărat de natură succesivă, ci pot fi și simultane. Un aspect, o fațetă a modurilor de organizare își găsește rezonanța într-un sistem explicativ, în timp ce alte fațete, laturi, oferă evidența altor sisteme explicative.

Istoria diferitelor sisteme explicative din istoria reflexiei sociale nu dezvăluie deci neapărat, și în primul rînd, un proces de evoluție și acumulare cognitivă, deși un asemenea proces nu poate să nu fie luat și el în considerație, ci mai mult succesiunea unor structuri de semnificații în care diferitele evidențe social-umane își constituie instrumentele explicative și justificative. Profilul general al acestui tip de explicații se caracterizează deci prin două trăsături fundamentale : a) sînt construcții teoretice fundate pe un defect de cunoaștere, datorat în mare măsură inconvertibilității cunoașterii spontan-practice în cunoaștere conștient-teoretică, și b) pornirea de la o serie de evidențe valorice, produse ale discursului spontan constructiv, neresorbite, ci justificate explicativ. Din punctul de vedere al calității lor cognitive, aceste explicații care nu sînt încă științifice, ar putea fi caracterizate cel mai bine prin termenul folosit de Marx pentru a caracteriza vechea filozofie, și anume ca „speculative". Un sistem teoretic speculativ apare aici a fi doar un element al unui complex cognitiv, inconștient de complementarul său. El este partea vizibilă, de deasupra nivelului conștiinței a unui uriaș iceberg cognitiv, inconștient de partea sa nevăzută, care îi este în realitate baza.

Unul din sensurile asociate de Marx și Engels termenului de *ideologie*, atunci cînd caracterizau conștiința societăților presocialiste, corespunde caracteristicilor explicitate pînă acum ale discursului normativ constructiv, constituit în condițiile unui nivel imatur al cunoașterii sociale. Și anume :

---

[7] Vezi K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în idem, Opere, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 72—73.

1) discursul normativ este un complex de demersuri : unul constructiv, spontan, adecvat, neconştientizat şi un altul explicativ, conştientizat, mai puţin adecvat, pînă la a fi fals : 2) explicaţia porneşte de la un material cognitiv preexistent ei, de la nişte evidenţe anterioare, asupra naturii căreia se înşală : ele sînt anterioare şi independente, în timp ce subiectul conştient crede că ele sînt produse ale propriei sale explicaţii teoretice conştiente. În acest sens definea, într-una din scrisorile sale, Engels ideologia : „Ideologia este un proces pe care aşa-numitul cugetător îl împlineşte, ce-i drept, în chip conştient, dar fals conştient. Adevăratele forţe motrice care îl pun în mişcare îi rămîn necunoscute, altfel n-ar fi un proces ideologic. Prin urmare, el îşi închipuie forţe motrice false, aparente. Dat fiind că este un proces de gîndire, el îi deduce conţinutul şi forma din gîndirea pură, fie din propria sa gîndire, fie din aceea a premergătorilor săi. El operează cu un material pur intelectual, pe care, fără să-l privească mai de aproape, îl consideră ca emanat din gîndire şi nu-i mai caută vreo altă origine mai îndepărtată, independentă de gîndire"[8].

Poate cazul cel mai tipic, cel mai pur de explicaţie teoretică speculativă, ca element complementar al demersului normativ spontan constructiv, este cel al eticii tradiţionale[9]. Etica tradiţională nu a fost, prin înseşi finalităţile sale, decît încercarea repetată de reproducere la nivelul şi în formele gîndirii teoretice a discursului normativ spontan constructiv, cu intenţia de a-l înlocui cu produse, considerate a fi superioare. Etica a fost mai puţin o teorie a moralei, ci mai mult o încercare de a reface morala în forme teoretice, raţionale. De aici şi eşecul ei invariabil. Calitatea demersului constructiv teoretic propus de etică era, la nivelul de cunoaştere existent, constant inferioară calităţii demersului constructiv spontan. Spre deosebire de morala reală, care se realiza de-a lungul unor mecanisme practic-spontane capabile să ajungă la soluţii adecvate, etica se realiza într-un cadru de abstracţii, speculativ-constituit, în care viaţa reală pătrundea palid. În fapt, pînă la urmă, eticile erau explicaţii ale unor evidenţe anterioare, avînd iluzia că le-au produs ele însele.

2. *Discursul normativ propagator la un nivel imatur de cunoaştere.* În teoria organizării sociale, una dintre tezele fundamentale înregistrează existenţa unui anumit decalaj între sistemul de necesităţi în jurul căruia se constituie o activitate socială şi sistemul de necesităţi ale participanţilor la respectiva activitate. La participanţi (indivizi umani, grupuri şi clase sociale), necesităţile care stau în centrul activităţii generale pot să nu apară ca necesităţi ale lor, sau pot să apară mijlocit, mai îndepărtat, avînd o altă forţă de impunere, ocupînd deci un alt loc în sistemul de priorităţi. Decalajul acesta poate exista începînd cu simpla diferenţă şi ajungînd pînă la opoziţie. Necesităţile *nemijlocite* ale indivizilor participanţi sînt, de regulă, altele decît necesităţile nemijlocite ale activităţilor sociale la care ei participă. Marx a analizat în mod special cazul general al sistemelor în care

---

[8] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 469.

[9] O analiză mai detaliată a tipurilor de reflexie asupra faptului moral din această perspectivă se găseşte în studiul *Tipurile reflexiei asupra faptului moral*, în „Analele Universităţii Bucureşti", seria filozofie, nr. 2/1970.

grupurile participante (clasele muncitoare, exploatate) au interese antagoniste în raport cu grupurile interesate în organizarea activităţilor sociale (clasele dominante, exploatatoare). Este cazul tipic pentru organizarea societăţilor presocialiste, cu excepţia comunei primitive.

Existenţa acestui decalaj pune problema găsirii unor mijloace care să apropie aceste configuraţii de necesităţi, făcînd posibilă participarea. Pentru ca participarea să fie posibilă, sistemul de necesităţi al activităţii generale împreună cu modalităţile de organizare adecvate trebuie să fie însuşite într-o manieră sau alta de către sistemele participante. Sînt în general folosite două tipuri de mijloace pentru a atinge acest obiectiv : a) mijloace social-materiale — constrîngere şi cointeresare şi b) mijloace propagative — argumentare, convingere, sugerare etc. Pentru analiza de faţă ultimele mijloace sînt interesante. Se organizează o activitate specială care are ca obiectiv determinarea unor modificări în procesele cognitiv-valorice ale participanţilor în aşa fel încît decalajul să fie redus, asigurîndu-se o integrare în sistemul activităţii. Instrumentul principal al acestei activităţi este discursul normativ, constituit la nivelul conştientului. Aici el capătă noi funcţii şi deci noi determinări structurale. Forma valorico-normativă a modelelor organizaţionale apare aici, în plus faţă de determinările anterior primite, ca un mod de convertire a punctului de vedere general al sistemului activităţii în punctul de vedere al sistemelor participante. Necesităţile generale care nu sînt date ca atare în experienţa indivizilor participanţi se opun aici luînd o formă valorico-normativă. Această formă valorico-normativă apare ca un substitut deci al necesităţilor activităţii generale în experienţa indivizilor participanţi, cît şi ca substitut al aderării lor conştiente. La nivelul ei, individul este într-o oarecare măsură socializat forţat, adică integrat în organizarea socială dată. Forma valorico-normativă nu are numai funcţia de a exprima cerinţele funcţionale, necesităţile generale ale activităţii, la nivelul conştientului, ci şi de a le impune participanţilor, în condiţiile în care aceştia au o atitudine indiferentă sau chiar potenţial ostilă lor. Explicaţia, la rîndul ei, pe lîngă *funcţia expresivă*, justificativă, evidenţiată mai înainte, capătă aici o *funcţie propagativă* : să convingă pe participanţi să accepte sistemul valorico-normativ.

Funcţia propagativă tinde să creeze la nivelul explicaţiei distorsiuni specifice. Prezentarea obiectivă a tuturor semnificaţiilor modurilor de organizare promovate nu este întotdeauna funcţională pentru finalitatea discursului : inducerea unor comportamente şi excluderea altora. De aceea este caracteristică la acest nivel o deformare valorică : sînt accentuate aspectele pozitive ale modului de organizare promovat şi, complementar, aspectele negative ale celor excluse. Invers, aspectele negative ale organizării promovate şi cele pozitive ale organizării excluse sînt atenuate pînă la eliminare. Motivaţia prezentată pentru acceptarea modurilor de organizare promovate nu este de aceea obligatoriu identică cu raţiunile reale care au stat la baza adoptării acestora. Funcţia discursului normativ la acest nivel este de a-l convinge pe individ, iar nu o funcţie pur cognitivă. De aceea lui i se pot oferi şi false raţiuni, sau pur şi simplu, *alte* raţiuni decît cele care au stat la baza alegerii. Foarte des, în acest cadru, este folosit un raţionament specific de tipul previziunii creatoare, care se autorealizează, cum îl numea Merton : se acreditează ideea că este bine

să se acţioneze într-un anumit fel şi rău într-altul. Această apreciere este confirmată prin reacţia mecanismelor de sancţiune care acţionează tocmai în acest sens. A călca o normă devine în mod real rău, dar nu numai din punctul de vedere al semnificaţiilor propriu-zise ale respectivului comportament, ci şi datorită intervenţiei mecanismelor de sancţiune ale colectivităţii.

Organizarea discursului normativ propagativ este, evident, în raport cu posibilul cognitiv existent, atît acela al subiectului său, cît şi al obiectului (al celui căruia îi este adresat). Pentru că trebuie să influenţeze, el trebuie să se formuleze în limbajul receptorului său, să aleagă acele forme şi acele argumente la care acesta este sensibil. Într-o societate dominată de o mentalitate religioasă, discursul normativ va lua forme şi va folosi argumente religioase, ineficace într-o societate cu o mentalitate nereligioasă. Un discurs atît de mistificator ca acela al propagandei fasciste a fost posibil numai în condiţiile unui accentuat defect de cunoaştere socială la nivelul colectivităţii. *Cu cît nivelul cunoaşterii sociale al colectivităţii este mai ridicat, cu atît discursul normativ propagativ trebuie să ia forme mai raţionale, să prezinte mai adecvat realitatea.* De reţinut însă faptul că *la un nivel cognitiv imatur*, discursul normativ propagativ tinde să fie o prezentare deformată a realităţii, determinată de funcţiile sale specifice.

Acum sîntem în posesiunea tuturor factorilor esenţiali determinanţi ai explicaţiei supraadăugate la nivelul conştient-teoretic. Pentru că explicaţia este constituită posterior modului de organizare, pentru că ea este o explicaţie-justificare plauzibilă a acestuia şi deci pentru că valoarea ei de adevăr nu are importanţă semnificativă în constituirea vieţii sociale, ea devine uşor deformată de presiunile funcţiei propagative. De aceea explicaţia se organizează în aşa fel, încît, practic, funcţia expresivă (exprimă într-o modalitate sistematică conştientă valorile experimentate de subiectul discursului) şi funcţia propagativă să fie satisfăcute de aceleaşi structuri teoretice. Exigenţele funcţiei expresive nu sînt contradictorii, ci în linii generale convergente cu cerinţele funcţiei propagative. Aceeaşi explicaţie poate cumula cele două funcţii. În cazuri particulare, apar însă şi structuri teoretice explicative diferite.

Ne întîlnim aici cu cel de al doilea sens fundamental pe care termenul de *ideologie* îl are la Marx şi Engels în descrierea conştiinţei sociale a societăţilor fundate pe clase antagonice : acela de *cunoaştere teoretică mistificată* determinată de situaţia specifică în care se constituie funcţia propagativă, situaţie caracterizată printr-un decalaj variabil între formele sociale, cu propriile lor necesităţi şi indivizii şi grupurile (sistemele) participante cu necesităţile şi interesele lor, relativ distincte. Mistificarea este maximă şi inevitabilă în condiţiile sistemelor analizate de Marx, în care decalajul ia forma unor relaţii antagonice. Din acest caz, Marx extrage o teză teoretică fundamentală : în sistemele sociale fundate pe relaţii antagonice, cunoaşterea, determinată funcţional în acest cadru, nu poate să se constituie la un nivel matur (în forma ştiinţei). Rămînerea ei cronică la un nivel imatur face posibilă constituirea unor sisteme explicative denaturate, mistificatoare, funcţionale. Clasa socială dominantă, pentru a putea integra clasele dominate în modul de organizare socială de care este legată, va produce inevitabil o imagine denaturată, mistificată, generatoare de iluzii.

Demersul normativ spontan constructiv inițial, chiar în măsura în care, în condiții excepționale, își găsea o reflexie parțială la nivelul conștiinței, tinde să se retragă din conștiință, fiind substituit de raționalizări posterioare cu funcții expresiv propagative. În măsura în care sistemul are nevoie de readaptări continue, această reflexie practică avînd un grad mai mare de adecvare se menține totuși în cadrul conștiinței sociale reale, în forme mai puțin teoretice, dublînd explicațiile teoretice care au funcții expresiv-propagative. Intervine aici însă o diviziune : a) indivizii care prin înseși funcțiile lor realizează demersul spontan readaptativ al sistemului (grupul care conduce și organizează activitatea), prezentînd o luciditate sporită, uncțională și b) indivizii participanți, care, în lipsa unor cristalizări critice, au o conștiință dominată de sistemul explicativ expresiv-propagativ. În momentele de maximă stabilitate sau de închistare a unei organizări, explicația cu funcții expresiv-propagative poate substitui complet tendințele de cristalizare constructiv-readaptative. Invers, în perioadele de criză a organizării, pe lîngă reapariția la un nivel ridicat a discursului normativ constructiv cu conștientizările sale nemijlocite, apare și o cristalizare explicativă critică, fundată pe o experiență valorică negativă. Sînt momente în care calitatea proceselor cognitive atinge puncte maxime.

3. *Discursul normativ constructiv și propagativ la nivelul unei cunoașteri mature.* Dezvoltarea cunoașterii în sfera socialului dă posibilitatea înlocuirii mecanismelor spontan-practice prin mecanisme conștiente, rațional-științifice de analiză a situației social-umane și de formulare a soluțiilor organizaționale. Din punct de vedere cognitiv, această înlocuire este posibilă numai în condițiile în care mecanismele constructive constituite conștient pe baza unei cunoașteri științifice pot da soluții organizaționale cel puțin la același nivel calitativ ca cele spontane. În momentul de față ne găsim în perioada de trecere, de științificizare treptată a vieții sociale fundată pe dezvoltarea științelor sociale și umane.

Din punct de vedere social, introducerea unor modalități conștiente și științifice de construire a modurilor de organizare a vieții sociale este legată, așa după cum a demonstrat Marx, de un anumit tip de organizare socială (cel socialist), care să implice prin însăși natura sa o asemenea substituție.

Atingerea unui nivel suficient de matur al cunoașterii socialului și umanului, în cadrul unui tip de organizare socială care permite constituirea vieții sociale pe baze conștiente și științifice, este de natură a produce modificări structurale în discursul asupra socialului. Complementaritatea dintre construcție și explicație caracteristică nivelului imatur de cunoaștere dispare aici. Cele două momente nu încetează însă să existe ca distincte — explicație și construcție —, ele însă intră în cu totul alte relații. În primul rînd, se inversează rolurile : *construcția modurilor de organizare se realizează tot mai mult pe baza explicației științifice.* Explicația se prelungește în soluție, a cărei calitate depinde nemijlocit de calitatea acesteia. În cazul anterior, explicația nu decurgea neapărat din cerințele construcției, iar în măsura în care decurgea din acestea, nu-i putea fi de un folos real. În acest moment însă, înlocuirea mecanismelor spontan-practice de construcție cu mecanisme științificizate, riguroase, cere cu putere dezvoltarea unei explicații științifice cît

mai corecte şi complete, care să fie utilizată efectiv în procesul de construcţie.

Explicaţia era înainte orientată de către procesul constructiv, exprima teoretic valorile construite anterior, fiind prin aceasta, fără să vrea, preorientată. Pentru a se constitui însă ştiinţific, explicaţia trebuie să se dezangajeze din experienţa valorică care îi induce postulate nefundate explicativ (funcţia expresivă), pe de o parte, iar pe de alta să renunţe la funcţia propagativă, pentru a putea, neperturbată, să realizeze funcţia explicativă. Explicaţia, adică cunoaşterea propriu-zisă, tinde să-şi realizeze o autonomie relativă. Subiectul explicaţiei trebuie să-şi construiască pentru aceasta un anumit tip de „exterioritate" psihologică necesară unei abordări obiective. Problema obiectivităţii discursului asupra socialului este deosebit de dificilă. Diviziunea socială a muncii dă posibilitatea cercetătorului de a se posta într-o exterioritate metodologică relativă. Degrevat de cerinţele constructive imediate ale furnizării de soluţii, el îşi poate permite să rămînă în incertitudine nelimitat, pînă în momentul în care poate furniza o explicaţie suficient de satisfăcătoare şi de completă. Acţiunea reală nu poate însă aştepta pînă atunci. Ea are nevoie de programe construite într-un timp util, chiar imperfecte, insuficient fondate. Durkheim a analizat excelent acest decalaj în legătură cu activitatea educativă : raportul dintre ştiinţa educaţiei şi practica educaţiei. În condiţiile în care explicaţia nu este suficient de dezvoltată, majoritatea deciziilor se realizează tot prin mecanisme practic-spontane de către practicieni, oamenii de ştiinţă fiind folosiţi mai mult ca consultanţi. În măsura în care teoreticianul ar încerca să elaboreze soluţii, în aceste condiţii, el le va realiza tot prin mecanisme predominant spontane, putînd să-şi creeze iluzia că o face integral conştient şi ştiinţific. La acest nivel, soluţiile teoreticianului, nebeneficiind de experienţa şi verificările practice de care dispune practicianul, riscă a fi inferioare calitativ soluţiilor elaborate de cel din urmă. Ştiinţa începe integral să soluţioneze efectiv, iar nu iluzoriu, problemele practice doar în momentul în care demersul său reuşeşte să rezoarbă totalitatea factorilor relevanţi. Se realizează deci, într-un anumit sens, o separaţie a celor două momente, constructiv şi explicativ, acestea intrînd într-o relaţie altfel structurată : explicaţia furnizează *efectiv* elemente cognitive activităţii constructive, care, pentru a-şi realiza funcţia, foloseşte mecanismele cele mai eficiente existente la un moment dat, atît cele spontan-practice, cît şi cele ştiinţifice.

Pe de altă parte, ştiinţificizarea explicaţiei şi răspîndirii ei în întreaga colectivitate modifică posibilul cognitiv în care funcţiile expresive şi propagative îşi construiesc instrumentele realizării. Mistificarea convingătoare nu mai este cu putinţă. Evident, la limită, pentru că practic înţelegerea ştiinţifică este inegal răspîndită la nivelul colectivităţii. Explicaţia şi propagarea cadrelor sociale de viaţă constituite la nivelul conştiinţei sociale reale tind să se constituie şi ele pe bazele explicaţiei ştiinţifice. Avînd de îndeplinit funcţii practice, discursul expresiv şi propagativ nu dispare ci doar se modifică.

Dacă continuăm paralela între conceptul de discurs valorico-normativ şi cel de ideologie, similitudinile se conservă şi la acest nivel.

În primul sens evidențiat de Engels, ideologia, ca proces cognitiv neconștient, fals conștientizat, dispare. Ea devine un proces înalt științificizat. O dată cu dispariția societăților bazate pe clase antagonice, ideologia ca mistificare, în cazul ei limită, tinde să dispară și ea. După părerea lui Marx, societatea socialistă oferă omului de știință o poziție socială favorabilă : membrii acestei societăți și deci și teoreticienii ei nu mai sînt implicați organic într-o formă particulară de organizare a societății, fiind obligați prin aceasta să-i împărtășească perspectiva și prejudecățile, ci sînt interesați în continua căutare a celor mai corespunzătoare forme de organizare. În acest moment, omenirea se poate desprinde, în principiu, de formele concrete de organizare socială, le poate gîndi critic, detașîndu-se astfel de orice valoare constituită anterior explicației. Pe această bază, este posibil ca explicația să se științificizeze nelimitat. Discursul normativ constructiv rămîne însă distinct. Științificizat la limită, el continuă să fie centrat pe subiectul său, promovîndu-i necesitățile, în formele organizaționale produse. El rămîne o conștientizare a unor cerințe funcționale, necesități și o construcție a unui program de acțiune, continuînd deci să aibă o funcție practică. Același lucru se întîmplă și cu discursul expresiv și propagativ. Deci discursul cu funcții practice, constructiv-expresive va subzista separat de discursul explicativ științific propriu-zis. Pe această linie, considera și Louis Althusser că „ideologia ca sistem de reprezentări se distinge de știință prin aceea că funcția practică precumpănește în ea asupra funcției teoretice (sau funcției de cunoaștere)". El califică de aceea ca „utopică ideea unei lumi în care ideologia ar dispare, fiind înlocuită de știință" [10].

---

[10] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1966, p. 238 și 138—139.

CONSIDERAȚII ASUPRA TEORIEI POLITICULUI

DE

ANETA BUSUIOC

Argumentele decisive pentru interpretarea corectă a teoriei marxiste asupra politicului le găsim la *Capitalul* lui Marx, opera sa fundamentală. Bineînțeles, nu sub forma unor teze și analize consacrate direct activității politice și statului, ci sub forma evidențierii unor principii metodologice caracteristice pentru întreaga sa gîndire științifică.

Exegeți mai noi ai operei lui Marx admit aproape în unanimitate că *ideea centrală*, și în același timp nouă a teoriei materialiste a istoriei, constă în *înțelegerea societății ca sistem, constituit pe baza activității economice, înțeleasă ca factor de structurare*. Într-adevăr, analiza societății capitaliste prin prisma funcției sale economice constitutive operează cu categorii avînd semnificație *deplină* numai *în cadrul teoriei sistemelor*.

Pentru explicația marxistă a funcției politice și a statului ni se par importante două idei cu valoare metodologică deosebită: 1) ideea că orice activitate în comun presupune organizare și conducere coordonatoare și 2) ideea că „raportul dintre diferitele clase și ... respectiva lor poziție economică" exercită o acțiune prin care „se reglează" viața socială [1]. În cursul analizei formelor de cooperare proprii procesului de muncă, privit în perspectiva istoriei, Marx face cîteva considerații asupra cooperării de tip capitalist, care au o însemnătate principială pentru teoria sistemului economic și, mai departe, pentru teoria sistemului social în general. Deosebirea esențială dintre cooperarea capitalistă și cea precapitalistă — de la începuturile civilizației omenești și pînă la feudalism [2] — constă în faptul că, mai ales în fazele inițiale, ea se baza pe proprietatea comună asupra condițiilor de producție și că indivizii erau integrați nemijlocit în comunitate. În fazele mai tîrzii, în sclavagism și feudalism, cooperarea se întemeia tot pe relații nemijlocite, dar de dominație și aservire. În acest sens, cooperarea are diverse forme istorice și coincide „cu producția pe scară mai largă" [3].

---

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 25, partea I, București, Edit. politică, 1969, p. 184.
[2] Idem, Opere, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 345.
[3] *Ibidem*, p. 346.

Rev. filoz., **18**, 6, p. 709–717, București, 1971

În toate aceste considerații, cooperarea constituie o structură a economiei, a producției prin care se exprimă caracterul lor social.

Studiul cooperării simple în capitalism dezvăluie anumite caracteristici ale acestei structuri, care, ca orice structură economică, își pune pecetea asupra întregului sistem social.

Supunînd această categorie la abstractizarea cuvenită, vom putea descoperi structuri mai generale decît cele economice, structuri care oferă puncte de sprijin pentru analiza sistemelor sociale ca atare. „Orice muncă nemijlocit socială sau colectivă, executată pe scară mai mare — spune Marx —, are mai mult sau mai puțin nevoie de o dirijare, care să asigure armonizarea activităților individuale și să îndeplinească funcțiile generale care rezultă din mișcarea întregului organism productiv, spre deosebire de mișcarea organelor sale independente. Un violonist se dirijează singur, o orchestră are nevoie de dirijor. Funcțiile de conducere, de supraveghere și de mijlocire devin funcțiile capitalului, de îndată ce munca subordonată lui devine muncă cooperată" [4]. De altfel, în volumul III al *Capitalului*, Marx însuși ține să formuleze explicit acea abstractizare și generalizare a conceptelor de ordine și reglementare care „constituie ele însele un element necesar al *oricărui* mod de producție, care trebuie să capete stabilitate socială și independență față de pura întîmplare sau de arbitrar. Ele sînt tocmai forma de statornicire socială a modului de producție și, în consecință, a relativei lui emancipări de tot ce este pură întîmplare și arbitrariu pur" [5].

Aceste texte — la care s-ar putea adăuga multe altele — formulează foarte clar ideea că *orice activitate socială*, în măsura în care îndeplinește o funcție, un rol anumit în menținerea, producerea sau reproducerea condițiilor de viață ale unor colectivități determinate, *implică o conducere sau dirijare datorită căreia devine posibilă activitatea în comun*, sau, cum se exprimă Marx, *„armonizarea activităților individuale"*. Această funcție de conducere sau dirijare include și pe cea de supraveghere și în general de mediere prin care o anumită colectivitate acționează ca un întreg („organism"), și nu ca o simplă însumare de activități particulare sau individuale.

În acest cadru concepe Marx activitatea economică ca sistem cu structură determinată, mai exact ca un subsistem al sistemului social, avînd o acțiune determinantă asupra structurii și funcțiilor celorlalte subsisteme, precum și asupra sistemului social global, asupra funcțiilor acestuia.

Cercetînd, așadar, un concept fundamental în teoria economiei capitaliste, putem identifica — analizînd felul în care operează el în analiza științifică a activității economice capitaliste — ideea că *orice sistem social* (indiferent dacă este global sau parțial) *există ca atare numai întrucît posedă anumite funcții și anumite „organe" care asigură constituirea, menținerea și funcționarea lui ca întreg.*

---

[4] *Ibidem*, p. 341—342.
[5] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 747 (subl. ns.).

O astfel de perspectivă asupra proceselor sociale presupune o poziție teoretică în care societatea apare ca sistem, precum și o metodologie bazată pe analiza structurală („funcțională").

În acest cadru teoretic și metodologic se pune problema funcțiilor de conducere.

În mod evident, fiecare subsistem al societății are conducerea sa proprie, care asigură realizarea funcției sale în cadrul sistemului social global. Care este însă funcția de conducere în stare să garanteze coordonarea subsistemelor societății, în așa fel încît să permită dezvoltarea subsistemului determinant pentru structura sistemului global, activitatea economică, dar în același timp să poată dispune asupra ansamblului subsistemelor puse direct sau indirect în serviciul celui economic?

Într-o primă aproximare, trebuie să admitem un centru de organizare care — prin restricții impuse subsistemelor — coordonează și reglează coordonarea acestora, dispunînd de mijloace specifice pentru realizarea acestei funcții. Se poate numi acest centru coordonator, reglator, „administrare" a societății, „organizare" a societății, dar denumirea nu poate ascunde faptul că, în toate societățile despre care avem documente *scrise*, funcția respectivă a fost îndeplinită de o activitate specializată, cea politică, și de către un grup specializat în această direcție.

Dacă dăm politicii sensul său inițial din limba elină, de conducere referitoare la „treburile generale" ale *polis*-ului, ca unitate statală, atunci denumirea corespunzătoare va fi cea de *conducere politică* centralizatoare, coordonatoare, reglatoare a sistemului global, societate. Faptul că politica *organizează* ansamblul activității sociale este precizat în mod explicit de către Marx și Engels și în *Ideologia germană*.

Presupunerea că statul ca formă istorică de exercitare a funcției politice este un produs tîrziu, anume produsul antagonismelor de clasă, nu îndreptățește concluzia că activitatea politică în sens larg nu ar fi fost proprie oricărei societăți.

1) Potrivit poziției metodologice generale a lui Marx, explicația în științele sociale nu se constituie pur inductiv și genetic, ci implică o reîntoarcere de la superior la inferior pentru a putea lămuri, pe cale deductivă, înlănțuirea momentelor dezvoltării. Prin urmare, *activitatea politică nu urmează a fi definită în specificul ei pornind numai de la inferior la superior, ci folosind și demersul invers, opus, anume căutînd explicația formelor sale istorice pe baza funcției îndeplinite în cele mai înalte forme cunoscute ale vieții sociale.* Or, din acest punct de vedere, *experiența sistemelor sociale socialiste, ca moment calitativ superior în evoluția sistemelor socialiste, trebuie să devină punctul de plecare pentru analiza categorială a funcției politice.* Nicidecum nu se poate substitui realitatea caracterizată prin creșterea ponderii activității politice, fenomen propriu societăților socialiste, prin construcții ipotetice formulate într-un

moment cînd această experienţă nu poate fi investigată cu mijloace ştiinţifice.

2) Întreaga concepţie a lui Marx afirmă existenţa unor invarianţi relativi ai sistemelor sociale, „categoriile" şi „funcţiile" economice, de pildă. Determinările unui sistem economic sau social dat sînt invariante faţă de anumite transformări (care nu afectează calitatea lor), dar însăşi invarianţa lor este relativă la condiţiile între care este necesară şi posibilă menţinerea calităţilor lor. Atunci cînd Marx sau Engels critică folosirea unor categorii atemporale de către Proudhon, Stirner, ori Dühring, obiecţiile lor nu se îndreaptă împotriva admiterii unor categorii generale ale vieţii sociale, categorii pe care le folosesc la tot pasul în scrierile lor fundamentale, ci priveşte transformarea unor forme istorice sau a formelor în care *se realizează* concret anumite categorii în determinări atemporale ale realităţii sociale. În speţă, Marx nu contestă, ci, dimpotrivă, afirmă existenţa unui sistem de categorii care definesc *socialul* sau *producţia* ca atare, dar se ridică împotriva transformării categoriilor istorice specifice capitalismului, de pildă, într-o asemenea categorie sau într-un asemenea invariant al *oricărui* sistem social.

3) În al treilea rînd, în toate analizele dezvoltării formelor istorice ale vieţii sociale, respectiv ale producţiei, Marx pune în evidenţă că ceea ce apare pe treptele superioare ca realitate şi realizare există pe treptele premergătoare ca posibilitate. Astfel încît, cu aplicare la problema noastră, *apariţia statului ca realizare a funcţiei politice, a p a r i ţ i e istorică determinată, de contradicţiile de clasă, este şi trebuie să fie precedată de posibilitatea preexistentă a unei funcţii sociale corespunzătoare, care în societatea fără clase îndeplineşte, bineînţeles, alt rol decît cel de oprimare.*

Dacă privim concepţia lui Marx asupra dezvoltării sociale ca teorie, deci ca un ansamblu structurat, logic consistent, şi nu ca simplă sumă de teze disparate, vom constata că ipoteza inexistenţei statului şi de aici a activităţii politice, precum şi dispariţia lor în comunism *nu sînt cerute de logica concepţiei materialiste asupra istoriei*, ci de elemente conjuncturale, determinate de lipsa datelor cu privire la conducerea sistemelor sociale globale din perioada istoriei nescrise, precum şi din caracterul vag, aproximativ al tabloului despre societatea comunistă. Mai mult, se poate presupune că *teza dispariţiei statului este cerută în virtutea unei simetrii de teza inexistenţei statului, respectiv a funcţiei politice din societăţile anterioare divizării în clase antagoniste.*

De asemenea, nu trebuie scăpat din vedere că această din urmă teză apare în scrierile lui Marx şi Engels mai ales într-o perioadă în care ei se aflau în luptă de idei ascuţită, pe de o parte, cu tezele reformiste, care vedeau în stat, *aşa cum există el în condiţiile capitalismului*, un mijloc de realizare a programului socialist (Lassalle şi „socialiştii de catedră" din Germania), pe de altă parte, cu anarhiştii, care cereau abolirea statului, ca punct de plecare pentru transformarea societăţii. Mai ales în această din urmă direcţie, Marx şi Engels au făcut precizări importan-

te [6], care justifică interpretarea propusă. Anume ei obiectează împotriva tezei anarhiste despre abolirea imediată a statului, arătînd că, fără a asigura în prealabil instaurarea puterii proletare, aceasta ar duce la dezorganizarea sistemului social în curs de constituire. Este drept că în multe locuri, dintre care decisivă este formularea din *Capitalul*, vorbind despre producție în noua orînduire, Marx spune că ea va fi reglată în mod rațional, controlată de către „producătorii asociați". Nicăieri nu se afirmă în acest text că această funcție de reglare care privește producția, dar și ansamblul vieții sociale va fi exercitată *nemijlocit* de către *toți* producătorii asociați. De altfel, și această asociere, ca orice organizare cooperatoare, este supusă legii generale a cooperării sociale, anume de a fi condusă de un organism specializat de coordonare.

Exercitarea dreptului de decizie și de control sau a activității de reglare a vieții economice și în general sociale revine, cum spune Marx, „producătorilor asociați", sau, cum se exprimă el împreună cu Engels în *Manifestul Partidului Comunist*, „fiecăruia și tuturora". Această caracterizare a funcției de conducere în societatea comunistă privește problema *sursei* și a legitimității conducerii și controlului. Ar fi simplist să presupunem că Marx a interpretat-o în sensul că aceste activități ar fi efectuate în mod complet descentralizat, fără un nucleu central, fără un organ central de exercitare a acestei funcții.

O asemenea presupunere contrazice, de altfel, întreaga concepție marxistă despre dezvoltarea istorică ca o succesivă integrare a unor comunități mici în sisteme sociale din ce în ce mai complexe.

Ori de cîte ori Marx se referă la forme sociale premergătoare societății capitaliste, el scoate în evidență că limitarea lor istorică se datorește, între altele, faptului că nu au o formă de integrare corespunzătoare posibilităților de integrare pe care le oferă forțele de producție. Se știe mai departe că însăși existența comunităților celor mai însemnate din vremea lui Marx și din perioada următoare, națiunea și statul național, reprezintă, în concepția lui, expresia unor noi forțe de integrare socială, bazată pe existența pieței naționale unice, în care se topesc unitățile economice autarhice regionale de dinainte. De asemenea, se știe că apariția noii orînduiri, socialismul și comunismul, se face pe temeiul existenței unor *sisteme economice naționale* și *a unor state corespunzătoare*. În perspectivă, Marx consideră posibilă și o cooperare a națiunilor comuniste în cadru internațional.

Într-o asemenea viziune de ansamblu este de neconceput ca Marx să fi înțeles exercitarea funcției de conducere și control, centralizată între anumite limite *chiar* în cadrul statului burghez, ca o pulverizare a centrului de decizie la nivel de sistem într-o multitudine nedefinită de mici centre de decizie, pe grupuri de oameni, corespunzătoare unităților de producție. Dacă această presupunere ar putea fi admisă, ar duce la desființarea *oricărei* funcții de reglare centralizată pe ansamblul sistemului. Marx are în vedere, după părerea noastră, altceva, și anume faptul că acor-

[6] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 18, p. 438, 439, 636, 637; vol. 19, p. 8 ș.a.

darea dreptului de decizie şi de control aparţine întregii societăţi — ceea ce explică şi importanţa pe care o atribuie atît Marx, cît şi Engels, în tot cursul activităţii lor, problemei votului universal — eligibilităţii. Cei aleşi pentru îndeplinirea acestei funcţii rămîn, *în tot cursul activităţii lor*, subordonaţi poporului suveran, „asociaţiei producătorilor", ca unic şi indivizibil deţinător al suveranităţii, din care nu cedează nici o fracţiune pe seama acestui organ. Organul exercită funcţia de conducere şi coordonare în această stare de *dependenţă faţă de colectivitate*. Forma juridică a acestei subordonări şi a acestei dependenţe, după cum se ştie din analizele făcute de Marx şi Engels Comunei din Paris, este : *eligibilitatea* tuturor funcţionarilor, *responsabilitatea* lor faţă de alegători, exprimată prin obligaţia de a transforma exercitarea funcţiilor politice în îndeletniciri *publice*, în sensul pus în evidenţă de Lenin, anume de a le face publice, adică *cunoscute de întreaga societate*. În sfîrşit, funcţionarii sînt, în orice moment al activităţii lor, *revocabili* atunci cînd devin, dintr-un motiv sau altul, inapţi pentru exercitarea mandatului lor.

Apare limpede, aşadar, că *exercitarea funcţiei de reglare, conducere, coordonare proprie oricărui sistem social bazat cît de cît pe o cooperare a indivizilor şi grupurilor sociale nu poate fi înţeleasă a d l i t t e r a m ca exercitare nemijlocită a acesteia de către î n t r e a g a societate din faza comunismului*. În comunism, conducerea se exercită în condiţiile pe care treptat le creează deja societatea socialistă prin sistemul democraţiei socialiste, îmbinînd tendinţa istorică ineluctabilă a întăririi funcţiei de conducere centralizată — întărirea rolului conducător al statului şi în cadrul statului, al partidului — cu manifestarea din ce în ce mai directă a suveranităţii poporului prin exercitarea dreptului de a decide şi de a controla ce persoane şi în ce condiţii pot îndeplini această funcţie.

În consecinţă, *experienţa construcţiei socialiste, analiza critică a modului în care este interpretată teza „dispariţiei statului" în lumina acestei experienţe şi logica internă a întregii concepţii marxiste pun în evidenţă necesitatea de a trata mai diferenţiat problema funcţiei politice în cadrul sistemelor sociale*.

O asemenea abordare ne îndreptăţeşte să facem o distincţie între „politic" ca acea categorie a teoriei marxiste a sistemelor care desemnează o funcţie proprie *oricărei* formaţiuni sociale, manifestînd, în cursul istoriei, *o tendinţă de creştere continuă*, pe măsură ce se accentuează complexitatea vieţii sociale, pe de o parte, şi „politică" înţeleasă ca *manifestare perisabilă, istoriceşte variabilă* a acelei funcţii, pe de altă parte.

Se poate pune întrebarea : de ce nu identificăm prima categorie cu ceea ce Engels denumeşte „administrare" ?

Împotriva acestui din urmă termen se ridică două obiecţii : una de ordin istoric şi alta privind sensul termenului.

Argumentul istoric constă în faptul că termenul de „politic" sau „politicul" apare în opera care a introdus conceptul în gîndirea teoretică, la Aristotel, cu un înţeles care poate fi asimilat. Într-adevăr, definind omul ca „fiinţă politică" în sensul de fiinţă socială, trăind într-o anumită organizare politică, Aristotel a avut în vedere o funcţie comună oricărui sistem social. Pentru Aristotel, omul era un *zoon-politikon*, fiindcă el considera *polis*-ul drept „formă naturală a vieţii umane" [7].

[7] J. Touchard, *Histoire des Idées politiques*, t. I, Paris, P.U.F., 1959, p. 38.

Argumentul de ordin actual privește semnificația termenului de administrare care se referă, e drept, la conducere, dar la *conducere cu caracter tehnic (executiv) și aplicativ*. El desemnează activitatea de conducere operativă și executivă, fără competență în alegerea scopurilor și stabilirea criteriilor valorice. P. Legendre relevă, pe bună dreptate, caracterul tehnologic al administrației, denumind-o chiar un ,,servomecanism'' [8], care nu are ca obiect nici stabilirea valorilor sau scopurilor, nici crearea mijloacelor, ci exclusiv funcția de ,,punere în acțiune'' [9] a acestora. O cu totul altă problemă reprezintă analiza influenței (presiunii) exercitate de grupul specializat de ,,administratori'' (sau tehnologi ai conducerii) asupra centrelor de decizie politică.

Ambele argumente ni se par destul de întemeiate pentru a pleda împotriva folosirii termenului de administrare sau administrație în scopul desemnării funcției la care ne referim. Mai mult, textele în care Engels vorbește [10] despre deosebirea dintre ,,administrarea lucrurilor'' și ,,conducerea proceselor de producție'', deci a oamenilor producători, sugerează, deși nu formulează, o tratare tehnologică a problemei, care face abstracție de faptul că *orice lucru care intră în cîmpul social încetează de a mai fi lucru ca atare, devenind suportul unor relații între oameni.* Expresia ,,administrarea lucrurilor'' este, așadar, echivocă, deoarece lasă să subziste posibilitatea unei înțelegeri tehniciste, în care ,,lucrurile'' cu care avem de-a face în viața socială ar putea fi privite ca atare, și nu ca mediatori între oameni sau grupuri de oameni. În materialele pregătitoare pentru lucrările sale *Contribuții la critica economiei politice* și *Capitalul*, Marx atrage atenția asupra faptului că relațiile cu lucrurile au *semnificație socială*, deoarece reprezintă condiții ale construirii unor relații între oameni[11].

În zilele noastre, caracterul echivoc al termenului de ,,administrare'' aplicat în acest caz este și mai pronunțat, întrucît avem o teorie și o tehnologie a administrării sau administrației care *nu are un conținut politic.*

Din aceste motive, considerăm necesar să rămînem la sensul originar al termenului, făcînd distincția schițată între ,,politic'' și ,,politică''

Această interpretare a politicului și a formelor sale de realizare găsește un sprijin în fragmentul succint, dar foarte dens în care Marx trece în revistă — în *Bazele criticii economiei politice* — evoluția formelor de producție, proprietate și de organizare social-politică, premergătoare capitalismului. El pune în evidență că *apariția colectivităților umane organizate* — organizare care este determinată de modul de producție — *este simultană cu apariția unor persoane sau grupuri de persoane specializate în conducere.* Aceasta cu atît mai mult cu cît în fazele inițiale ale dezvoltării sociale producția implică lupta cu animalele sălbatice ori cu alte comunități umane, astfel încît comunitatea, bazată pe proprietatea colec-

---

[8] J. M. Bandry etc. (red.), *Traité de science administrative*, Paris, Mouton & Co., La Haye, 1966, p. 81 și urm.

[9] *Ibidem*, p. 82.

[10] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 255—256.

[11] K. Marx, *Forme premergătoare producției capitaliste*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 37—38.

tivă, se constituie „ca organizație războinică militară", și aceasta reprezintă chiar „una din condițiile existenței sale ca proprietară" (colectivă) [12]. Pe această funcție de conducere inevitabilă chiar pe treapta comunei primitive se dezvoltă mai tîrziu diversele forme de organizare politică, care, pe măsura apariției antagonismelor de clasă, sînt *însușite ca unelte de dominație de către clasa deținătoare a mijloacelor de producție și a dreptului de a dispune de produsele muncii producătorilor.*

Pe baza acestor considerente, socotim că nu este hazardată presupunerea că afirmațiile categorice cu privire la „dispariția statului" au în vedere *exclusiv* dispariția funcției de clasă a statului, și nicidecum funcția de conducere *coordonată, reglatoare, centralizată,* ca activitate *specializată* și științific întemeiată. Dacă admitem — și în spiritul marxismului creator nu putem să nu admitem — ideea că principiile trebuie extrase din viață spre a rezolva problemele puse de viață, atunci vom fi îndreptățiți să constatăm, pe baza întregii evoluții istorice și mai ales pe baza experienței construcției socialiste pe plan mondial, *creșterea continuă a funcției politice* și, în legătură cu aceasta, necesitatea menținerii unui aparat specializat, științific în vederea exercitării ei.

O astfel de interpretare [13] elimină incompatibilitatea evidentă dintre procesul empiric constatat al creșterii rolului conducător al statului, al partidului și în general al activității politice în condițiile noii orînduiri — fapt necontestat în documentele mișcării comuniste internaționale — și teza dispariției necesare a statului în comunism, teză care în practică ar trebui să ne indice elementele ce ar apărea treptat în sensul înlocuirii aparatului de stat specializat prin organisme fără caracter politic sau prin adunări informale *ad-hoc* de „producători".

Extinderea participării maselor la exercitarea unor funcții politice de „administrare" a treburilor publice — și nicidecum a lucrurilor — , mai bine spus extinderea drepturilor de decizie și de control nelimitat asupra îndeplinirii acestor funcții și asupra activității persoanelor *delegate* de poporul suveran în vederea realizării acestor sarcini, nu atrage după sine înlocuirea specialiștilor în exercitarea funcției politice prin orice cetățean, fără pregătire științifică în acest domeniu. O astfel de concluzie ar conduce fie la presupunerea naivă că este posibilă o activitate științifică foarte complicată, cum este conducerea societății în ansamblul ei, fără o formație de specialitate, fie la utopia înlocuirii conducerii centralizate pe sistem cu o multitudine de unități, necoordonate printr-un centru de decizie și control unic, unități care, în mod paradoxal, ar fi conduse totuși fiecare în parte de către un aparat specializat în conducerea microsistemelor sociale. Căci nimeni nu consideră astăzi că a conduce o întreprindere industrială modernă este o muncă pentru care ajung calitățile umane înnăscute și o cultură generală nespecializată. Dacă s-ar accepta însă logica concepției analizate mai sus, societatea comunistă ar trebui să arate ca o asamblare anarhică, sau în orice caz spontană, coordonată doar în virtutea acțiunii neanalizate și nedirijate a legilor dezvoltării, în

---

[12] *Ibidem*, p. 11.

[13] A se vedea *Engels ca istoric și teoretician al statului* în „Anale de istorie", 1970, nr. 5, p. 73.

timp ce părțile ei componente, întreprinderi, instituții etc., ar fi conduse de oameni specializați în acest scop. Din această cauză socotim că formulările date „dispariției statului" au avut în vedere numai sub un anumit aspect special problema statului, anume, cum am mai spus, *dispariția funcției sale de clasă*, dar nu se referă la exercitarea funcției de reglare coordonatoare, centralizată pe ansamblul societății, care în condițiile societății socialiste și comuniste din epoca revoluției științifice-tehnice sporește sub aspectul ponderii sale, în raport cu creșterea complexității vieții sociale și implicit cu complicarea problemelor conducerii.

Actuala revoluție științifică și tehnică a elaborat, printre altele, și aparatul științific, și dispozitivele tehnice care permit abordarea problemei conducerii societății în ansamblul ei, precum și la nivelul ramurilor ei de activitate sau a unităților, cu o metodologie științifică și, în unele aspecte, atît de riguros științifice, încît se pretează la o formulare matematică.

După cum relevă documentele partidului nostru, astăzi se pune mai clar, ca o necesitate ineluctabilă, problema fundamentării actelor de decizie, a proiectelor și programelor de acțiune care vizează chiar întreaga societate la nivelul științei și tehnicii moderne. Complexul de probleme ale conducerii politice centralizatoare, avînd sarcina de a asigura stabilitatea și progresul sistemului social socialist, necesită o teorie și o metodologie științifică a conducerii care se bazează pe teoria generală a sistemelor și în corelație cu aceasta, pe teoria sistemelor sociale socialiste [14], pe aplicații ale cercetării operaționale a teoriei deciziilor, prospectării (prognozei), planificării și programării, pe tehnica informaticii și în general pe tehnologia cibernetică, electronică ș.a.m.d., care impun o specializare complexă a aparatului de conducere socială — aparatul politic, de stat și de partid —, precum și colaborarea strînsă cu specialiștii din domeniile amintite [15].

Analizînd experiența istorică, documentele Partidului Comunist Român [16] insistă, pe bună dreptate, asupra ideii că edificarea socialismului și comunismului presupune valorificarea cît mai deplină a rezultatelor revoluției științifice și tehnice. Unul din aceste rezultate este, fără îndoială, posibilitatea obiectivă de a realiza funcția de conducere coordonatoare centrală a societății, funcția politică, ca o activitate științifică specializată.

---

[14] Vezi, în acest sens, *Momentul teoretic în conducerea vieții sociale*, în „Revista de filozofie, 1971, nr. 3, p. 229.

[15] Vezi și Ilie Rădulescu, *Dezvoltarea societății socialiste și cerințele perfecționării pregătirii cadrelor în problemele conducerii*, în „Lupta de clasă", 1971, nr. 2, p. 14.

[16] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 10—11 februarie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 45.

CONCEPTUL SITUAȚIEI ÎN ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ

DE
C. I. GULIAN

Nu în planul structurii, ci în lumina situației social-istorice se decide „destinul", adică sensul omului. De împrejurările istorice, cît și de capacitatea noastră de reacție în fața istoriei depinde sensul vieții.

După cum se știe, Marx a prevenit orice sociologism fatidic care ar știrbi rostul etosului prin celebra teză în care corecta dialectic materialismul lui Feuerbach : „Teoria materialistă care afirmă că oamenii sînt produsul împrejurărilor ... uită că și împrejurările sînt schimbate de oameni ... "[1].

„Omul cu sine însuși", cum sună titlul unui capitol din *Menschliches, Allzumenschliches* al lui Nietzsche, nu ne relevă decît datele subiective : calități sau carențe, predispoziții medii sau puteri excepționale, care încă n-au trecut prin focul obiectivării, al opțiunii, al luptei cu istoria și valorile. Predispoziții sau capacități excepționale — talent, energie, efort — pot fi anulate, anihilate, pot vădi ratarea din punct de vedere obiectiv, axiologic, dacă ele n-au fost canalizate sau mizate pe sensul istoriei. După cum dezechilibrul psihic, o biografie stranie, greșeli și rătăciri etc. se pot răscumpăra și sublima printr-o mizare fericită pe șansele istoriei.

Fără a nega sau diminua faptul că existențialismul contemporan este acela care a atras atenția asupra importanței situației pentru antropologie, fără a trece peste meritele analizei situației ca trăsătură fundamentală *în plan subiectiv*, nu putem însă să nu constatăm caracterul metafizic-abstract, anistoric și incomplet al acestei analize. O atare analiză ocolește întrebarea : de ce în unele epoci omul apare ca definibil prin rațiune, acțiune, creație, capabil de progres, în sfîrșit, „prometeic", de pildă la antici sau de la Renaștere pînă la începutul veacului al XIX-lea, și de ce în alte epoci o astfel de viziune se înfruntă cu o viziune în care omul este „grijă", anxietate, ființă limitată, ba chiar „existență — spre — moarte" ?

În concepția existențialiștilor germani, „situația rămîne un concept abstract, fără conținut social-istoric, deși titlul lucrării lui Heidegger

[1] K. Marx și F. Engles, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 5.

Sein und Zeit promite o analiză *istorică* a existenței umane, iar „temporalitatea" vrea să fie un concept-cheie. Hegel, primul filozof modern care a văzut „un enorm simț istoric" (Engels), a sesizat importanța istoricității pentru înțelegerea tuturor fenomenelor, în opoziție cu maniera metafizică ce domnise pînă la el.

Pentru Hegel, „fiecare epocă are împrejurări atît de specifice, constituie o *situație* într-atît de individuală, încît aceasta nu trebuie și nu se poate hotărî decît dinăuntrul ei însăși" [2].

Lui Hegel îi lipsește însă concretizarea, mai departe, a conceptului situației. De-abia marxismul ca sociologie istorică a arătat, atît teoretic, cît și prin nenumărate analize concrete, valențele acestui concept : precizarea lui în sensul claselor, al raporturilor de clasă, partide politice, schimbări istorice etc.

Pentru antropologia filozofică marxistă, noțiunea de situație este indispensabilă : ea este pivotul *explicației a ceea ce ne determină social-istoric*, lăsînd întreg orizontul deschis pentru acțiune și creație.

Distincțiile conceptuale cer o concretizare și un fundament pe care nu le poate da decît materialismul istoric. Dialectica acceptării-inacceptării, afirmării și negării lumii, dualismul viziunilor active și pasive etc. ar rămîne misterioase și ininteligibile fără un suport social-istoric. „În sine", ca atitudine spirituală, acceptarea sau inacceptarea lumii nu-și dezvăluie semnificația decît integrate într-o *situație* concret-istorică, în lumina cunoașterii raporturilor de clasă, a sarcinilor și a obiectivelor lor istorice. Sensul confucianismului sau al budismului, al eticii aristocratice, democratice sau eleniste în ansamblul ei în Grecia antică, împletirea de sensuri contradictorii în creștinismul primitiv, în ereziile medievale, la Pascal sau Schopenhauer, la Nietzsche sau la reprezentanții (uneori aproape opuși) ai existențialismului contemporan nu pot fi dezvăluite fără o raportare fie la nemulțumirile unei categorii sociale, fie la situația social-istorică sau la o situație de criză istorică.

Afirmarea sau negarea lumii ca atitudine individuală își dezvăluie sensul obiectiv în situația istorică : integrarea existențială este semnul echilibrului psihic, dar poate fi și semnul oportunismului, al conformismului într-o societate inumană, după cum inacceptarea este semn de dezechilibru subiectiv, dar poate purta semn pozitiv într-o situație obiectivă care cere revolta. Ni se pare că o mai netă luminare a concepției marxiste în problema afirmării-negării lumii, ca și în problemele fundamentale existențial-axiologice ale sensului și funcției normelor și valorilor, a claselor și valorilor etc., ar reieși mai bine printr-o confruntare cu unele importante intuiții și teze la Nietzsche, la existențialiști și la Parsons.

SOCIOLOGIA „SITUAȚIEI"

Date fiind circulația și utilizarea noțiunilor de „acceptare", „integrare", „statut" și „rol" în sociologia contemporană — noțiuni provenite din sociologia americană — , este de la început necesară o clarificare conceptuală.

[2] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Ed. Reklam, p. 39 (subl. ns.).

Fără îndoială că noțiunile de mai sus și-au dovedit utilitatea în analiza raporturilor dintre individ și o societate *dată*. Dar la unii sociologi, ca, de pildă, la Parsons, aceste noțiuni sînt folosite în cadrul unei concepții funcționaliste, care le conferă un sens politic și etic conformist-oportunist. În lucrarea *Essays in sociological theory*, Parsons se ocupă tocmai de individ ca „actor", definindu-l ca „... entitate ce are drept caracteristică de bază tendința de a realiza țeluri, de a « reacționa » emoțional sau afectiv față de obiecte și evenimente și, într-o mai mare sau mai mică măsură, capacitatea de a-și cunoaște sau înțelege propria situație, țelurile și eul său" [3]. O astfel de definiție apare ca promițătoare, zugrăvind perspectivele și libertatea de acțiune ale indivizilor potrivit țelurilor și nevoilor lor, după ce au devenit conștienți de propria situație. Dar această „*prise de conscience*" se reduce la „a fi cuminte", la integrarea potolită în sistemul ordinii stabilite, la împlinirea a ceea ce așteaptă societatea de la individ. Perspectivele practice se reduc la „a juca un rol" : fiecare trebuie să-și joace rolul său, „să respecte" normele date ale societății, să se adapteze la o situație dată, indiferent dacă ea corespunde sau nu nevoilor și aspirațiilor indivizilor. „Personalitatea integrală (!) simte obligația de a trăi diferite roluri determinate în conformitate cu așteptările din partea celor din jur — « a fi băiat bun », « student bun », « muncitor productiv »" [4]. Iar „sistemul social" (*the Social System*) se ocupă cu predilecție de mecanismele integrării.

În perspectiva globală a antropologiei filozofice, problematica existențială (raportul om-ființă) generalizează atît fenomenele sau experiențele psihice, care sînt individuale, cît și pe cele spirituale, care sînt obiective — axiologice și sociale. Cred că cititorul simte deosebirea față de orizontul pur psihologic : raportul dintre om și ființă (întreaga existență) nu este determinat doar de inadaptare personală, psihică, la propriul organism, la mediul natural sau familial, de grup etc., ci implică și relația tot atît de importantă dintre *individ și societate*, *individ și istorie*. Cineva poate fi foarte echilibrat din punct de vedere psihic, poate fi foarte sănătos (fizic și psihic), poate să nu sufere de nici o frustrare personală, și totuși să resimtă puternic nedreptatea socială, suferința altora etc. De aceea este cît se poate de nepotrivită și generatoare de confuzii încercarea psihanaliștilor de a explica fenomenele de protest social, greve, lupta proletariatului sau chiar revoluția prin frustrare și agresiune.

Pe de altă parte, cauze pur individuale (infirmități, neșansă, erori și nereușite, nenorociri, situații cronice de inferioritate etc.) pot provoca stări și atitudini negativiste, neurotice la un individ sau altul care trăiește într-o societate bine omogenizată. Este absurd să identificăm cele două surse posibile ale atitudinilor *negative* sau — cum le-am numit mai demult — „anexistențiale" [5]. Aceste atitudini polare (afirmarea — negarea lumii) sînt spirituale, obiective, sociale; ele se exprimă prin adaptare sau renunțare la realitate sau prin fuga de ea, fie că este retragerea în sine a

[3] T. Parsons, *Essays in sociological theory*, p. 228.
[4] *Ibidem*, p. 206.
[5] C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, 1946.

neuroticului, fie că este dezertarea stoică sau existențialistă în fața problemelor aspre ale istoriei, probleme care cer acceptarea realității cu dilemele și contradicțiile caracteristice epocii noastre, ca punct de plecare al realizării de sine. Dar este vorba de realizarea spirituală, axiologică, social validată, iar nu de *self-esteem*, pe care nu-i greu să ne-o procurăm singuri, satisfăcîndu-ne dorințe și ambiții circumscrise în raza vieții sufletești personale.

Raportul dintre om și ființă sau problematica existențială depășește sfera psihică individuală, se definește tocmai ca un „macroraport", de fapt se vădește a fi raportul maximal. El este de natură spirituală, are dimensiune social-istorică și se caracterizează prin opțiune. Aceasta reiese clar dacă analizăm *poziții spirituale* care au caracterizat în trecut sau caracterizează și astăzi *situații istorice*, *situații de răscruce* ale unor societăți sau clase, iar nu situații individuale.

Hegel a fost cel dintîi filozof care a înțeles că stoicismul, scepticismul, creștinismul sînt fenomene de *cultură*, fenomene *spirituale*, expresii ale „spiritului obiectiv "[6]. Aceste atitudini sînt asumate nu numai de personalități, ci îmbrățișate uneori de mase (creștinismul) sau difuze în moravurile, credințele, literatura și arta unei întregi societăți într-o perioadă istorică dată. Opțiunea — „pentru" sau „contra" istoriei prezente, a crizei, a realității — este trăită ca o imperioasă problemă de viață ce trebuie rezolvată. Opțiunile nu țin nici de temperament, nici de echilibru sau dezechilibru psihic, de adaptare sau inadaptare psihică, ci sînt *doar analoge* acestor fenomene.

Opțiunile implică valori și nonvalori spirituale, pun în joc nu echilibrul psihic, *ci realizarea sau ratarea spirituală*. Răspunsurile, opțiunile, acceptările sau inacceptările existențiale sînt *social-istoric predeterminate*, lăsînd loc liber alegerii între stoicism și epicureism, raționalism și credință, evaziune romantică sau angajare curajoasă în dialectica istoriei.

Sensul acceptării existențiale este evident în primul rînd în epoci de criză — în sensul de epocale transformări sociale și spirituale : acceptarea este cu totul diferită de conformism, pasivism sau oportunism. Dimpotrivă : inacceptarea situației istorice grele, inacceptarea dilemelor, a contradicțiilor, a împletirii dintre sens și absurd, dintre valoare și nonvaloare, este soluția facilă, lipsită de luciditate și bărbăție. Evident, nu-i vorba aici de „bărbăție" ca putere de a îndura suferința. În această privință ar fi greu să-i întrecem pe stoici. Și totuși stoicismul, dacă ne uităm la *conținutul* sau *atitudinea etosului* pe care îl exprimă, a fost, după cum am încercat să dovedim, o doctrină „anexistențială", care a predicat retragerea în fața crizei ... [7].

„Acceptarea existențială" este startul oricărei acționări și realizări valorice, mai ales într-o epocă de criză. În *Fenomenologia spiritului*, Hegel a criticat necruțător acele atitudini spirituale ale „sufletului frumos" și ale utopiștilor, care nu înțelegeau că transformarea lumii se înrădăcinează în acceptarea realității cu disonanțele, decalajele și contradic-

---

[6] Vezi idem, *Hegel sau filozofia crizei*, București, Edit. Academiei, 1970, cap. 3, „Fenomenologia spiritului".

[7] C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 112—123.

țiile prezente și că nostalgia după „Absolut", perfecție imaculată și valori pure etc., este semnul unui etos necopt.

„Acceptarea" datului ca *punct de plecare* n-are nimic comun cu teoriile etice și sociologice de tip organicist și funcționalist, care predică integrarea într-o societate etic inacceptabilă (Spencer, Radcliffe-Brown, Parsons). Cum observă N. Timasheff, teoria lui Parsons este sanctificarea unui „sistem stabil", căci orice fenomen social sau etic este conceput teleologic în vederea menținerii sistemului social dat : „Ordinea, coexistența pașnică ... este unul din cele mai însemnate imperative funcționale ale sistemelor sociale" [8]. În lucrarea citată, accentul cade pe analiza mecanismelor integrării : instituționalizarea, internalizarea, socializarea copilului prin educație, integrarea controlului social. O astfel de concepție sociologică exclude, după cum au remarcat criticii ei, schimbările sociale nedorite, ca să nu mai vorbim de revoluție, închide ochii asupra disfuncțiilor și dezvoltă pe toate tonurile melodia „tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles". Protestul și revolta împotriva orînduirii capitaliste sînt explicate de către Parsons prin „orientări motivaționale alienative", agresive. După cum s-a observat pe bună dreptate, în perspectiva unui sistem conservator și reacționar ca cel al lui Parsons, mișcarea revoluționară este privită „ca o mișcare deviantă, care trebuie înlăturată ca orice boală mintală sau crimă [9]. Parsons singur deduce că lupta împotriva mișcărilor revoluționare „este cea dintîi funcție a mecanismelor controlului social".

Etica valorilor și reprezentanții umanismului tradițional (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Louis Lavelle, Spranger etc.) au susținut că nu putem concepe fenomenul etic decît într-un sens *unic pozitiv*. La acești autori, obișnuiți să conceapă fenomenul etic numai într-un sens axiologic, fenomenul etic pare că se reduce la notele fundamentale ale *activității și creației* ; etica ar însemna doar un *imperativ al acționării* (Tunsollen) ; actul etic ar purta accentul *unic* al unui *plus* „deasupra" planului existențial. Se pune însă întrebarea dacă, din punct de vedere antropologic, putem să nu ținem seama de tot ce ne dezvăluie psihologia : nevoia securității, a adaptării la existență, formele negării ei, ale dezintegrării, balastul și virtuțile subiectivității etc.

Evident, după cum am menționat, de la nivelul psihic am trecut la nivelul existențial-axiologic, la nivelul la care trebuie să subliniem : 1) că fenomenele păstrează *analogia* cu problemele și situațiile psihice (tensiune, conflict, adaptare, dezadaptare, nevroză, compensare etc.), dar că, totodată, 2) în planul existențial-axiologic, fenomenele, problemele, pozițiile nu mai au un sens subiectiv și biografic, normal sau patologic, ci un sens *obiectiv*, explicabil prin determinismul social-istoric. Acum intră în joc alegerea, opțiunea ca fenomen etic, individual, opțiunea între poziții sau atitudini care reprezintă clase sociale.

„Omul și ființa" constituie raportul existențial fundamental, cel mai cuprinzător, fiindcă include raportul om-natură, om-istorie, individ-societate. Într-o antropologie filozofică marxistă n-ar fi oare suficient

---

[8] T. Parsons, *The Social System*, New York, Free Press, 1951, p. 26—27.

[9] Stela Cernea, *Structuralismul funcționalist în sociologia americană*, București, Edit. științifică, 1970, p. 124.

termenul mai simplu, curent, individ-colectivitate? De ce să folosim această asociere „om şi fiinţă" care are un iz metafizic?

În primul rînd, trebuie amintit că noţiunea de *Sein*, esenţială pentru ontologie, este în sine un termen neutru şi că de noi depinde să-l folosim neutral şi critic sau metafizic, speculativ. Înţelegem să folosim sau să retrezim la viaţă raportul existenţial om-fiinţă pentru mai multe motive. În primul rînd, pentru că ni se pare că el este cerut în mod obligatoriu de principiul metodologic al *totalităţii* (*Ganzheit*). Dacă, după cum am încercat să arătăm, vrem să folosim rezultatele psihologiei, să îmbogăţim conceptul de om cu toate determinările pe care ni le-a dezvăluit psihologia, trebuie să păstrăm în conceptul de om tot ceea ce-i „natură" în el, precum şi toate iradiaţiile sau consecinţele raportului dintre om şi natură. Căci în faţa normelor şi a valorilor nu se află „conştiinţa valorică" sau omul decantat la aspectul său de *logos*, ci omul concret, cu întreaga sa structură, cu zestrea sa biopsihică *ambivalentă*, deschisă spre valori şi nonvalori, spre împlinire sau ratare.

Comentîndu-şi definiţia ek-sistenţei (*Ek-sistenz*), pe care a dat-o în *Sein und Zeit*, Heidegger scrie: „... Der Satz: « die „Substanz" des Menschen ist die Ek-sistenz » bedeutet nicht anderes als: die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest ..." [10] („... Propoziţia: « „Substanţa" omului este ek-sistenţa » nu înseamnă altceva decît aceasta: chipul în care omul, în propria lui esenţă, este prezent în fiinţă... ..."). Heidegger cere ca această definiţie să nu fie înţeleasă ca fiind cumva îndreptată împotriva viziunii umaniste despre om ca personalitate, fiinţă psihic-spirituală etc. El afirmă că a dorit numai să arate că definirea omului cere mai mult decît raportarea lui la gîndire, personalitate, valori etc. „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins « geworfen », dass er, dergesstalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte ... Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht" [11] („Omul este mai curînd, prin faptul fiinţei, « aruncat » în adevărul fiinţei, pentru ca ek-sistînd în acest chip, el să vegheze asupra adevărului fiinţei. Dacă şi cum apare şi dispare (existentul), dacă Dumnezeu sau zeii, istoria şi natura apar în deschizătura fiinţei şi cum pătrund în ea — aceasta nu o hotărăşte omul. Sosirea existentului depinde de destinul fiinţei. Omului îi rămîne problema de a afla ceea ce-i cuvenit esenţei sale, potrivit acestui destin").

În astfel de principii metodologice putem descifra intenţia de a porni în căutarea atît a situaţiei, cît şi a sensului omului (dacă nu a structurii, pe care Heidegger o socoteşte „neesenţială" şi o lasă ştiinţelor naturii). Întrebarea însă este dacă Heidegger respectă şi aplică aceste principii, dacă nu cumva, în loc să urmărească concret în ce constă *das Geworfensein* şi cum poate omul corespunde mai bine, mai demn — epitetul este al lui Heidegger — situaţiei sale existenţiale, omul ajunge

[10] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (bilingue), Paris, Aubier, 1966, p. 74.
[11] *Ibidem*, p. 76.

să fie definit prin prisma unei tipice concepții subiectiviste și negativiste? În acest caz, recunoscînd aportul lui Heidegger, ca și al existențialismului în general, la dezvăluirea părții de umbră, a șanselor de limitare și eșec ale ființei umane, trebuie să reliefăm caracterul deformant, *schief* (strîmb) al antropologiei închise în *Sein und Zeit*.

Într-o serie de aprecieri pătrunzătoare, Nietzsche a intuit importanța problematicii sau a atitudinilor existențiale — *Weltbejahung* și *Weltverneinung* — pentru caracterizarea etosului și, prin aceasta, pentru caracterizarea moralelor și a culturilor. În *Das Problem des Sokrates*, Nietzsche se mîndrea — și pe drept — cu faptul că, scria el, „eu am văzut în Socrate și Platon simptome ale decadenței, unelte ale descompunerii elene ... acești supra-înțelepți se întîlneau *fiziologic* în modul de a se situa la fel de negativ față de lume" [12].

Obsedat de instinct și vitalitate, Nietzsche ajunge să centreze moralele în tipuri pro și contra instinctului, de fapt pro și contra lumii. Despre poziția lui Socrate, el afirmă că este o poziție „ ... care are împotriva ei toate instinctele vechilor eleni ..." [13].

Pe de o parte, Nietzsche are intuiția faptului că morala socratică nu este „personală", ci este antiaristocratică („vulgul se ridică o dată cu dialectica"), și că Socrate triumfă pentru că „vechea Atenă se descompunea". Nietzsche are intuiția remarcabilă că noul etos socratic era istoric *necesar*: „S-a ghicit că raționalitatea era *salvatoare*; nici Socrate, nici bolnavii lui n-aveau de ales: să fie sau nu raționaliști, aceasta era pentru ei *de rigueur*, era ultima soluție ..." [14].

După cum se știe, în loc să caute mai departe motivele sociale pentru care Socrate proclama virtutea și rațiunea drept valori supreme, Nietzsche s-a oprit la caracterul „fiziologic" decadent, morbid, „degenerat" al poziției lui Socrate sau a altor filozofi. Raportul „om-ființă" nu este însă cîtuși de puțin explicabil prin fenomene „fiziologice" sau psihopatologice, el prezintă doar o *analogie* cu ele.

Morale, religii și culturi întregi, etosul unei întregi epoci nu pot documenta „degenerarea" simultană a tuturor oamenilor! Psihologismul nietzschean se vădește a fi cu totul nesatisfăcător îndată ce trece de la *descriere* la *explicare*. Aici ne trebuie alte instrumente conceptuale, o altă metodologie, sprijinirea pe istorie și pe sociologie, care să ducă la *concretizarea situației*.

Și unii gînditori nemarxiști ai epocii noastre, trăind condițiile, tensiunile și dilemele ei specifice, recunoscînd riscurile, dar și perspectivele ei unice, s-au apropiat de categoria situației. Jaspers, de pildă, pe lîngă conceptul subiectiv de situație-limită, a sesizat, printr-o analiză adîncă, din multe puncte de vedere remarcabilă, cît de importantă este categoria *situației obiective*. În cartea cu titlul foarte grăitor *Situația spirituală a epocii noastre*, Jaspers a vrut să dea un răspuns la problematica omului conștient de faptul că, deși „omul este spirit", astăzi „omul se știe situat într-o situație *istorice*ște *determinată a umanității*" [15].

---

[12] Nietzsche, *Götzendämmerung*, Kröner, p. 88.
[13] *Ibidem*, p. 89.
[14] *Ibidem*, p. 92.
[15] K. Jaspers, *Situation spirituelle de notre époque*, Paris, Louvain, 1952, p. 8.

Deşi nu recurge nici la comparaţii între situaţia spirituală din diferite epoci şi nici nu-şi propune să le dea o explicaţie social-istorică, Jaspers recunoaşte — pentru epoca noastră — că rezultatele sau realizările individului „depind mult mai mult de circumstanţele generale decît de propriile scopuri" [16].

Fireşte că, atunci cînd Jaspers afirmă că acest fapt „provoacă un sentiment specific de neputinţă", el ia deja o atitudine. Dar grăitoare este, în contextul de faţă, recunoaşterea importanţei situaţiei obiective, la care se adaugă analiza *conştiinţei istorice*. Căci, spre deosebire de Heidegger, pentru care timpul rămîne o categorie abstractă, la Jaspers trăirea istorică, ca şi la Dilthey, este plină de consecinţe : din ea decurg hotărîrile şi destinul omului. El vede în revoluţia franceză un eveniment fără precedent, pentru că a inaugurat epoca în care omul a dobîndit conştiinţa de sine şi putinţa „de a-şi lua el însuşi soarta în mîini" [17].

În formarea conştiinţei istorice ca fenomen specific modern, Jaspers vede foarte bine — deşi nu pe toate laturile şi toate sensurile — rolul filozofiei hegeliene, de fapt rolul *dialecticii*. El vede în dialectica hegeliană „schimbarea pe care conştiinţa umană o săvîrşeşte asupra sa însăşi". În schimb, plăteşte tribut concepţiei simpliste despre marxism cînd afirmă, ca toţi cei care nu i-au înţeles bogăţia de sensuri, că marxismul implică o „determinare univocă a istoriei umane", indiferentă faţă de existenţa umană concretă. Dar este eminent pozitiv faptul că Jaspers a înţeles : 1) că marxismul este superior „simplificărilor economico-materialiste şi concepţiilor biologice care reduc umanitatea la o clasificare a raselor" ; 2) că prin dialectica marxistă s-au realizat „cercetări fructuoase în domenii particulare, asupra unor complexe istorico-sociale determinate" [18].

Subliniem că şi pentru Jaspers, ca şi pentru marxişti, recunoaşterea şi aprofundarea *situaţiei*, ca rod al conştiinţei istorice, nu duc cîtuşi de puţin în mod automat, nici la fatalism, nici la nihilism. Jaspers sesizează în mod obiectiv că epoca noastră nu-i sortită eşecului, neantului. Dacă o comparăm cu criza societăţii antice, arată Jaspers, deosebirea cea mai evidentă constă în imensa superioritate a tehnicii zilelor noastre. Ceea ce face ca „şansele şi primejdiile civilizaţiei noastre să fie la fel de imprevizibile" [19].

După un veac şi mai bine de la apariţia sociologiei, după decenii de dezvoltare a sociologiei culturii şi psihologiei sociale, conceptul situaţiei se cere a fi folosit cu tot ceea ce l-au îmbogăţit aceste discipline. El a căpătat un conţinut din ce în ce mai concret, confirmînd ideea marxistă despre *situaţia concret-istorică*. Căci, dacă este revelator faptul că pînă şi Heidegger vorbeşte — în principiu ! — de „temporalitatea" şi „istoricitatea" esenţei umane, utilizabil metodologic nu poate fi decît acel concept al situaţiei umane care îmbină coordonatele psihologice, istorice şi sociologice.

---

[16] *Ibidem*, p. 9.
[17] *Ibidem*, p. 12.
[18] *Ibidem*, p. 15—16.
[19] *Ibidem*, p. 28.

După cum se știe, una din țintele polemicii lui Marx împotriva lui Max Stirner a fost înlocuirea *omului abstract* cu omul concret în sensul determinării psihologiei și etosului individual de către situația social-istorică. În ce sens trebuie înțeleasă această determinare? Este oare vorba numai de o „reflectare" mecanică și fatidică a situației social-istorice, a apartenenței la o clasă sau la un „statut" social? Libertatea etică se reduce în fond la o „înțelegere a necesității", sau comportă valențe care depășesc înțelegerea ca atitudine rațională? Libertatea ar fi în fond reversul necesității, sau este hotărîtoare pentru sensul persoanei, fiind expresia sau izvorul creației? Sau, mai simplu: nici o reliefare a necesității, oricît de dramatică și amenințătoare pentru orizontul valoric al persoanei, nu este în fond mortală, pentru că etosul poate preface Necesitatea în Valoare?

Raportul om-ființă nu poate rămîne la o formulă vagă, abstractă: acest raport este trăit ca existențial, adică hotărîtor pentru existența și sensul persoanei la nivelul obiectiv social-istoric. După cum s-a văzut, psihologia, ba chiar psihiatria, dezvăluie din ce în ce mai mult penetrația socialului în eu, în structura persoanei. Hotărîtoare devine însă situația pe plan social-istoric și numai prin mijlocirea ei devine semnificativă pentru structura sau înăuntrul persoanei.

„Istoria naturii ... nu ne interesează aici; de istoria oamenilor va trebui să ne ocupăm, deoarece aproape întreaga ideologie se reduce fie la o înțelegere denaturată a acestei istorii, fie la o totală ignorare a ei" [20].

Acest pasaj din manuscrisul *Ideologiei germane* este prima formulare a determinării social-istorice a ideologiilor, *recte* a viziunilor despre lume. Cine vrea să înțeleagă viziunile despre lume, care nu sînt „teorii" pure, ci interpretări saturate de valorizări, atitudini, „praxis" nu poate să nu se oprească la situațiile istorice în care a luat naștere o ideologie sau o viziune despre lume.

Marx și Engels aduceau tinerilor hegelieni una din obiecțiile sau criticile fundamentale: „Nici unuia dintre acești filozofi nu i-a trecut prin minte să-și pună problema legăturii dintre filozofia germană și realitatea germană ..." [21]. Și, după cum se știe, Marx și Engels trec apoi la dezvoltarea pe larg a unei critici pe cît de pătrunzătoare, pe atît de sclipitoare a materialismului contemplativ, a idealismului obiectiv și subiectiv. Astăzi însă am putea pune întrebarea: critica *erorilor* pe care le reprezentau idealismul obiectiv și cel subiectiv *din punct de vedere teoretic* satisface sau umple întreg cadrul problematic *practic-teoretic* pe care îl implică sau cere critica unei ideologii? Dacă „nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința" [22], nu devine obligatorie cuprinderea vieții și a „individului viu, real" nu numai sub aspectul lui de subiect teoretic și de ființă social-istorică, ci și de subiect antropologic: bogăția și tensiunea reacțiilor lui, care ilustrează — în plan social și spiritual — capacități sau carențe, acțiune sau pasivitate, luptă sau dezertare?

---

[20] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 18.
[21] *Ibidem*, p. 20.
[22] *Ibidem*, p. 27.

Prin insistența cu care a subliniat importanța „individului real, viu" Marx, după cum am încercat să arătăm în *Problematica omului*, a deschis orizontul antropologiei filozofice. Dar al unei antropologii care se caracterizează prin întemeierea pe conceptul de situație istorică, concept care, în filozofia nemarxistă contemporană, de-abia în ultimele două decenii începe să se contureze, după cum s-a văzut, la nivel filozofic, dar fără indispensabila *substructură social-istorică*. Această substructură este de nelipsit, pentru că fără ea nu putem înțelege nici variația istorică a problemei sensului vieții, nici răspunsurile la această problemă în evoluția ei istorică și mai ales în epoca noastră.

Marx și Engels îi reproșau lui Feuerbach, ca o mărginire inacceptabilă, faptul că „ ... vrea ..., la fel ca ceilalți teoreticieni, să obțină numai înțelegerea justă a unui fapt existent, în timp ce sarcina adevăratului comunist este de a răsturna această realitate existentă" [23].

Este deci în spiritul marxismului de *a înțelege* o viziune despre lume, dar și *a lua atitudine* față de ea.

Caracterul antitetic al ideologiei contemporane, înfruntarea dintre concepțiile activiste și pasiviste, obiective și subiectiviste, raționaliste și iraționaliste etc. ne cer analiza și interpretarea lor ca viziuni nu pur și simplu gnoseologice sau etice, ci antropologice. Pentru că omul este în același timp capabil și obligat să dea nu numai răspunsuri teoretice, dar și practice, în fața problemelor istoriei.

În ciuda deosebirilor de nuanțe, plecînd de la situația de criză istorică, se poate schița o tipologie a atitudinilor existențiale, adică a atitudinii de acceptare sau inacceptare a lumii în situația istorică dată.

Inacceptarea manifestată în diverse forme nu poate fi totdeauna simplist condamnată. În istoria culturii este un fenomen demn de toată atenția faptul că importante experiențe și realizări spirituale au luat calea transcenderii sau subiectivismului, ascezei sau tragismului. Vorbind despre aportul specific al Indiei în istoria culturii universale, Marx scria că această țară a fost leagănul limbilor noastre și al religiilor noastre [24]. Religiile indiene și spiritualismul indian, în general, nu pot fi înlăturate din istoria culturii universale pe motivul refuzului lumii, — ele își cer cuvenita valorizare critică, dialectică.

Teoriile nemulțumirii, ale refugiului în spiritualism sau subiectivism, în asceză sau epicureism, în tragism sau „silă de lume" devin condamnabile și provoacă reacția marxiștilor atunci cînd *condițiile istorice obiective cer și fac posibile*: acționarea, inclusiv revoluția, iar nu retragerea și dezertarea; dezvoltarea tehnicii, iar nu blestemarea ei cu imprecații patriarhalist-puerile; activitatea politică, iar nu pasivitatea sau compensarea spiritualistă; cunoașterea realității sociale, iar nu sofistică pozitivistă; energie, dîrzenie, acceptarea realizării dialectice, „în zig-zag" a valorilor (Lenin), iar nu visări despre valori „pure".

În epoci de criză, inacceptarea sau negarea lumii nu-i semn de „degenerare" (Nietzsche), ci ea se profilează ca soluție de viață falsă

---

[23] *Ibidem*, p. 42.

[24] Idem, *Despre artă*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 207.

și primejdioasă. De aici importanța vitală a dezbaterii alternativelor acceptării-inacceptării, a dezvăluirii sensului ei politic și etic, a confruntării pozițiilor anexistențiale contemporane cu cele din trecut.

Evident, atitudinea noastră față de o doctrină anexistențială din secolul II sau secolul XVII este alta decît cea față de o doctrină subiectivistă sau pesimistă a zilelor noastre, pentru simplul motiv că în secolul II sau XVII nu existau condițiile obiective care ar fi permis lupta împotriva ficțiunii virtuții stoice sau a apelului pascalian la credință. Marxismul pleacă de la examinarea posibilităților obiective social-istorice, iar nu de la imperative abstracte. Nici iluminiștii, nici democrații revoluționari, nici socialiștii utopici nu puteau, în condițiile sau situația istorică în care au trăit, să înlocuiască, prin gîndire și îndemnuri, inexistența proletariatului.

Considerînd situația social-istorică drept o cheie pentru deschiderea tipologiei atitudinilor existențiale, marxismul se manifestă și pe plan obiectiv, în antropologia filozofică, împotriva iraționalismului existențialist. În primul rînd, marxismul afirmă și dovedește că destinul omului nu este un mister, că dialectica poate sesiza din ce în ce mai mult atît structura, cît și situația umană. Modalitățile și șansele de afirmare ale omului nu sînt incognoscibile. Și de altfel la ce bun să proclamăm că „omul se făurește" sau că omul se bucură de privilegiul *alegerii* și *hotărîrii*, dacă ne mărginim la *convingeri* și nu *dovedim* realitatea acestor puteri și privilegii?

Teza existențialistă (dezvoltată mai ales de Jaspers și Sartre) că „omul este ceea ce se făurește el însuși" nu poate fi acceptată ca de la sine înțeleasă, deși — axiologic vorbind — prelungește optimismul și bucuria de sine renascentistă. Sociologia, psihologia „non-eului" și psihologia socială ne arată cît de puternice sînt forțele externe (mediul, societatea, istoria) sau interne (impulsuri, motivații noncontrolate, „Es"-ul, automatismele, obișnuința etc.). Este de mirare că tocmai existențialismul, predispus spre amplificarea „părții de umbră" a carențelor umane, ajunge la extrema opusă: apologia autofăuririi totale.

În fapt ne aflăm în fața unei „aporii":

omul este absolut determinat

omul este absolută autodeterminare,

aporie care, ca oricare alta, nu se poate depăși decît prin *analiză*: analiza a *ceea ce*, *cît* și *cum* ne determină din adîncuri situația istorică.

C.W. MILLS ŞI SOCIOLOGIA AMERICANĂ CONTEMPORANĂ

DE

G. TULEA

Către sfîrşitul deceniului al şaselea, climatul vieţii intelectuale şi ştiinţifice din Statele Unite ale Americii părea să se fi stabilizat în jurul ideii că societatea americană a secolului XX reprezintă un model de „societate echilibrată", care se cere doar perfecţionată în virtutea propriului său dinamism, mai mult sau mai puţin spontan. Ideologii s-au grăbit să caracterizeze epoca drept „era sfîrşitului ideologiilor"; economiştii promovau diferite variante matematice ale formulei „statului bunăstării" de tip american ca obiectiv unic al întregii umanităţi; sociologii, la rîndul lor, expulzînd ca antiştiinţifice criteriile de evaluare a fenomenelor sociale din sfera ştiinţelor sociale, se arătau preocupaţi îndeosebi de cuantificarea lor, justificînd prin aceasta, implicit, statu-quo-ul. De la tribuna Congresului Asociaţiei naţionale de sociologie, T. Parsons, W. Moore şi K. Davis afirmau public că se poate constata existenţa unui „acord general" printre sociologi în ceea ce priveşte metoda ştiinţifică, teoria analitică şi conceptul de sistem : asocierea dintre sociologia empiristă şi funcţionalismul structural era considerată ca reprezentînd sociologia unificată a epocii [1].

Nu este de mirare deci că generaţia intelectuală americană a deceniului al şaselea a fost caracterizată drept „generaţia tăcerii" (*the silent generation*), o generaţie dacă nu mulţumită, cel puţin calmă, o generaţie a consensului şi a acceptării.

Cu atît mai puţin explicabilă a fost apariţia în acest context spiritual a personalităţii şi operei sociologice a lui C. W. Mills, care a dezvăluit că tezele despre „statul bunăstării" sau despre „marea societate" ascund, de fapt, o realitate în care multe probleme sociale critice de importanţă majoră sînt ignorate, fals puse sau absente; în felul acesta, el a contestat concepţia după care sistemul şi modul de trai american, creînd înalte standarde de dezvoltare economică şi industrială, ar fi

[1] Cf. *Unity and diversity in american sociology*, în „Social research", nr. 4, / 1967.

rezolvat spontan și contradicțiile fundamentale ale societății capitaliste legate de dezvoltarea liberă a personalității umane, de asigurarea participării tuturor membrilor societății la dirijarea proceselor sociale, de integrarea lor în structura socială dată.

Împotriva părerii oficial acreditate în acest mediu, Mills a considerat că misiunea de a redefini realitatea în termenii noilor fenomene și valori care o caracterizează nu contravine spiritului științific modern, ci este o operație care trebuie refăcută în fiecare epocă, o constantă a condiției intelectuale. Această idee animă întreaga sa activitate științifică și constituie nota esențială a noțiunii de *intelectual militant*, așa cum o concepe el. Sociologia este considerată de el o știință politică ale cărei concluzii își realizează valoarea lor integrală numai în momentul și în măsura în care intră în sfera interesului public, servindu-l în mod deliberat.

Provenit dintr-o familie tipică a păturilor mijlocii din orașele de provincie din sud (Waco-Texas), Mills își ia licența în filozofie și sociologie în 1939 la Universitatea din Texas, continuîndu-și studiile apoi la Universitatea din Wisconsin, unde, sub îndrumarea lui Howard Becker, obține titlul de doctor în sociologie și antropologie în 1941.

Dedicîndu-se carierei universitare, Mills predă la Wisconsin, la Universitatea din Maryland și apoi la Columbia (New York), unde lucrează sub îndrumarea directă a profesorului P. Lazersfeld.

Dinamic, interesat în răspîndirea cunoștințelor sociologice nu numai în rîndul studenților, Mills predă și cursuri la învățămîntul seral pentru adulți, popularizează lucrările clasice ale sociologiei universale în calitate de redactor al secției de sociologie la una din cele mai citite publicații de referate din S.U.A., „The New York Times Book Review", ține cursuri speciale la Londra și Copenhaga.

Dornic de a cunoaște direct realitățile sociale, vizitează Polonia, Uniunea Sovietică și intervine în orientarea opiniei publice americane în favoarea Cubei, în criza din 1960, prin publicarea unuia din cele mai virulente pamflete din publicistica Statelor Unite : *Listen Jankee* ! (Ascultă yankeule !).

Concepțiile sale sînt expuse în peste o sută de articole publicate în presa vremii, concepții pe care le-a reluat într-o formă completă și închegată în principalele sale lucrări, printre care amintim în ordine cronologică : *White Collar* (1951), *Character and Social Structure* (1953), *The Pover Elite* (1956), *The Causes of World War Three* (1958), *The Sociological Imagination* (1959) ș.a.

Pentru că a intuit inconvenientele „societății industriale" și le-a identificat și explicat în lucrările sale într-un moment cînd ele nu erau încă pe deplin vizibile, iar efectele lor nu erau încă resimțite ca atare, Mills a fost inițial greșit interpretat.

Numeroși critici, colegi de breaslă, ziariști s-au grăbit să-l decreteze un sociolog de factură paseistă, care exaltă valorile idilice ale societății precapitaliste, preconizînd o întoarcere, de manieră rousseau-istă modernizată, la o societate naturală primară. Alții, dimpotrivă, îl considerau un utopic care devansează realitatea prezentă, vizînd o societate ideală, dar nerealizabilă, cel puțin într-un viitor științific previzibil. Părerile

acestea concurau cu ale celor care vedeau în tendinţa lui Mills de a depăşi limitele sociologiei empiriste, prin abordarea problemelor majore ale contemporaneităţii, o înclinaţie contravenind spiritului ştiinţific [2].

În general, lucrările lui Mills, deşi se bucurau de un succes de public întîlnit de puţini sociologi contemporani lui, au fost fie trecute sub tăcere, fie considerate ca simple eseuri de către publicistica oficială de specialitate din S.U.A. Un motiv mai puţin deschis mărturisit pentru graba acestei aprecieri a fost, poate, şi faptul că Mills, fără a fi marxist, nu numai că nu manifesta o atitudine ostilă faţă de teoria marxistă conform modei epocii, dar era chiar, în perioada deplinei desfăşurări a politicii maccarthiste, un neobosit promotor al scrierilor fundamentale ale lui Marx şi Engels, pe care le prezenta, le explica şi le recomanda marelui public din Statele Unite ca valori necontestabile ale gîndirii.

În pofida dezinterpretărilor şi a numeroaselor prejudecăţi, Mills a contribuit, printre primii, la deşirarea vălului de aparentă raţionalitate sub care clocoteau contradicţiile şi conflictele epocii în forme şi modalităţi noi, a dezvăluit tarele societăţii capitaliste contemporane de tipul cel mai înalt şi a arătat că lupta pentru redefinirea şi restabilirea idealurilor de libertate, justiţie, progres, democraţie este astăzi o necesitate pentru salvgardarea umanităţii.

Opera lui Mills a rămas neterminată, viaţa lui curmîndu-se brusc la vîrsta de 45 de ani, în plină perioadă de efervescenţă şi de clarificare a concepţiilor sale. Totuşi, din ceea ce a publicat, ca şi din lucrările apărute postum, se pot desprinde ideile sale directoare cu privire la investigaţia, explicaţia şi interpretarea sociologică.

Mills consideră că studiul societăţii trebuie abordat iniţial prin dimensiunea sa istorică, dar că şi aceasta, la rîndul ei, trebuie concepută de asemenea „istoric", în sensul că aceleaşi variabile capătă o altă semnificaţie, o altă extindere şi forţă de afirmare în epoci istorice diferite. În determinarea sociologică a unei perioade sau zone sociale, Mills acordă o deosebită importanţă definirii categoriei de epocă, considerînd-o un concept fundamental în analiza sociologică. „Pentru a considera că intrăm într-o nouă epocă a istoriei umane, trebuie mai întîi să descoperim o schimbare sau o nouă tendinţă în determinarea psihologică a biografiilor sau tipurilor indivizilor, apoi trebuie să constatăm pe plan intelectual că vechile categorii de explicaţii care serveau orientării oamenilor în epocile trecute nu mai sînt satisfăcătoare acum. Acesta este, probabil, elementul esenţial în definirea epocii. Pentru că explicaţiile de care se servesc oamenii configurează aşteptările şi speranţele lor. Şi tocmai prin intermediul acestor speranţe se poate pătrunde cel mai direct în semnificaţia unei epoci, pentru căutarea valorilor ei morale şi psihologice" [3].

Mils nu neagă importanţa determinării istorice-economice a fenomenului social, dar consideră că, pentru a-l sesiza în specificitatea lui, pentru a detecta „semnificaţia unei epoci", trebuie analizată particularitatea structurii tuturor elementelor sale componente, conform aşa-numitului „efect acumulativ" (*multiplier effect*). Aceasta se referă la faptul

---

[2] T. Parsons, *Structure and Process in modern Society*, Glencoe, 1960.
[3] I. L. Horowitz, *The new sociology*, New York, 1964, p. 32.

că la un moment dat anumite variabile, care fac parte din compoziția constantă a fenomenului, capătă ascendență, restructurînd întregul fenomen și determinînd în funcție de această modificare schimbarea socială, respectiv o nouă epocă socială.

Investigația sociologică a *epocii* sale, conform acestui principiu, i-a relevat lui Mills importanța deosebită pe care o capătă astăzi categoria de „putere". Semnificația pe care Mills o atribuie acestui concept este cu totul străină de noțiunea psihologică de „putere" aplicată ca procedeu de analiză de către psihologia socială de factură empiristă, în studiul structurii grupurilor mici, al relațiilor dintre ele sau dintre membrii lor. La Mills, categoria de putere implică în primul rînd conotații de ordin social și economic, determinarea ei psihologică fiind derivată; în afară de aceasta, categoria de putere este tratată exclusiv la dimensiunea macrosociologiei, avînd un conținut politic. Cu aceste specificații, Mills consideră că, o dată cu și ca urmare a procesului de concentrare monopolistă a producției și capitalului, apare fenomenul *concentrării puterii de conducere și de decizie* în problemele majore ale vieții sociale; asistăm, constată el, la apariția unei *elite a puterii*.

De unde provine, care este componența și structura acestei categorii sociale?

Atîta vreme cît societatea americană era alcătuită conform modelului micii sau marii proprietăți individualizate, respectiv pînă către sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, proprietatea era singurul criteriu direct al determinării statutului social: în funcție de această proprietate, care trecea asupra posesorului prerogativele sale, se definea libertatea de acțiune și de gîndire a cetățeanului, posibilitatea formal neîngrădită de a participa la decizii fie pe plan local, fie chiar pe plan național. Proprietatea emana direct puterea, statutul social. Concentrarea economică a avut ca efect nu numai ruinarea micii proprietăți sau subordonarea ei față de marile întreprinderi, ci și fenomenul de maximă importanță al îndepărtării micilor proprietari, a micilor producători și a unităților locale de forurile de decizie.

Concentrată din ce în ce mai sus și în mai puține mîini, puterea a căpătat noi atribute: ea a devenit anonimă (depersonalizată) și manipulativă, ca mijloc de manifestare.

Actualmente, în Statele Unite ale Americii, „puterea națională majoră rezidă în sectoarele politic, economic și militar. Celelalte instituții apar la periferia istoriei moderne și conform cazului, tacit subordonate acestora"[4]. Celelalte instituții sociale, familia, școala, biserica, „se adaptează doar la viața modernă: guvernul, armata și marile asociații corporative o modelează și, prin aceasta, ele transformă instituțiile mai mici în mijloace pentru realizarea scopurilor lor"[5].

Fiecare din aceste mari centre de putere și-a creat propriul său aparat birocratic, care el însuși reprezintă o forță în sine: prin calitatea și poziția supremă de care dispune, acest aparat centralizat deține în mîinile sale tehnologia fabuloasă a epocii contemporane pe care și-o încorporează și o mînuiește în interesul propriei sale dezvoltări.

---

[4] C. W. Mills, *The Power Elite*, New York, 1956, p. 6.
[5] *Ibidem*, p. 7.

Pe măsură ce fiecare din aceste domenii devine mai mare şi mai centralizat, consecinţele activităţii sale devin mai importante şi necesitatea intercorelării lor creşte. „În vîrful celor trei domenii lărgite şi centralizate au apărut acele cercuri înalte care constituie elitele economice, militare şi politice... Întrucît fiecare din aceste domenii are legături cu celălalt, întrucît deciziile tind să devină totale în ceea ce priveşte consecinţele lor, conducătorii din cele trei domenii ale puterii — conducătorii războaielor (*the warlords*), şefii corporaţiilor, directoratul politic — tind să acţioneze împreună, formînd elita puterii din America"[6].

Dacă criteriul proprietăţii nu mai poate fi considerat ca principiul operant în determinarea elitei puterii, nu înseamnă însă că a devenit cu totul neglijabil. Dimpotrivă, investigînd cu migală „originea" socială a elitei puterii din America de azi, Mills face interesanta revelaţie că, din cei 400 de invitaţi, selecţionaţi de d-na Astor pentru balul său de la sfîrşitul secolului trecut şi consideraţi drept elita societăţii americane (evident după criteriul opulenţei), marea majoritate fac parte şi astăzi, ei înşişi sau prin descendenţii sau familiile lor, din „cercurile înalte", respectiv din pătura conducătoare a statului. În acest mod, o veche şi foarte răspîndită teorie în cultura americană este respinsă, şi anume aceea a „situaţiei excepţionale" a societăţii americane, care, necunoscînd feudalismul, ar fi lipsită de orice prejudecăţi sociale şi ar oferi „posibilităţi egale" tuturor membrilor ei, asemenea unei societăţi de *selfmademani* în care oamenii se pot realiza fără nici un impediment, prin propriile lor forţe şi pe măsura capacităţilor lor.

Departe de a fi o „societate a claselor mijlocii", societatea americană actuală apare deci strict structurată, polarizată, la nivelul superior situîndu-se o pătură care se caracterizează prin faptul că deţine cel mai mult din ceea ce se poate poseda : bogăţie, putere, prestigiu, influenţă. Conştientă de această situaţie, elita puterii îşi apără prerogativele după un sistem de canoane bine stabilit : ea are şcolile şi universităţile ei, locurile ei de distracţie, sistemul ei de relaţii, iar accesul în cercurile sale se face cu multă dificultate, problema menţinerii „purităţii", în sensul indiviziunii puterii, fiind o normă majoră a comportării ei.

Este de înţeles, în acest caz, „senzaţia" pe care a produs-o apariţia lucrării lui Mills *Elita puterii*, în care dezvăluia, argumentat şi cu toată strălucirea talentului său de analist, existenţa, locul şi rolul elitei puterii în societatea americană, într-un moment în care arena vieţii spirituale era dominată aproape în exclusivitate de teoriile tipice ale „prosperităţii americane".

Împotriva teoriei „capitalismului popular", care făcea vogă la acea epocă, Mills demonstrează fără ostentaţie faptul că, dacă muncitorul deţine cîteva acţiuni sau dacă nivelul său de trai s-a îmbunătăţit relativ, faţă de o epocă anterioară, aceasta nu înseamnă că el nu mai este supus exploatării, ci doar că această exploatare ia forme mai rafinate. El nu numai că este îndepărtat, ca şi înainte, de produsul muncii sale, dar este înstrăinat de orice alte decizii care privesc direct munca sa, dezvoltarea personalităţii sale, chiar viaţa sa particulară. Imensa reţea de mijloace

---

[6] *Ibidem*, p. 9.

de comunicare de masă manipulată de elita puterii este un instrument prin care aceasta determină cerințele muncitorului, gustul și preocupările sale, formîndu-l sau deformîndu-l în sensul intereselor acestei elite. Alienarea culturală de care se vorbește atît în ultima vreme este numai un caz specific al acestei noi forme de exploatare.

În aceeași măsură, teoriile „difuziunii proprietății" sau a „revoluției veniturilor" sînt dezvăluite de către Mills a fi doar niște mituri menite să ascundă adevărata față a realității. El consideră că problema conflictului dintre principalele clase ale societății capitaliste nu s-a redus vreodată, și nu se reduce nici azi, la obținerea unei părți mai mari din venitul național de către clasa exploatată. Îmbunătățirea situației materiale a maselor este un corolar implicit al dezvoltării tehnicii, o legitate a dezvoltării economiei. Ceea ce caracterizează situația de dominare în societatea capitalistă avansată este intensificarea procesului prin care pături din ce în ce mai largi sînt lipsite de posibilitatea de a decide în chestiuni din ce în ce mai multe de ordin economic, social, politic, cultural etc. Elita puterii monopolizează mereu noi sectoare ale vieții sociale, punîndu-le sub controlul său direct și relevînd acest lucru, se poate spune că Mills se apropie de teoria marxistă modernă a pauperizării[7].

Numai evidențierea acestor implicații ale „elitei puterii" poate motiva reacția produsă de lansarea acestei teorii. Viziunea cu totul inedită pe care o prezintă asupra societății americane actuale, fermitatea criticii și curajul argumentației, dar mai ales efectul pe care l-a produs asupra publicului au provocat o puternică reacție din partea reprezentanților sociologiei oficiale. Talcott Parsons, în afară de unele obiecții de ordin teoretic (considerarea conceptului de putere numai sub aspectul valorii sale negative), conchide că, în fond, elita puterii este un concept construit, și anume nu pe baza datelor furnizate de realitatea americană, ci datorită concepțiilor „prosocialiste" ale autorului. La rîndul său, Daniel Bell consideră că, în ceea ce privește teoria elitei puterii, „exemplificările pe care Mills le folosește sînt luate din viața americană, în timp ce conceptele-cheie sînt luate din experiențele europene; aceasta explică — spune el — atracția exotică și contrarietatea ideii de „elită a puterii"[8].

Nu se poate trece cu vederea faptul că singurul for care a susținut permanent o părere judicioasă despre activitatea și opera lui Mills l-au constituit organele oficiale de presă ale Partidului Comunist din S.U.A. și unii dintre intelectualii reprezentanți ai acestuia. Relevîndu-i inadvertențele ideologice sau teoretice, dar revenind ei înșiși asupra propriei lor poziții, inițial mai rigide în aprecierea lui Mills, aceștia au fost totuși singurii și putem spune primii care, în perioada de tensiune a deceniului al șaselea, în mijlocul dezorientării provocate în rîndurile intelectualilor de politica războiului rece, a maccarthismului, au descoperit semnificația progresistă a ideilor sociologului american și au subliniat contribuția lui la apărarea valorilor democratice ale culturii americane, grav periclitate în acea epocă[9].

---

[7] Cf. L. Basso, *Les perspectives de la gauche européenne*, în „Les temps modernes", Paris, nr. 249, 1957.

[8] D. Bell, *The end of ideology*, în „The Free Press of Glencoe", 1960, p. 53.

[9] Cf. H. Aptheker, *The world of C. Wrigt Mills*, New York, 1960.

Depăşind simpla constatare, fie ea şi ştiinţifică, a existenţei unei elite a puterii în societatea capitalistă avansată, Mills dezvoltă teoria sociologică modernă prin ideea originală a rolului deosebit al *deciziei* în epoca contemporană. Elita conducătoare nu este identică întotdeauna cu noţiunea de făuritor al istoriei. Forţele obiective ale istoriei s-au manifestat de multe ori în afara şi (sau) în pofida elitei conducătoare. Definiţia minimală a elitei ca aceea care deţine puterea de a decide nu înseamnă includerea nici unei dogme cu privire la gradul şi calitatea puterii pe care grupurile conducătoare o au pretutindeni şi în toate timpurile. Ea trebuie completată cu o teorie a rolului istoric al elitei în fiecare epocă dată, care, la rîndul său, apare determinat de complexul factorilor şi legilor obiective ale dezvoltării sociale. În lumina acestor interrelaţii de tip dialectic, se poate aprecia că, în epoca noastră, schimbările fiind atît de rapide şi mijloacele de observaţie atît de accesibile, jocul reciproc dintre eveniment şi decizie a devenit mai vizibil din punct de vedere istoric, mai perceptibil din punct de vedere sociologic. Evident, istoria n-a fost niciodată la bunul plac al acţiunii umane, deşi ea a fost întotdeauna făcută de oameni. Raportul dintre cele două ipostaze ale omului, de obiect şi subiect al istoriei, e variabil în funcţie de epocă, arată Mills, şi anume în epoca noastră rolul de subiect al istoriei are mai multe şanse ca oricînd să se manifeste cu toată anvergura. „Cursul evenimentelor în timpul nostru depinde mai mult de o serie de decizii umane decît de orice soartă inevitabilă". Semnificaţia sociologică a „soartei" este pur şi simplu următoarea : „Atunci cînd deciziile sînt nenumărate şi fiecare din ele de mică importanţă, fiecare din ele se adaugă, într-un fel în care nimeni nu a intenţionat, istoriei ca «soartă ». Dar nu toate epocile sînt «sortite sorţii » în mod egal. În măsura în care cercul celor care decid se restrînge, în măsura în care mijloacele de decizie sînt centralizate, şi consecinţele deciziilor devin enorme, cursul marilor evenimente rezidă adesea în deciziile cercurilor dominante"[10]. Mai mult, forţa şi amploarea deciziei au fost întotdeauna influenţate direct de nivelul tehnicii, de volumul şi calitatea cunoştinţelor. Sub acest raport, epoca noastră se află într-o situaţie fără precedent. Astăzi, cei care conduc au sub comanda lor instrumente a căror forţă este neîntrecută în istoria omenirii. Şi încă nu s-a ajuns la capătul acestei dezvoltări. Iată de ce se poate afirma că, din acest punct de vedere, timpul nostru este acela al „marilor decizii". Ca o consecinţă firească, epoca noastră devine, în acelaşi timp, epoca „marilor răspunderi". Caracterul anonim şi depersonalizat sub care apar elitele conducătoare nu trebuie să împiedice înţelegerea faptului că răspunderea este azi localizată în forul de decizie şi îi revine în întregime. Sensul, valoarea, direcţia deciziilor majore pot fi astfel nu numai cunoscute, dar şi aprobate, contestate, completate, după caz.

Cum reacţionează însă masa, publicul, în faţa acestei situaţii inedite, specifice epocii noastre? Referindu-se la societatea americană a timpului său, Mills constată un fenomen aparent contradictoriu. Cu cît se amplifică volumul de cunoştinţe, inclusiv cele care privesc viaţa socială în diversele ei aspecte, cu cît se lărgeşte cercul difuzării lor în mase, cu

[10] C. Wright Mills, *The Power Elite*, p. 21.

cît posibilităţile de participare la determinarea vieţii sociale globale cresc în mod obiectiv, cu atît apar mai pronunţate procesul de opacizare al înţelegerii faptelor sociale de către colectivitate şi apatia sa în direcţia unei prezenţe sociale active în rezolvarea problemelor majore. Asaltat de informaţii provenite din cele mai diverse surse şi canale, omul obişnuit, limitat prin experienţă, profesiune şi regim de lucru la un punct de vedere local, nu posedă un instrument de orientare prin care să poată reface integritatea şi ansamblul, prin care să plaseze fiecare informaţie în contextul său structural. Aceasta este sursa cunoaşterii sociale deformate, care apare azi ca un corelativ al exploziei de cunoştinţe. Cauza acestei situaţii provine din transformarea societăţii americane contemporane într-o „societate de masă". Noţiunea face parte din vocabularul uzual al sociologiei industriale, de largă răspîndire azi în Occident şi în special în America, dar semnificaţia pe care i-o dă Mills este deosebită.

Preocupat de fenomenul ireversibil al accesului maselor la cultură şi, prin aceasta, la decizie şi la acţiune, Ortega Y. Gasset[11] vedea în acest proces de „invadare" a societăţii de către spiritul masei, caracterizat fatalmente prin mediocritate, lipsă de perspectivă şi de responsabilitate morală, o periclitare a valorilor umaniste cele mai înalte. Modalitatea de a concepe masa ca un conglomerat social amorf, fără istorie şi amoral, dinamizat în virtutea unor regularităţi oarbe, îi sugerează lui Gasset o concepţie pesimistă asupra destinului societăţii moderne. Spre deosebire de dînsul, R. Dahrendorf[12], un reprezentant „clasic" al teoriei societăţii industriale, ajunge la o concluzie opusă. În dezvoltarea societăţii industriale, capitalismul, după părerea sa, este un caz particular, un accident. Societatea modernă caracterizată tocmai prin disjuncţia dintre proprietate şi controlul asupra ei, ar fi industrială fără a fi capitalistă. Dispărînd autoritatea proprietarului, dispare şi mobilul conflictului social care separă societatea în clase antagoniste, căci autoritatea managerilor, a noilor conducători, nu se poate exercita decît prin consens. Astfel, dispar conducătorii şi conduşii, societatea industrială devine o societate de masă unică, şi în această unitate rezidă forţa ei, izvorul progresului ei continuu din toate punctele de vedere.

Din cu totul altă optică este abordată problema societăţii de masă de către Mills. „Masa", sociologic vorbind, nu este, după părerea sa, un tot uniform şi nediferenţiat, acţionînd la întîmplare. Ea are o structură, o istorie, o funcţionalitate proprie şi multiplu determinată. Din acest punct de vedere, transformarea societăţii americane de azi într-o „societate de masă" se datoreşte extinderii naturii deosebite şi rolului inedit pe care-l au actualmente clasele mijlocii, „gulerele albe" (*White Collar*), cum denumeşte el această nouă categorie socială. Pătrunzînd pe tăcute în societatea modernă, avînd o istorie, dar fără evenimente capitale, avînd interese comune, dar fără să fie uniţi, gulerele albe constituie totuşi o categorie revelatoare pentru analiza societăţii actuale, pentru că mai mult decît alţii „ei întruchipează rutinele (formalismele) majore ale societăţii secolului XX... Frămîntările cu care sînt confruntaţi oamenii din lumea

[11] Ortega Y. Gasset, *La révolte des masses*, Paris, 1937.

[12] R. Dahrendorf, *Class and class-conflict in industrial society*, Stanford, 1959.

gulerelor albe sînt frămîntările tuturor femeilor şi bărbaţilor care trăiesc în secolul XX"[13].

În analiza devenită clasică a acestei categorii sociale[14], Mills întreprinde investigarea straturilor diferite din care este formată, precum şi structura lor ierarhică. Caracterizată printr-o mare aglomerare de tipuri diferite, de la *lift-boy* şi pînă la funcţionarul superior administrativ, de la vînzător şi pînă la medic şi profesor, pătura gulerelor albe se structurează conform modelului unei piramide, şi aceasta, pe de o parte, conform profesiunii sau muncii prestate, iar pe de altă parte şi mai ales datorită funcţiei pe care o ocupă pe scara ierarhică a profesiunii sau muncii prestate; dacă baza piramidei se afundă în *slums*-urile de la periferiile marilor metropole, vîrful ei tinde spre păturile elitei dominante.

Nenumărate teorii actuale cu privire la proveniența şi specificul acestei categorii sociale ajung la constatarea că trăsătura sa caracteristică este deposedarea ei de mica proprietate şi, implicit, de situaţia materială oarecum asigurată, care o caracteriza în trecut. Mills nu contestă acest fapt, dar nu-l consideră o raţiune suficientă a explicaţiei. Gulerele albe au fost deposedate nu numai de proprietate, dar au pierdut partida şi pe „piaţa prestigiului". Odată o figură importantă în viaţa comunităţii, fie ea şi locală, micul producător, devenit „guler alb", îşi pierde această poziţie. Pentru a şi-o recîştiga, el trebuie să recurgă la alţi factori, în orice caz este în căutarea lor, problema statutului social fiind o preocupare majoră. Această permanentă căutare cu rădăcini în situaţia sa economică, socială, în profilul său psihic furnizează, după Mills, explicaţia oscilaţiilor ideologiei politice a gulerelor albe, posibilitatea folosirii lor directe sau indirecte de către marele capital, în interesele sale economice sau politice, uneori cele mai reacţionare (fascismul).

Categoria gulerelor albe se rataşează condiţiei muncitoreşti, şi aceasta nu numai prin faptul că, întocmai ca şi muncitorii, este deposedată de mijloace de producţie, dar tot asemenea lor este înstrăinată de produsul muncii sale. În acest din urmă caz, problema devine mai complicată, căci gulerele albe nu-şi aplică forţa de muncă asupra unor lucruri sau obiecte, ci asupra unor simboluri sau în mînuirea oamenilor. Nu numai pentru a-şi asigura existenţa trebuie ei să-şi vîndă forţa de muncă specializată, ci chiar pentru a-şi realiza această forţă de muncă în sine. Magazinele, spitalele, laboratoarele, birourile întreprinderilor aparţin azi unei reţele instituţionale puternic centralizate. Aceşti noi patroni absenteişti creează un aparat organizatoric complicat, care codifică anumite trăsături de caracter obligatorii pentru marea masă a distribuitorilor de bunuri şi servicii. Vînzătorul nu mai este nici producătorul mărfii pe care o vinde, nici proprietarul ei. Mai mult, pentru a o vinde, el trebuie să o prezinte în ambalajul unor trăsături de comportament obligatorii, impuse: bunăvoinţă, politeţe, spirit de loialitate faţă de firmă etc. De aceea, într-o societate de salariaţi, dominată de mentalitatea pieţei, este inevitabilă apariţia unei „pieţe a personalităţii". În marea transformare de la artizanat la arta de a distribui, de a vinde şi de a oferi servicii, trăsături personale

[13] C. W. Mills, *White Collar*, New York, 1951, p. IX şi XV.

[14] W. Spinard, *The socio-political orientation of C. W. Mills: an evaluation*, în „The British Journal of Sociology", Londra, nr. 1, 1964.

unele chiar foarte intime ale vînzătorului sînt incluse în sfera schimbului şi devin relevante din acest punct de vedere : ele devin mărfuri pe piaţa muncii.

Piaţa personalităţii este supusă regulilor cererii şi ofertei. Întocmai ca în primele faze ale capitalismului, aceste legi continuă să guverneze şi să determine existenţa muncitorului salariat. Dar mai mult decît atunci, ele nu se referă numai la existenţa sa materială, ci „reglementează orientarea internă a vieţii individului şi genul de personalitate pe care s-o dezvolte şi s-o desfăşoare"[15]. Căci, pentru a reuşi, slujbaşii birocraţiei trebuie să practice arta de a se vinde pe ei înşişi. Nenumăratele teorii ale succesului care abundă în literatura americană, crearea unei discipline ad-hoc, psihologia succesului, profilarea învăţămîntului, în primul rînd, pe criterii de eficienţă au făcut ca ceea ce era odată o problemă de relaţii publice să devină o chestiune de ordinul psihologiei particulare a individului.

Mills surprinde aici unul dintre cele mai profunde şi mai inedite aspecte ale alienării în societatea capitalistă avansată : sciziunea dintre muncă şi viaţă (viaţa particulară). Acest simptom specific păturii salariate în întreaga ei dimensiune, care opune definitiv marea masă a oamenilor muncii vîrfurilor clasei dominante, face ca munca, deşi comportă un efort fizic din ce în ce mai mic, să rămînă o povară, lipsită fiind de elementul creator. Compartimentat în locul şi funcţia sa strict delimitată, salariatului, inclusiv celui care depune o muncă pur intelectuală, i se impune un anumit comportament determinat, un anumit dozaj al capacităţilor sale. Imaginaţia, gîndirea creatoare, căutarea sau experimentarea noului sînt condiţii de care personalitatea muncitorului salariat este frustrată în exercitarea zilnică a profesiei. Imaginea prin care Mills personifică alienarea personalităţii în procesul muncii este aceea a „robotului vesel". Intrînd pe uşa atelierului, a biroului, a magazinului, gulerele albe devin nişte mecanisme care trebuie să răspundă corect, cu zîmbetul pe buze, oricăror solicitări impuse de funcţia pe care o îndeplinesc.

Fără a insista asupra acestei probleme, se poate remarca totuşi că Mills a sesizat aici din punct de vedere sociologic şi a prevăzut o chestiune care, de curînd, a început să constituie o preocupare de ordin practic pentru economia capitalistă avansată. Mînuirea tehnologiei moderne, automatizate sau cibernetizate cere din partea executorului, în afara unor cunoştinţe înalt specializate, spirit de iniţiativă, ingeniozitate, prezenţă de spirit, inteligenţă creatoare. Aceste calităţi au trecut din domeniul exclusiv al muncii de creaţie şi în cel al activităţii de execuţie, constituind o constantă a activităţii productive în genere. Dezalienarea muncii nu este numai un imperativ social, ci o necesitate obiectivă a dezvoltării economice. Existenţa şi menţinerea ei în societatea capitalistă actuală apar vădit ca un aspect şi o consecinţă a contradicţiei fundamentale dintre capital şi muncă.

Cum reacţionează masa gulerelor albe, respectiv majoritatea populaţiei, după Mills, faţă de această ofensivă a elitei conducătoare împotriva drepturilor sale vitale legitime? În răspunsul la această problemă apare cea

---

[15] C. Wright Mills, *White Collar*, p. 184.

mai profundă inconsecvenţă în gîndirea sociologică a lui Mills. După ce a dezvăluit cu atîta perspicacitate şi clarviziune condiţia de exploatat a păturilor muncitoare salariate, Mills conchide că, cel puţin în momentul dat, acestea nu sînt capabile de o acţiune proprie de natură revendicativă sau protestatară. Din punct de vedere politic, masa gulerelor albe este o ariergardă (*a rearguard*) sortită să constituie, după împrejurări, rezerva unei sau altei forţe politice. Pasivitatea socială şi indiferenţa politică ar caracteriza însă nu numai gulerele albe, dar chiar întregul front al muncii.

Este posibil ca inconsecvenţa acestei viziuni să provină şi din lipsa unor investigaţii mai complete în acest domeniu, din necunoaşterea lui decît parţială. E mai mult ca posibil ca ea să provină din necunoaşterea mişcării muncitoreşti, mai precis din rezumarea cunoaşterii ei exclusiv la mişcarea sindicalistă oficială şi conformistă. Şi totuşi, pe lîngă acestea, trebuie semnalată şi o lacună de ordin metodologic, manifestată la Mills, în cazul de faţă, în rigiditatea cu care abordează problema raportului dintre economic (sau, mai exact, sociologic) şi politic, şi anume lipsa de considerare a momentului independenţei factorului politic.

Cu toate acestea, Mills nu ajunge la concluzii finale pesimiste sau sceptice în privinţa evoluţiei societăţii. Deşi nu vede sau nu poate să distingă momentan calea schimbării şi a progresului social, Mills consideră că acesta este inevitabil. În virtutea propriei sale dinamici, societatea evoluează şi este datoria sociologilor de a contribui ca această schimbare să se producă cît mai repede şi în folosul beneficiarului său firesc : marea masă a creatorilor de bunuri materiale şi spirituale.

Sociologia americană contemporană, divizată în două direcţii principale teoretic opuse, dar practic convergente — „empirismul abstract" şi „şcoala marii teorii" — cum caracterizează Mills, respectiv, orientarea strict cantitativă, pe de o parte, şi cea eminamente teoretică speculativă, pe de altă parte —, trebuie completată cu ceea ce denumeşte el „imaginaţia sociologică"[16] : transformarea problemelor curente, cotidiene ale oamenilor în probleme ale sociologiei şi, concomitent, transformarea problemelor sociale majore, complexe în probleme pe înţelesul oamenilor, probleme care să poată intra ca atare în motivarea acţiunii individului sau a grupului social. Mills ne dă chiar şi formula acestei noi sociologii : „*I.B.M. plus reality plus humanism = sociology*"[17].

Sociologia nu este o superştiinţă şi nici sociologul un judecător detaşat al societăţii. Dar, prin faptul că se ocupă cu determinarea problemelor sociale, a rolului individului sau a grupului social în cadrul dinamicii sociale, cunoaşterea sociologică nu este contemplativă şi gratuită : ea implică un mesaj social, o politică socială, „o luare de atitudine faţă de propriile sale constatări". „Nu cred că sociologia «salvează lumea », dar accept ideea de a «încerca salvarea lumii », dacă prin aceasta se înţelege a acţiona astfel încît să se evite războiul şi să se reorganizeze treburile umane potrivit idealurilor de libertate şi de raţiune"[18]. Sociologul reprezintă pentru

---

[16] C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, New York, 1959, p. 9.
[17] Idem, *Power, politics and people*, New York, p. 568—577.
[18] Idem, *The Sociological Imagination*, p. 202.

Mills „omul care a devenit conștient de umanitate. Soluția tuturor problemelor importante trebuie să se plaseze la acest nivel al conștiinței umanității"[19].

Cunoașterea sociologică, tratată din punctul de vedere al sociologiei cunoașterii, se realizează pe deplin numai atunci cînd stimulează sau devine ea însăși acțiune. Acțiunea se integrează deci în etica profesională a sociologului, revine ca un principiu al deontologiei științei pe care o reprezintă. Ea este mesajul sociologiei contemporane.

---

[19] *Ibidem*, p. 203.

DISCUȚII

NATURA SOCIETĂȚII

DE

EDGAR MORIN (Franța)

INTRODUCERE

ACTUALITATEA UNEI PROBLEME

Problema naturii societății omenești a fost pusă în termeni *biologici* în secolul al XIX-lea, în zorii teoriei evoluționiste a speciilor și ai constituirii sociologiei. Un timp, această problemă a rămas oarecum în adormire și, pînă la o epocă foarte recentă, părea a fi căzut în desuetudine. Științele vieții au lăsat în leagănul științelor umane ce se năștea tot ceea ce în *homo* era *sapiens*, *loquex*, *faber* și *socius* ; științele sociale, deși năzuiau să se dezvolte după metodele științelor naturii, căutau modele autonome. Paralel cu aceasta, separarea și specializarea disciplinelor au lăsat în umbră mari probleme, ce păreau mai degrabă filozofice, pentru a nu spune literare, decît teoretice.

Se pare însă că această mare problemă va ieși din somnul său sub efectul unor elemente și evenimente noi, unele provenind din progresele recente obținute în diferite sectoare ale biologiei și aparținînd unui puseu panbiologic, altele provenind din noi modalități de abordare teoretică și avînd la bază un puseu panteoretic.

1. *Puseul panbiologic*

a) *Continuitățile zooantropologice.* În mod din ce în ce mai izbitor cercetările cu privire la societățile de insecte și, mai ales, la grupurile libere de mamifere superioare, cu deosebire maimuțele și antropoidele, descoperă trăsături care păreau a aparține exclusiv societăților omenești (rolul important al învățării, organizație socială rudimentară comportînd delimitarea teritoriului, ierarhie de natură nu strict sexuală, conduite

Rev. filoz., **18**, *6*, p. 743–752 București, 1971

simbolice şi cvasirituale, sisteme de comunicaţii prin semne provenind dintr-o semiotică complexă etc.). Paralel, descoperirile fosile ale paleontologiei au permis să se considere graniţa ce separă pe *homo sapiens* de antropoide, nu atît ca un *no man's land*, cît ca o cale de tranziţie, populată cu multiple specimene intermediare, jalonată de achiziţii succesive. Astfel, din toate părţile se stabilesc continuităţi chiar în sînul discontinuităţii ce separă zoologicul de antropologic.

Astfel, apar şi se dezvoltă paralel, în cadrul biologic, cercetări de sociologie animală şi chiar de sociologie vegetală. Anexarea noţiunii însăşi de sociologie în sfera biologică reprezintă ceva mai mult decît un panbiologism, anunţă, poate, un pansociologism viitor şi, în orice caz, stabileşte o osmoză ce tinde să asigure şi ea anumite continuităţi în sînul marii discontinuităţi dintre asociaţiile biologice şi societatea omenească.

b) *Imperialismul genetic.* Progresele fundamentale ale geneticii antrenează astăzi revizuirea pactului de neintervenţie între biologie şi sociologie. Descoperirea unui cromozom suplimentar în anumite cazuri de criminalitate nu aduce numai un sprijin vechii teze după care anomalii biologice constitutive pot antrena anomalii în comportamentul social; ea devine un cap de pod pentru un nou pangenetism care tinde să repună în chestiune rolul cvasiexclusiv al determinărilor socio-culturale, nu numai în anumite sectoare perturbate sau perturbante, dar în toate comportamentele sociale, şi aceasta în avantajul predeterminărilor sau precondiţionărilor ereditare, şi nu numai al celor cu caracter individual. Problema prezenţei eredităţii genetice în sînul şi pe lîngă moştenirea socioculturală va reintroduce problematica biologică în cadrul problematicii sociologice.

c) *Intervenţia biologică.* Ansamblul lucrărilor şi descoperirilor grupate, pe drept cuvînt, sub numele de revoluţie biologică, lasă să se întrevadă posibilităţile unor acţiuni asupra omului, acţiuni care, aprofundîndu-se şi lărgindu-se, se vor repercuta din ce în ce mai mult şi mai profund asupra societăţii. Am depăşit în prezent pragul epocii în care laboratoarele biologice produc tehnici care pot fi utilizate ca instrumente sociopolitice (*birth control*) sau militare (război biologic). Sîntem în pragul unei ere în care se vor dezvolta tehnicile de intervenţie, pe de o parte, asupra creierului şi asupra metabolismului uman, pe de altă parte, asupra capitalului genetic însuşi, fie prin selecţie, fie în mod mai grav prin modificarea genelor (perspectivă ce pare îndepărtată, dar care nu e de loc exclusă), iar aceste tehnici de intervenţie nu numai că vor putea constitui arme politice majore în jocul forţelor sociale, însă vor fi apte să transforme adînc natura omului şi a societăţii.

2. *Tendinţa sistemelor teoretice de a se constitui în teoria sistemelor şi tendinţa modelelor teoretice de a se lega de o teorie a modelelor*

a) Biologia moleculară nu se află numai în centrul „revoluţiei biologice", ea este şi în centrul unei revoluţii teoretice. Desfiinţînd graniţele care despărţeau lumea biologică de lumea fizico-chimică, ea a desfiinţat în principiu graniţele care făceau din viaţă un fenomen închis, situat între

fizic și sociologic. Ea a deschis calea unei biologii teoretice care se află în prezent în gestație, care face apel la matematici, la principiile fizicii teoretice, la cele ale teoriei informației, ale teoriei cibernetice sau ale automatelor, la cele ale teoriei jocurilor și, prin cercetarea sa, noua biologie teoretică tinde să se lege atît de teoria generală a unei *physis*, cît și de teoria generală a modelelor.

b) În paralel, matematica, informatica, cibernetica, au pătruns în științele sociale nu numai operațional, dar și, ici și colo, ca modele teoretice, în timp ce, provenite la început din extrapolarea unor modele propuse de lingvistica structurală, tendințele teoretice, grupate de obicei sub numele de structuralism, au introdus și răspîndit, în diferite feluri, dincolo de cerința unor sisteme teoretice aplicabile realităților sociale, cerința unei legături cu o teorie generală a structurilor.

c) Dacă teoria biologică în gestație și sistematizările sociologice abia schițate se inspiră de acum înainte în mod parțial din aceleași izvoare teoretice, aceasta ține și de faptul că un nou tip de formalizare s-a dezvoltat în mod independent în raport cu aceste două științe (dar din ce în ce mai mult stimulat de ele), pornind de la matematică sau de la noțiunea de sistem autoorganizat. Nu se poate preciza dacă asistăm la începutul unei teorii superioare (a modelelor, a sistemelor sau a structurilor), care ar atrage ca sateliți, în cele din urmă ar îngloba fenomenele biologice și fenomenele sociologice, sau dacă teoria sau teoriile foarte formalizate se vor mărgini să-și aducă aportul fiecăreia din aceste două științe. În orice caz, chiar în această ipoteză minimală, biologia și sociologia încetează de a fi despărțite de pereți etanși la nivelul cel mai formal, în timp ce, pe de altă parte, ele se apropie între ele la nivelul evoluției empirice care a dus la apariția societății omenești.

BIOLOGIE ȘI SOCIOLOGIE FĂRĂ GRANIȚE

Reiese de asemenea, din cele de mai sus, că viața și societatea nu mai pot fi considerate ca niște concepte clare și distincte, răspunzînd fiecare unei esențe sau unei substanțe particulare și deosebindu-se net de toate celelalte fenomene de graniță.

Noțiunea de societate, de altfel, a fost întotdeauna lipsită de precizie și ea rămîne controversată atît în ce privește natura sa, cît și structura sa; ea nu cuprinde numai organizația colectivă a ființelor umane, dar și pe cea a anumitor specii animale; dacă antropologia socială subliniază, pe bună dreptate, trăsăturile specifice ale societăților umane, un mare număr de asemenea trăsături le vom putea regăsi, chiar numai schițate, și la societățile animale. Așadar, faptul că incertitudinile sociologiei le întîlnim exprimate încă la nivelul noțiunii sale fundamentale se datorează nu atît împrejurărilor că sociologia ar fi o știință subdezvoltată, cît mai ales faptului că noțiunea de societate precedă, în evoluția biologică, noțiunii de umanitate.

De altfel, tocmai pentru că biologia a luat un puternic avînt științific, ea a pierdut substanța (materia vie) și esența conceptului de viață.

Biologia moleculară a stabilit un continuum teoretic cu universul fizico-chimic. Acest continuum teoretic este în acelaşi timp un continuum empiric şi istoric ; nu numai că virusurile sau chiar fagii apar ca fiinţe ce nu dispun decît în foarte mică măsură de calităţile vieţii, dar în prezent pare foarte probabil că condiţiile de apariţie a celulei vii sînt fructul unei foarte lungi perioade prebiotice, care a putut dura 1 miliard de ani şi în cursul căreia caracterele proprii vieţii ar fi apărut succesiv. Dacă graniţele inferioare ale vieţii au devenit imprecise, graniţele sale superioare nu au încetat nicicînd de a fi astfel ; şi dacă societatea precedă omul, viaţa continuă în om fără să putem distinge precis graniţa unde ordinea ei face loc unei ordini noi.

Astfel, viaţa şi societatea sînt noţiuni obscure şi incerte în principiul lor, imprecise în ce priveşte graniţele lor. Cînd căutăm principiile lor fundamentale, sîntem antrenaţi către logici care le domină sau le depăşesc ; cînd căutăm realitatea lor în fenomene, acestea nu au graniţe empirice precise cu fenomenele ce le precedă sau care, în cazul vieţii, le succedează. În plus, noţiunile de viaţă şi de societate tind să se reverse una asupra celeilalte, să se acopere parţial.

Cu toate acestea, viaţa şi societatea nu sînt fantasme, nici iluzii, *cu condiţia însă ca fiecare să fie considerată ca realitate fenomeno-logică particulară.* Dar *fenomeno-logie* în sensul literal care se degajă din combinaţia, pe de o parte, a unor principii de organizare şi de evoluţie care îi constituie logica [1], pe de altă parte, a unor elemente sau materiale care îi constituie realitatea empirică observabilă, adică fenomenală. Principiile logice, ca şi elementele sau materialele, se pot regăsi sau insera în alte sfere teoretice, în alte sfere fenomenale, însă originalitatea vieţii şi a societăţii umane ţin, fiecare, de complexul fenomenologic particular care le constituie, avînd, în ce priveşte viaţa, ca elemente operatorii, complexele moleculare A D N, A R N şi proteinele, iar în ce priveşte societatea umană, oamenii, ideile şi obiectele fabricate. Şi numai pornind *de la* fiecare din aceste complexe fenomenologice particulare, şi *în* interiorul lor, organizările şi evoluţiile ce decurg din ele pot fi considerate ca originale şi specifice.

Cele de mai sus luminează calea ce vom urma :

1) Nu putem şi nici nu trebuie să plecăm de la definiţii precise şi ireductibile asupra vieţii şi societăţii. Asemenea definiţii nu pot fi găsite nici într-un sistem teoretic pur, independent de materialele sau elementele care le constituie, nici în stricta delimitare a fenomenului „viaţă" sau „societate" ; ci trebuie să plecăm de la complexe fenomeno-logice, a căror teorie este de altfel, îşi într-un caz şi în celălalt, în special în sociologie departe de a fi elucidată.

2) Cele două complexe fenomeno-logice care constituie viaţa şi societatea par a se articula profund unul în celălalt. Tocmai această articulare poate permite să se lege, la început, cele două lanţuri fenomeno-lo-

---

[1] Sub acest termen de logică, cititorul va putea aşeza, după voie, „structură", „sistem", „lege", „model". Îl folosim aici pentru a cuprinde orice principiu de ordine ce se poate concepe de spiritul omenesc, iar nu în sensul precis şi restrîns ce se referă la ordinea gîndirii

gice într-un fel care să nu fie arbitrar, și asupra naturii acestei articulări trebuie încercată elucidarea.

SOCIETATEA UMANĂ, CA PRODUS ȘI CA MANIFESTARE BIOLOGICĂ

Ca și societățile animale, societatea umană nu poate fi concepută fără prezența ființelor biologice care o constituie, adică a unor organisme produse de asocierile organizaționale A D N — A R N — proteine, și în acest sens, cel mai general, complexul fenomeno-sociologic uman este un produs al complexului fenomeno-biologic. Ca și societățile animale, societatea umană a apărut înaintea vreunei hotărîri, conștiințe, voințe a indivizilor de a forma o societate; deși apariția ei coincide cu o regresiune a domeniului programării genetice sau al „instinctului", ea apare cu puterea inconștientă, imperativă și programantă a instinctului.

Acest lucru, care pare evident în cazul primelor societăți, este prezent și în cazul *societăților moderne*; fără îndoială că o parte importantă a organizării (legile) și a guvernării lor pare legată de activități zise voluntare sau conștiente, însă partea cea mai importantă și mai profundă a organizării și a evoluției lor ascultă de puteri din adîncuri, inconștiente, tocmai acelea pe care sociologia și economia își fixează drept misiune de a le cunoaște.

Problema centrală devine atunci următoarea : societatea umană este, desigur, *produsul unei evoluții biologice* și este fără îndoială produsă de ființe vii, însă caracterele sale esențiale nu ascultă oare de principii radical deosebite de acelea ale organizării biologice, respectiv, de principii fie de natură mecanică (casa, unealta), fie de natură psihică (este adevărat că psihismul apare și la insectele sociale, la grupurile de păsări, la mamifere, însă el are un rol central în societatea umană)? Să nu ne întrebăm încă, aici, în ce măsură natura mecanică a societății este primară sau derivată în sînul organizării sociale, în ce măsură natura psihică a societății este străină de sistemul vieții; aceste probleme vor constitui un obiect permanent al investigării noastre. Să enunțăm doar *problema generală : societatea umană, deși ascultă de reguli specifice, nu constituie oare și un fenomen biologic, adică un fenomen ce ascultă, într-un fel original, desigur, și nou, însă în permanență, în echilibrele și dezechilibrele sale, de anumite principii de organizare, de conservare, de evoluție, proprii organismelor biologice?* Privită în ansamblu, global, *este oare societatea numai o „mașină" condusă de ființe vii, oamenii, sau ea este și un organism, adică un fel de ființă vie, și, dacă da, de ce (nou) fel?* [2]. În fapt, sociologia din prima jumătate a secolului al XX-lea optase, implicit sau explicit, pentru prima ipoteză. Ne propunem să cercetăm din nou problema. Găsim o încurajare în inversarea perspectivei, adică vom lua în cercetare nu societatea ca manifestare biologică, ci viața ca fenomen social.

---

[2] Exprimîndu-ne mai puțin romanțios, este societatea doar un produs ivit din biologie, sau și o *producție* biologică, adică un proces în care forțele biologice, în continuă activitate, se transformă mereu în forțe sociale.

VIAȚA CA FENOMEN SOCIAL

Dacă cercetăm viața în lumina biologiei moleculare, constatăm că *celula* nu este constituită dintr-o materie particulară, ci din *asocieri particulare de molecule*. Aceste asocieri răspund la anumite interacțiuni fizico-chimice și, în acest sens, pot fi reduse la legile preexistente ale lumii fizice ; noile lor caractere sînt constituite însă din principii de organizare ce evocă, măcar prin analogie, noțiunea de societate. Într-adevăr, celula poate fi considerată ca o societate de molecule, în sensul că ea constituie o organizare complexă de individualități asemănătoare și în același timp diferențiate (molecule), care-și asigură protecția prin autoapărare (imunologie), lucrînd pentru perpetuarea sau dezvoltarea sa printr-un sistem de producție și de schimburi, animîndu-și funcționarea prin intercomunicații permanente între indivizi, transmițînd informația printr-un cvasilimbaj, specializînd indivizii după principiile diviziunii muncii, efectuînd programarea, controlul și represiunea (inhibiția) datorită unei dualități ierarhizate între un centru organizator și organe de execuție.

Astfel, un model presocial ne apare nu numai ca foarte arhaic, dar și ca cvasioriginar, inseparabil chiar de conceptul de viață. La nivelul prebiotic nu există decît asocieri de molecule, ele însele asocieri de atomi. Viața începe, adică noțiunea de viață capătă un sens atunci cînd se poate trece de la conceptul de asociere la un concept de organizare, dar nu la un concept de organizare oarecare, ci la o organizare *arhesocietală*, cu alte cuvinte spectrul arhaic al conceptului de societate apare atunci cînd moleculele au format un sistem viu : celula.

S-ar părea că noțiunile de viață și de societate, în stare născîndă, se confundă între ele și se nimicesc una pe cealaltă. Totuși, chiar în stare născîndă, nu există nici identitate, nici coincidență, nici simetrie, care să fie perfecte, ci un dezechilibru în care, potrivit opticii adoptate, cînd una, cînd cealaltă din aceste două noțiuni pare matricială în raport cu cealaltă : pe de o parte, noțiunea de societate pare, într-adevăr, a se schița (de unde termenul nostru de arhesocietate) doar în momentul cînd noțiunea de viață se înfiripă și ia formă (celula) ; pe de altă parte, arhesocietatea celulară pare a fi prima dintre toate ființele vii, din moment ce indivizii care o constituie sînt lipsiți de viață.

Am fi ispitiți să gîndim că dezvoltarea ființelor pluricelulare va întări legătura matricială între viață și societate, adică să privim societățile după imaginea organismelor animale, și, reciproc, organismele animale ca niște societăți de celule. Regăsim aici unele analogii bine cunoscute, care continuă să se impună izbitor imaginației. Însă aceste analogii sînt superficiale și fragile *tocmai pentru că, după ce au pornit de la o sursă matricială cvasiindistinctă, ființele vii evoluate și organizările sociale se depărtează de modelul originar comun*, unele urmînd o cale de dezvoltare intraorganicistă, comportînd celule vii ca unități de bază, altele o cale extraorganicistă, comportînd organisme pluricelulare complete ca unități de bază. Astfel se dezvoltă unele fenomeno-logii diferențiale, foarte interesante de confruntat, dar pe care ar fi ridicol să le identificăm. Există, desigur, paralelisme în dezvoltarea specializărilor și a organelor polivalente de control și decizie,

însă, în nici un caz, aceste două modele nupot fi decalcate unul după celălalt, deduse unul din celălalt.

Așadar, conjuncția cvasisiameză a celor două concepte, viață și societate, la origine aproape confundate unul în celălalt, aproape matriciale unul față de celălalt, dar nu total reductibile unul la celălalt apoi dezvoltările divergente ale organizărilor intraorganistice și a organizărilor extraorganistice ne permit să presupunem :

a) tot ceea ce este sociologic este, într-un anumit fel (recesiv ?), biologic ; tot ceea ce este biologic este, într-un anumit fel (recesiv ?), sociologic ;

b) însă nu tot ce este viu este social și nu tot ce este social nu este viu ;

c) legătura fundamentală dintre biologie și sociologie ar trebui mai degrabă căutată pornind de la principiile organizatoare fundamentale ale vieții, și nu în formele dezvoltate ale ființelor vii, cu toate că există paralelisme, și mai ales divergențe, utile de confruntat.

O TEORIE UNIFICATOARE: PRECAUȚIE PRELIMINARĂ SAU TENTAȚIE PRECOCE?

Din această perspectivă, noțiunile de viață și de societate ne apar nu numai ca niște concepte neprecise în sine, dar și neprecise unul în raport cu celălalt, aproape putînd fi puse, pînă la un anumit prag, unul în locul celuilalt.

În plus, apare ca plauzibilă posibilitatea de a găsi o bază comună pentru viață și pentru societate, pe temeiul unor principii organizatorii (nu are importanță dacă le numim, în acest context, modele, structuri sau sisteme). De aici tentația de a căuta o teorie care să unifice organizările sociologice și biologice, considerate ca două ramuri ale unei singure familii organizaționale, una avînd ca punct de plecare în dezvoltarea sa ADN—ARN — proteine, iar cealaltă organizările ivite din combinările de natură mecanică și *noologică*.

După cum am mai spus, deși lipsite de conexiuni directe, teoria biologică și teoria sociologică încep să apeleze la aceleași surse și resurse teoretice și prin aceasta se îndreaptă spre o direcție în care s-ar putea situa cîndva punctul lor de convergență. N-ar trebui oare, în acest caz, să se cerceteze cu prioritate problemele acestei perspective, care este totodată calea unificării generale a teoriilor fizice, biologice și sociologice ? În studiul de față nu ne vom angaja în mod direct pe această cale, deoarece :

1) *Ea este deocamdată prematură.* Ne aflăm încă într-un stadiu de preelaborare și de dezvoltare inegală a teoriei biologice, a teoriei sociologice și a teoriei generale (a sistemelor, structurilor sau modelelor). Problema teoretică nu se rezumă de pe acum la o problemă de formalizare globală ; ea depinde încă de observarea și experimentarea unor fenomene și procese deocamdată obscure. În starea actuală a cunoștințelor noastre și a conceptualizărilor riscăm deopotrivă să întîlnim prea multe obstacole (imposibilitatea de a lega între ele date ce sînt încă prea insulare) și să eludăm prea multe obstacole (ignorarea unor date încă necunoscute ce ar fi refractare integrărilor teoretice actuale). Dacă posibilitatea unei teorii unificate la bază sau la vîrf, adică existența unei infrastructuri, a unui

infrasistem sau a unui supramodel comune sînt postulate implicit de cercetarea noastră, ar fi mai mult o tentativă precoce decît o precauţie preliminară dacă am voi să elaborăm apriori chiar şi numai schiţa acestei teorii unificate.

2) *Este insuficientă.* Pe de altă parte, concentrarea întregului efort teoretic numai asupra formalizării ar escamota, în ceea ce priveşte viaţa şi societatea omenească, lucrul cel mai remarcabil în natura lor fenomenală, adică nu numai natura elementelor şi a materialelor ce le sînt proprii, ci caracterele lor constant istorice, adică evolutive, evenimenţiale şi singulare.

Într-un mod foarte general, considerăm că efortul teoretic, în ambele aceste ştiinţe, trebuie să constituie o navetă neîntreruptă între fenomenal şi logic în sensul în care am înţeles aceşti termeni, iar studiul nostru încearcă — în măsura posibilului —, să confrunte cele două fenomeno-logii în funcţie de specificităţile lor proprii şi de conexiunile lor, adică şi în continuum-ul care le uneşte, şi în breşa care le separă.

Bineînţeles, aceste fenomeno-logii sînt, deocamdată, abia în curs de elaborare, şi nu putem confrunta decît nuclee fragmentare de cunoştinţe, embrioane de sisteme, complexe de fenomene. Dar această situaţie ne va stimula, făcîndu-ne să ne îndreptăm către tot ce se va putea confrunta în acelaşi timp ca o continuitate şi ca o ruptură, adică tot ceea ce ne va permite să articulăm, în acest mod unul într-altul, organizări, procese, fenomene.

CONTINUUM-UL ŞI RUPTURA

Continuum-ul şi ruptura vor constitui dublul focar permanent al studiului nostru. Aceste două noţiuni, cu un caracter complementar şi totodată antagonist, ne apar a fi capitale atît pe planul teoretic al celor două tipuri de organizări, cît şi pe planul cronologic al evoluţiei, adică pe planul fenomenelor, ca şi pe acela al logicilor lor.

Apariţia omului corespunde unui ansamblu de elemente noi care constituie societatea umană, cu dispozitivele sale culturale, religioase, politice, economice şi de stratificare sau de ierarhie socială. În mod reciproc, apariţia societăţii umane corespunde unui ansamblu de elemente noi pe care le constituie; dezvoltarea neocortexului, aptitudinea pentru limbajul cu dublă articulaţie, aptitudinea de a fabrica unelte, dezvoltarea unei noosfere comportînd nu numai lumea ideilor, dar şi pe aceea a magiei şi a miturilor, printre care miturile care neagă moartea biologică, substituindu-i o supravieţuire sau o renaştere, şi, în sfîrşit, comportamentele noi, legate de limbaj, de unelte, de idei, de mituri.

Problema noastră este de a surprinde ce anume implică aceste elemente noi — pe care se articulează în acelaşi timp atît antropologia cît şi sociologia — ca unitate, continuitate, ruptură în raport cu domeniul strict biologic.

Trebuie să concepem, oarecum, o dialectică, în sensul în care termenul de dialectică înseamnă că fenomenul antroposociologic nu poate fi

sesizat, în raport cu fenomenul biologic, decît împreunînd termeni care, la limită, sînt contradictorii : de continuitate și ruptură, de o parte, de depășire și conservare, pe de altă parte.

Noțiunea care va explica cel mai bine această optică este aceea de metaforă, cu condiția să fie înțeleasă nu în sensul său lingvistic sau retoric, ci într-un sens literal : *transportare dincolo, adică pe o treaptă nouă, și cu alte elemente.* Punem deci ipoteza că anumite principii de organizare și de dezvoltare, proprii ființei vii, de la nivelul cel mai fundamental (ADN) pînă la cel mai evoluat (organismele animalelor superioare, inclusiv omul), se vor afla transportate, transferate asupra societății omenești, cu noi elemente de bază și potrivit unor combinări noi.

Aceasta nu înseamnă de loc, după părerea noastră, că biosfera s-ar prelungi de la sine într-o sociosferă și noosferă, potrivit unei evoluții ascensionale armonioase, lipsită de falii. De asemenea, nu înseamnă nici că societatea omenească ar fi reflectarea macroscopică a celulei și mai puțin încă a organismului pluricelular. Dimpotrivă, nu numai că nu trebuie să uităm că există ruptură, ca și continuitate, ci trebuie să considerăm că nu există o singură continuitate și o singură ruptură, ci multiple continuități și discontinuități, disocieri și recombinări. Numai la sfîrșitul investigării noastre vom putea, eventual, să construim cu mintea o singură continuitate biosociologică și o singură ruptură capitală între natură și cultură.

DE LA REVOLUȚIA BIOLOGICĂ LA REINTEGRAREA SOCIOLOGICĂ

Nici o știință nu se dezvoltă înăuntrul unor pereți etanși. Există în permanență incursiuni euristice de concepte de la o știință la alta. Biologia este cel mai izbitor exemplu : ea s-a dezvoltat în mod hotărîtor atunci cînd chimia, microfizica, teoria informației, cibernetica etc. au făcut irupție în interiorul său și au făcut-o să părăsească ideea unei materii vii specifice și a unei esențe ireductibile.

Nu ne este interzis să gîndim că unele împrumuturi de la o problematică sociologică ar putea contribui la avansarea științelor vieții. Oare termeni ca informație, cod, program, mesaj, inhibitor, represor, nu sînt încă de pe acum termeni sociomorfi prin originea lor ?

În ceea ce privește sociologia, ne putem întreba dacă faptul că bate pasul pe loc nu se datorează, în parte, unei încăpățînate autarhii. (Cu toate acestea, ea este, în fapt, de pe acum contaminată de noțiuni biologice, cum ar fi creșterea și dezvoltarea ...). Scopul lucrării de față este să favorizeze iruperea problematicii biologice în sociologie, nu pentru a scufunda sociologia în biologie, ci pentru a contribui la dezvoltarea sa.

În secolul trecut, inocularea biologiei în sînul sociologiei a fost prea grosolan realizată. Oare această operație nu ar putea fi încercată încă o dată astăzi, cu ajutorul noilor cunoștințe, cu tot ceea ce a achiziționat mai ales biologia modernă, cu metode mai exploratoare și mai bine controlate ? Biotica beneficiază de o prioritate cronologică (în evoluție),

de o primordialitate logică (în principii), de un avans ştiinţific. De aceea, numai cu ajutorul unor principii, structuri şi fenomene ale organizaţiilor şi ale evoluţiilor moleculare, celulare şi pluricelulare, vom reintegra sociologia în caracterele sale originare şi în acelaşi timp originale.

Să fim însă bine înţeleşi : nu voim atît a degaja două mari ansambluri izomorfe, cît a încerca să înţelegem că nu numai în evoluţia de la animal la om, ci în continuare în sînul umanităţii, „*input*"-ul biologic pătrunde în camera obscură, de unde iese „*output*"-ul sociologic. În această cameră obscură se ascunde problema biosociologică, adică aceea a *naturii societăţii*.

CONCEPȚIA SISTEMICĂ ȘI RELAȚIA BIOLOGIC-SOCIAL
— REFLECȚII PE MARGINEA ARTICOLULUI LUI EDGAR MORIN —

DE

I. PEATNIȚCHI

Tema relației dintre biologic și social, inepuizabilă ca repertoriu, nu este cîtuși de puțin inedită, dar ea nu încetează, din această cauză, să fie fascinantă, cu atît mai mult cu cît unele din fațetele ei au căpătat la ora actuală un aspect de-a dreptul alarmant, cum ar fi, bunăoară, problema șanselor pe care le are socialul de a dăinui în cadrul său natural (biotic în primul rînd).

În aria acestei teme, articolul d-lui Morin se înscrie sub forma unei reflexiuni libere și inspirate, poate nu cea mai potrivită pentru respectarea unei discipline logice severe, dar neîndoielnic încărcată de sugestii generoase și aptă să incite la discuții. Dacă i se poate reproșa ceva d-lui Morin în cazul de față, numai despre platitudine nu poate fi vorba. Mărturisesc că lectura textului d-sale, indiferent de acordul sau dezacordul meu cu opiniile ce le cuprinde, a avut darul a mă îndemna să meditez iarăși la unele aspecte ale problemei, care mă preocupau mai de mult. Profit de acest prilej, atît pentru a comenta unele din aserțiunile d-sale, cît și pentru a prezenta unele opinii personale, pe care articolul d-sale mi le-a rechemat, pentru un timp, în centrul atenției. Pentru a mă menține în limitele unui dialog cu d-l Morin, voi adopta aceeași manieră a discursului liber, fără pretenția pedantă de a oferi argumentări masive și ireproșabile.

★

Demersul teoretic al autorului este foarte vast, urmărind, pe de o parte, interpenetrația și influențele reciproce dintre teoria biologică și teoria sociologică, iar pe de altă parte apelul insistent al amîndurora la un numitor comun, în primul rînd la teoria generală a sistemelor. După părerea mea, acest din urmă demers este cel mai bogat în perspective. Deși nici capacitatea fecundantă a ideilor din biologie în raport cu sociologia, și viceversa, nu ar fi de neglijat.

Rev. filoz., 18, 6, p 753–763, București, 1971

„Puseul panbiologic" despre care vorbește autorul este un fapt cert, și, vrînd-nevrînd, trebuie ținut seama de el într-un fel sau altul. Candidatura tot mai insistentă a biologiei la titlul de lider al științelor, deținut pînă mai deunăzi de fizică, capătă tot mai multe șanse de reușită. Descoperirile uimitoare din domeniul biologiei moleculare, mai ales din genetica moleculară, apelul tot mai fecund la rigoare logică, mai ales prin filiera aparatului matematic, larga ospitalitate acordată unor discipline noi, ca cibernetica, teoria informației etc., aspirația spre orizontul larg al unor concepții teoretice cuprinzătoare ca teoria sistemelor, fără a mai vorbi de achiziții curente mai banale, dar mereu acumulate, toate acestea i-au creat biologiei premisele unei expansiuni impetuoase, care presează tot mai viguros asupra teritoriilor teoretice vecine, impunîndu-le autoritar propriile ei mentalități, modele și direcții de abordare. Făcînd abstracție de unele excese tiranice, oricînd și oriunde posibile în asemenea condiții, trebuie să remarcăm fecunditatea osmozei dintre biologie și științele conexe. În fond, tocmai zonele de contact interdisciplinar se caracterizează prin maximum de efervescență teoretică, euristică și pragmatică.

Aici chiar și conflictele de frontieră, grație dinamizării forțelor științifice pe care o provoacă inevitabil, se soldează în cele din urmă cu o stimulare reciprocă a capacităților de progres științific. Infiltrațiile teoretice peste frontieră, fie pașnice, fie conflictuale, sînt favorizate nu numai direct, prin utilitatea evidentă a unui transfer de modele logice adecvate, ci și indirect, prin prestigiul pe care-l capătă perspectivele de intervenție practică, de-a dreptul impresionante în cazul științelor biologice, după cum bine o remarcă d-l Morin.

La ora actuală, complexul științelor biologice își urmează destinul implacabil, rezervat oricărui sistem care își sporește vigoarea : el se impune sistemelor vecine și debordează, deseori agresiv, peste frontierele lor legitime, tradiționale. Și ceea ce rezultă ar fi greșit să fie calificat doar ca o corupție, sau pauperizare, sau lezare a vecinătății. Ripostele nu întîrzie, iar coliziunile consecutive generează scîntei, inflamînd spațiile pînă mai ieri lîncede și ocupate de misterul unor obscurități descurajante.

Dar asemenea incendii de frontieră nu trebuie doar admirate în evoluția lor spontană; ele trebuie controlate pentru ca efectul de iluminare și de incitație fecundă să nu consume abuziv resursele științelor vecine, participante la evenimente de acest gen.

Puseul panbiologic, așadar, e real, e fecund, dar nu trebuie lăsat de capul lui. De altfel, o asemenea concluzie se degajă, implicit ce-i drept, și din considerațiile prezentate de d-l Morin.

Este adevărat însă că pericolul de pe urma expansiunii modelelor teoretice ale biologiei depinde foarte mult de particularitățile vecinului expus la presiunea acestei expansiuni. Dacă, bunăoară, pentru științele tehnice, puseul panbiologic nu constituie decît un prilej de profit, grație soluțiilor extraordinare sugerate de bionică sau grație perspectivei de a-i conferi tehnicii în ansamblu un caracter mai științific, punînd-o de acord cu exigențele ecologiei și ale protecției naturii, în schimb, pentru științele sociale (și tocmai despre ele este vorba în contextul dat), ex-

pansiunea biologiei, pe lîngă foloase reale, aduce și riscuri incontestabile de care sîntem obligați să ținem seama.

Un respect excesiv pentru funcția teoretică a puseului panbiologic în raport cu științele sociale încurajează în primul rînd tentativele de a legitima în acest fel supraestimarea condiționărilor biologice ale socialului. De altfel, și d-l Morin, într-o oarecare măsură, cedează acestei tentații, admițînd că „partea cea mai importantă și mai profundă" a organizării sociale și a evoluției societăților ascultă de puteri inconștiente, instinctive. Cred că autorul confundă aici două noțiuni și, implicit, două planuri distincte ale realului. Este vorba de *sociabil* și *social*. Dacă sociabilitatea constituie într-adevăr o însușire instinctivă cu puteri coercitive, însușirea de a fi social, de a fi element al societății umane este o rezultantă a unor influențe sociogene. Ca sistem specific, socialul se autoîntreține. Dar nici filogenetic socialul nu rezultă doar din sociabilitate, ci reclamă și un nivel corespunzător de dezvoltare neuropsihică, care să permită apariția muncii (producătoare de unelte), a limbajului și a gîndirii. Și să nu uităm că, în colectivitățile umane, sociabilitatea individului poate coexista cu acte (sau practici sistematice) net antisociale, în lipsa unei suficiente influențe sociale de ordin educativ, constrictiv etc.

După cum am mai spus, o viziune teoretică vastă asupra naturii societății în raport cu fenomenele biologice poate beneficia mai puțin de pe urma unui contact interdisciplinar direct decît de pe urma cooperării disciplinelor respective cu o concepție teoretică mai vastă, mai cuprinzătoare, în speță cu *teoria sistemelor*. Această cale este mai fecundă și totodată mai puțin riscantă, întrucît elimină consecințele dăunătoare ale conflictelor de frontieră, realizînd contactul în mod indirect, printr-un intermediar teoretic conciliator și unificator.

Se pare că și d-l Morin întrezărește tocmai aici cele mai frumoase perspective: cea mai mare parte a articolului d-sale este consacrată examinării problemei din acest unghi de vedere, dar în spiritul unei concepții proprii, care nu poate să nu ridice unele obiecții.

Pentru d-l Morin, atît obiectul biologic („viața"), cît și societatea reprezintă un „complex fenomeno-logic", alcătuit, pe de o parte, din „elemente sau materiale", iar pe de altă parte dintr-o „*logică*" specifică, prin care d-sa înțelege „organizarea" specifică a obiectului, luată echivalentă ca înțeles cu noțiunile de lege, model, structură sau *sistem*. Acest mod de a privi lucrurile ridică două probleme. În primul rînd, mă întreb, dacă nu cumva această optică ne impune să considerăm structura sau „sistemul" ca ceva exterior față de elemente și să admitem că elementele (sau materialele) componente ale complexului sînt inerte, nestructurate, lipsite de ordine specifică, de „logos" intrinsec, ceea ce ne-ar pune în fața unor dificultăți serioase. În al doilea rînd (și acest fapt este mult mai important în contextul dat), face impresia că tocmai datorită acestei optici autorul este nevoit să renunțe la termenul de „sistem" pentru desemnarea complexului biologic integral (elemente + structură). Așa se și explică, probabil, ușurința cu care autorul subsumează noțiunii de „societate" realități biologice ca celula, organismul și populația (în loc să le numească pur și simplu „sisteme"). Precizarea pe care o face autorul că este vorba doar de analogii, și nu de o identitate

deplină, ca și recomandarea de a folosi cu prudență acest gen de analogii, nu elimină consecințele negative potențiale ale tezei inițiale.

Într-un asemenea context, apelul la teoria sistemelor poate cel mult să ofere modele abstracte comune biologiei și sociologiei și să încurajeze folosirea *echivalentă* a noțiunilor de „viață" și „societate" (așa cum, de fapt, și procedează autorul), ridicînd însă dificultăți în calea analizei relațiilor *ierarhice* reale dintre fenomenul biologic și cel social și subminînd posibilitatea de a folosi noțiunea fecundă de subsistem. În cadrul specific al societății umane, biologicul, din subordonat socialului, încorporat și depășit de acesta, devine alăturat socialului, egal ca rang și ca pondere specifică. De asemenea, în virtutea aceleiași logici, în loc să se considere noțiunea de sistem ca matriceală pentru noțiunile de viață și societate, acestea două din urmă sînt considerate, alternativ și echivalent, ca matriceale una în raport cu cealaltă. Demarcația dintre biologie și sociologie se șterge („biologie și sociologie fără granițe"), iar viața și societatea îi apar autorului ca „noțiuni obscure și incerte în principiul lor, imprecise în ce privește granițele lor".

Se pare că și termenul de *metaforă* („transportare dincolo ..."), pe care autorul îl consideră cel mai potrivit pentru a reda dialectica unității dintre continuu și discontinuu (în cadrul tranziției de la biologic la social), are menirea tocmai de a reliefa continuitatea „zooantropologică", ceea ce însă nu impietează cîtuși de puțin asupra sugestiilor fecunde pe care le inspiră o atare caracterizare a dialecticii.

Supraestimarea momentului de continuitate dintre natură și cultură este, ce-i drept, favorizată și de dificultăți obiective. Multiplicitatea salturilor dintre biologic și social, subliniată de autor, este o realitate empirică; are loc o tranziție în trepte, stabilită prin documente paleontologice, și nu o cotitură tranșantă, într-o singură etapă. Mai mult, chiar istoria socială propriu-zisă, în stadiile ei inițiale, face uz de forme zoologice, vestigiale în realizarea unui conținut eminamente social; de pildă, exploatarea economică, fenomen cu totul ireductibil la biologic, se realizează inițial prin constrîngere fizică, „zoomorfă" și de-abia mai tîrziu începe să facă uz de constrîngerea economică. Cam aceeași semnificație sub aspectul prelungirii infraumanului în uman poate fi atribuită și faptului că, în viața spirituală a omenirii, raționalul se află inițial într-o inferioritate netă față de afectiv.

Totuși delimitarea naturii de cultură nu este o imposibilitate de principiu. D-l Morin însuși subliniază momentul discontinuității (alături de momentul continuității) în tranziția zooantropologică și își exprimă speranța că în viitor vom reuși să reducem multiplicitatea salturilor respective la o „singură ruptură capitală". Dar ezitările d-sale între tentația continuității și a discontinuității nu-i permit o consecvență riguroasă în opinii. În contextul concepției d-sale, ideea continuității biosociale și a echivalenței determinanților biologici cu cei sociali (în limitele societății umane) pare totuși să precumpănească.

De pildă, la finele articolului autorul înfățișează natura societății umane ca o „cameră obscură" biosociologică, din care emană „output"-uri sociologice sub acțiunea unor „input"-uri biologice. Aici natura societății umane apare prin definiție inseparabilă de elemente biologice echi-

valente ca rang cu cele sociale ; o definire a socialului „în puritate", fără apel explicit la determinanți biologici cu același grad de esențialitate ca și determinanții sociali, ar fi deci imposibilă.

Or, chiar dacă am încerca o definiție a socialului în termeni de adaptare la ambianță, adică în termeni „biomorfi", caracterizînd adaptarea socială ca aloplastică (realizată prin modificarea ambianței potrivit cerințelor societății și ale individului), în opoziție cu adaptarea autoplastică a sistemelor biologice (realizată prin modificarea acestor sisteme conform variațiilor mediului), nici atunci nu vom obține decît o formulă fără determinanți biologi expliciți, deoarece adaptarea aloplastică nu este propriu-zis o adaptare în sens biologic, ci reprezintă un fenomen ireductibil, de o natură cu totul nouă, în cadrul căruia contactul cu ambianța naturală este mijlocit de factori tehnici-economici ; aceștia din urmă solicită funcțiile biologice (diverse activități neuro-psihice) în calitate de instrument subordonat determinanților sociali, și nu coordonat cu aceștia (mijloacele sînt în principiu subordonate obiectivului, și nu coordonate cu el).

Așadar, nici în cazul-limită, cînd definirea socialului pornește de la o noțiune fundamentală a biologiei, ideea echivalenței elementelor sociale cu cele biologice (din cadrul socialului) nu capătă validare, iar raporturile de subordonare se conturează net.

★

Viziunea sistemică asupra naturii societății sub aspectul raporturilor ierarhice dintre biologic și social comportă și un alt aspect extrem de important, dar diametral opus celui subliniat cu cîteva rînduri mai sus. Este vorba de raportul de subordonare a socialului față de biologic, a sistemului social față de sistemul ecologic al naturii.

Realitățile de astăzi încep să ne reamintească insistent și brutal ceea ce am început, din nefericire, să uităm, și anume că existența societății umane este strict dependentă de sistemul biosferei, în care omenirea constituie doar un subsistem fără statut privilegiat sub aspect strict ecologic. Activitatea societății umane începe astăzi să devină nocivă pentru mediul său natural. Impurificarea, epuizarea și pervertirea mediului vital al sistemului social începe să amenințe direct însăși existența acestuia din urmă. Mecanismele echilibrelor ecologice naturale sînt încă foarte puțin cunoscute, așa că speranța de a crea echilibre ecologice noi și de a le putea controla convenabil este iluzorie. Dimpotrivă, chiar în stadiul actual de dezvoltare a cunoștințelor despre mediul său natural, societatea nu a izbutit de cele mai multe ori decît să strice ireparabil echilibrele ecologice statornicite spontan.

Lucrurile nu pot continua la infinit în acest fel. În ultima vreme se vorbește foarte mult despre poluare și despre necesitatea unor măsuri energice și urgente de protecție a mediului și de respectare a echilibrelor ecologice naturale. Din păcate, măsurile efective sînt, deocamdată, mult mai parcimonioase decît discursurile patetice.

În asemenea condiții, natura socialului în raport cu biologicul devine o problemă mult mai puțin importantă decît existența socialului în cadrul său biologic. Regretăm sincer că d-l Morin nu a atins această problemă.

Prin conduita sa față de biosferă, societatea umană nu-și justifică integral — cel puțin în prezent — titlul înalt de „noosferă", de sferă a spiritului. Spirit înseamnă conduită rațională, înțelepciune, clarviziune, capacitate de a lua în considerație viitorul îndepărtat. Deocamdată însă, omenirea se comportă față de mediul său natural, în multe regiuni de pe glob, cu o agresivitate zoologică și cu o indolență la fel de zoologică. Și nu poate constitui o consolare faptul că în jurul acestei teme începe să lăstărească un umor macabru.

Firește, problema este în primul rînd de natură practică. Dar soluționarea ei cere și un studiu teoretic amănunțit. Și în cadrul acestui studiu, relațiile ierarhice dintre sistemul social și suprasistemul biosferei ocupă un loc nu tocmai neglijabil.

Sistemul societății umane se află într-o continuă și tot mai rapidă expansiune pe seama suprasistemului biosferei în care este încorporat structural și de care depinde existențial. Din moment ce limitele biosferei rămîn practic fixe sau, în orice caz, nu se lărgesc proporțional cu expansiunea agresivă a sociosferei, soluția nu poate fi decît una: raționalizarea funcțiilor sociosferei, diminuarea consecințelor negative ale activității sociosferei în raport cu biosfera și, în genere, în raport cu mediul natural. Pentru a putea supraviețui, sistemul social trebuie să efectueze neîntîrziat un viraj radical sub aspectul modului de organizare a activităților sale. Pînă acum noosfera a excelat prin inventarea mijloacelor de exploatare a mediului natural; acum a sosit timpul să imagineze și să pună în aplicare dovezi efective ale respectului ce-i datorează acestui mediu de loc inepuizabil.

Am impresia însă că ceea ce amenință acum echilibrul naturii și chiar existența ei (și implicit, existența societății umane) nu este atît un exces de activități sociale, cît un exces de conduită atavică, zoologică, irațională. Agresivitatea unei specii în raport cu altele este echilibrată de ripostele vecinilor atîta timp cît speciile concurente sînt înarmate cu mijloace de același rang, și anume cu mecanisme pur biologice de adaptare la concurență. Atunci însă cînd una din specii intră în posesiunea mijloacelor teribile (tehnica, dublată astăzi de știință), pe care i le pune la dispoziție sociosfera ca sistem de tip nou, începe tragedia întregii biosfere.

Socialul nu trebuie să devină o unealtă a vestigiilor conduitei zoologice a omului.

În principiu, natura nu poate fi distrusă de societate, de o *adevărată* societate umană. Lupta rațiunii pentru mijloace de existență și pentru înfrumusețarea existenței nu poate fi principial incompatibilă cu lupta rațiunii pentru existența însăși.

★

Valoarea metodologică a abordării sistemice în științele biologice și în științele sociale ar beneficia foarte mult de pe urma tratării teoretice mai insistente a unor aspecte generale ale teoriei sistemelor.

Se impune în primul rînd o precizare a noțiunilor fundamentale — sistem, subsistem, structură, organism, nivel de organizare, grad de organizare etc. Sînt necesare de asemenea eforturi mai perseverente în elaborarea unei clasificări a sistemelor, ceea ce ar înlesni foarte mult cooperarea dintre

teoria generală a sistemelor și disciplinele particulare care o folosesc ca instrument teoretic și metodologic. La fel de utilă ar fi examinarea căilor care ar permite o proporționare corectă și o armonizare a abordării cantitative în studiul general al sistemelor cu abordarea calitativă. Deseori se acordă prea multă atenție cantității de informație structurală din sistem și se ignorează importanța formei structurale, a formei de organizare, care se descifrează din modul de interacțiune al subsistemelor componente.

Avînd un foarte înalt grad de generalitate, teoria sistemelor funcționează în raport cu disciplinele particulare (în speță, în raport cu științele sociale și cu științele biologice) ca un factor ce temperează brutalitatea tentativelor unui transfer interdisciplinar direct de modele teoretice, permițînd ca studiul analogiilor interdisciplinare să se facă la un nivel suficient de abstract pentru a asigura o folosire fecundă a metodei analogiilor.

Sînt de acord cu d-l Morin că folosirea acestor analogii, stimulată de spiritul modern al concepției generale a sistemelor, trebuie făcută cu prudență, pentru a nu extrapola de la similitudini parțiale la identitate. Sînt de acord și cu afirmația d-sale că o abordare a fenomenului biologic și a celui social prin prisma acestei concepții abstracte unificatoare este insuficientă pentru a soluționa toate problemele ce se ridică în legătură cu natura socialului și cu relația biologic-social. Dar nu pot împărtăși părerea d-sale că apelul la o atare teorie unificatoare este prematur. Cred că demersurile în această direcție nu se pot lipsi de preparative, de tatonări preliminare, de formulări de ipoteze sau de simple reflecții în temă, care angajează, într-un fel sau altul, teoria generală a sistemelor.

În această ordine de idei voi prezenta mai jos cîteva reflecții în legătură cu unele legi sistemice generale, care schițează căi promițătoare pentru transfer de modele și pentru studiul analogiilor, înlesnind cooperarea dintre științele biologice și cele sociale.

Problema fiind extrem de vastă, mă voi limita la cîteva aspecte care mi se par demne de a fi reliefate, pentru că, deși foarte interesante, se bucură în general de mai puțină atenție în literatură.

1. *Neogeneza sistemică și intrasistemică.* De obicei, neogeneza este concepută ca o îmbogățire, sau adăugire, sau complicare. Dar examenul atent al mecanismelor neoformatoare arată că, cel puțin în unele din aspectele sale, neogeneza se prezintă ca o simplificare sau ca o restricție parțială a unui fond preformat mai bogat decît rezultatul local obținut. (Nu mai insist asupra ideii arhicunoscute că realizarea unui progres într-o direcție presupune un regres în raport cu spectrul de posibilități inițiale.) De pildă, morfogeneza și diferențierea celulară reprezintă blocarea locală a unor porțiuni (diferite de la caz la caz) ale aceluiași genom, prezent în toate celulele, ceea ce înseamnă o pauperizare a potențelor inițiale ale genomului. La fel, de pildă, dobîndirea unei aptitudini noi, apariția unei idei subtile inedite etc. au la bază o limitare parțială a libertății contactelor sinaptice, o limitare a libertății funcționale generale a constelațiilor neuronale în favoarea unora din ele etc.

Neogeneza ca *rezultat* este, fără îndoială, o achiziție, o îmbogățire, dar se realizează în principiu printr-un *mecanism* contrar, prin restricție, limitare, pauperizare locală. Noul mai bogat apare din *combinația* globală, sistemică a unor restricții locale. Trebuie menționat însă că studiul mecanismelor neogenezei sub aspectul limitărilor locale ale unui fond preformat trebuie strîns corelat cu studiul interacțiunilor dintre sistem și ambianță și al interacțiunilor dintre sistem și subsistemele componente. Trebuie de asemenea să se facă distincție între neogeneza realizată pe baza unui program deja elaborat și neogeneza programului însuși; în acest din urmă caz, limitarea locală se realizează (de obicei prin selecție) nu în sistemul dat, ci în suprasistemul imediat superior din punct de vedere ierarhic. Analogiile dintre biologic și social își găsesc aici vaste perspective de aplicare.

2. *Specializarea și universalitatea* componentelor (subsistemelor) sistemului. Gradul de integrare al unui sistem este în genere direct proporțional cu gradul de diferențiere și de specializare a subsistemelor componente. Specializarea subsistemelor, limitînd gradul de universalitate al acestora, asigură în schimb universalitatea, supleţea adaptativă și vitalitatea *activă* a sistemului în ansamblu. (Ceea ce nu impietează asupra constatării că un sistem mai puțin diferențiat în componentele sale este totuși mai universal în ceea ce privește capacitatea de toleranță, de adaptabilitate *pasivă*, în speță în ceea ce privește capacitatea de reconstituire a întregului deteriorat din componentele sale mai universale.)

Limitarea universalității individului uman este considerată de obicei ca un factor de alienare. Cred însă că problema trebuie privită mai nuanțat. Tragedia subiectivă a alienării (absentă în formațiunile subsistemare din regnul biologic, obligate la specializare și la limitarea consecutivă a gradului lor de universalitate) poate să aibă la bază mecanisme diametral opuse în funcție de apartenența tipologică a individului uman. De pildă, tipul slab de activitate nervoasă („melancolicul" hipocratic), fragil, sensibil la nuanțe, înclinat spre reacții la semnale slabe, aluzive și inhibat de solicitări intense și variate, familiarizat cu un univers mai restrîns, dar mai bogat (pentru el) în semnificații, va fi intolerant tocmai la tentativele de a-l face mai universal, iar dacă aceste tentative devin mai energice, vom asista la un proces de alienare în prezența unor influențe care pentru un tip puternic constituie tocmai un factor de dezalienare.

Și în cazul sistemelor biologice, și în cazul sistemului social, universalitatea subsistemelor componente este mai importantă pentru reconstituirea sistemului integral decît pentru funcționarea lui.

O tipologie subsistemară, construită după criteriul gradului de universalitate al componentelor sistemului, oferă perspective interesante atît biologiei, cît și sociologiei.

De pildă, urmînd modelul biologic, științele sociale pot studia rolul universalității (respectiv al neuniversalității) individului, pe de o parte în funcționarea colectivităților umane, iar pe de altă parte în geneza (sau în „regenerarea") acestora. Iar biologia, ținînd seama de rolul factorului universalitate sub aspect neurotipologic în diferite

procese sociale (muncă, creație etc.), ar putea trage prin analogie concluzii interesante cu privire la desfășurarea unor procese specific biologice, care se pretează la atare analogii.

În speță, după cum am arătat într-o altă lucrare, de aici pot decurge unele concluzii cu privire la problema determinismului biologic și a determinismului în genere.

Trebuie menționat însă că diferențierea și specializarea subsistemelor componente ale unui organism sînt în principiu mai greu reversibile decît în cazul subsistemelor componente ale sistemelor populaționale — biologice sau sociale. Din această cauză, restructurările unui sistem social sînt mult mai lesnicioase decît restructurările unui organism biologic în faza de maturitate; fenomenul se explică în parte prin ușurința relativă a restructurării conduitei umane, care se bazează pe bătătorirea unor noi contacte sinaptice, proces mult mai lesnicios decît deblocarea porțiunilor trainic blocate ale genomului unor celule diferențiate.

În orice caz, și la organismele vii, adaptarea comportamentală este mai ușor reversibilă decît cea morfofiziologică. În cursul evoluției organice, reversibilitatea adaptărilor morfologice scade, iar a celor comportamentale crește, culminînd cu conduita umană.

Ar fi interesant de urmărit care ar fi în societate analogul adaptărilor biologice de tip morfologic și al celor de tip comportamental, sub aspectul reversibilității și plasticității lor.

3. *Mecanismele negentropice.* Integralitatea unui sistem funcționează ca factor negentropic, opunîndu-se dezmembrării sau deteriorării, care înseamnă o diminuare a ordinii interne și deci o creștere a entropiei.

Sistemele biologice și cele sociale dispun de variate mecanisme concrete cu rol negentropic, asupra cărora nu mai insist. Vreau să subliniez numai că deseori importanța proceselor negentropice este absolutizată, ignorîndu-se rolul util al entropizărilor moderate și al mecanismelor menite să asigure sistematic tocmai asemenea creșteri moderate ale entropiei.

Orice act adaptativ reconstituie pe scurt istoria adaptării, care evoluează de la nespecific la specific, de la imprecis și difuz la precis și localizat, de la tatonări dezordonate la automatism, de la o entropie mai mare la o entropie mai mică. O adaptare lipsită de resurse inițiale de entropie ar fi principial subminată chiar în punctul ei inițial.

Din această cauză, unii autori, încercînd o definiție a sistemului organizat (ca formațiune adaptabilă), includ în definiție și o „doză" de entropie alături de negentropie.

Se știe, de asemenea (W. R. Ashby), că o saturare excesivă a sistemului cu conexiuni interne (factor negentropic prin excelență) micșorează capacitatea sistemului de a acumula adaptări.

Trebuie menționat că risipa inițială din cadrul procesului de adaptare nu este decît un mijloc pentru a atinge stări mai echilibrate, caracterizate printr-un minimum de cheltuială energetică. Vom aduce ca ilustrare două exemple paralele: unul din biologie și altul din istoria socială.

Procesul de elaborare a unui reflex condiționat evoluează de la reacții mai generalizate, mai imprecise, mai cheltuitoare, la reacții tot

mai subtile, mai bine „țintite", mai automatizate. Același traseu îl urmează procesul de elaborare a formelor de activitate socială, a doctrinelor etc. Să luăm ca exemplu statornicirea unei credințe religioase. De la efervescența inițială pătimașă, care consumă energii uriașe în adorații sincere sau în căutarea unor forme cît mai adecvate pentru exprimarea și practicarea noii credințe, se trece treptat la organizarea aparatului rigid al unor acte de cult automatizate, stereotipe, „negentropice".

În biologie se vorbește în ultimul timp de „minimizarea contactelor celulei cu ambianța" ca despre unul din principiile fundamentale ale activității celulare. Este în fond un principiu negentropic. Și individul uman modern este deseori nevoit să-și minimizeze contactele cu ambianța, spre a nu-și suprasolicita psihicul peste limite tolerabile.

Una din manifestările specific umane ale mecanismelor negentropice, de „economisire" este atașamentul pentru partea formală, stabilă a problemelor sau acțiunilor, pentru confortul stereotipiei etc. În fond, dogmatismul, formalismul, practicile stereotipe etc. nu constituie decît un grad exagerat al funcționării unor mecanisme negentropice firești și salutare (în anumite limite).

Unul din principiile fundamentale ale gîndirii, principiului rațiunii suficiente, este în fond un compromis între aviditatea cognitivă a omului și tendința spre economisirea energiei ideative. Nu arareori constatăm, din nefericire, că elementul „negentropic", calmant, al suficienței domină net căutarea de explicații plauzibile mai profunde.

Trebuie menționat și faptul că, atît în cazul sistemelor biologice, cît și în cazul sistemelor sociale, creșterile accidentale ale entropiei sînt deseori nu numai compensate, ci chiar supracompensate grație intervenției energice a mecanismelor reparatorii și corectoare. În termenii teoriei reglajului automat, fenomenul poate fi caracterizat ca „suprareglare" (*overshoot*, în literatura anglo-saxonă). De pildă, după o perioadă de subnutriție, reinstalarea alimentației normale duce la exaltarea proceselor asimilatoare peste nivelul inițial. La fel, după încetarea unui efort fizic, frecvența contracțiilor cardiace (pentru un timp) scade sub nivelul anterior efortului, permițîndu-i inimii să realizeze procesul negentropic al acumulării de rezerve.

Fenomene analoge pot fi sesizate și în sfera fenomenelor sociale, de pildă în istoria științei. Excesele doctrinare unilaterale, cu toate erorile inerente, constituie fără îndoială un factor de derută, de creștere a entropiei în organismul științei. Dar asemenea excese incită la riposte, la căutarea unor noi argumente empirice sau teoretice, ceea ce se soldează pînă la urmă cu un profit „negentropic" pentru știință, sub forma statornicirii unor concluzii clare și indubitabile.

4. *Principiul etajării instanțelor de comandă.* Studiul sistemelor biologice ne înfățișează ca schemă generală, ubicuitară, o etajare a instanțelor de comandă și reglaj. O formațiune biologică dotată cu un centru de comandă unic și universal, căruia i-ar reveni sarcina să controleze pînă în cele mai mici detalii toate procesele din sistem, ar fi pur și simplu neviabilă. Din această cauză, asemenea sisteme nu se întîlnesc în natura vie, fiind inexorabil eliminate de selecția naturală.

În sistemele sociale însă întîlnim atît schema „etajată", cît și schema cu un centru de comandă unic. Această din urmă schemă nu este

viabilă decît în concurență cu scheme de același tip. De îndată ce un sistem social de acest tip intră în coliziune cu un sistem social „etajat", va fi înfrînt inevitabil. În literatură se citează în acest sens cazul statelor americane precolumbiene.

Statele moderne sînt organizate în general după schema etajată, în care între forul de comandă suprem și organele efectoare se intercalează instanțe intermediare suprapuse, care funcționează ca centri de comandă în raport cu instanțele subiacente și ca centri de informare și execuție în raport cu instanțele supraiacente. Fiecare din instanțele intermediare are o anumită libertate de decizie, potrivit împrejurărilor concrete, ceea ce mărește supleţea „adaptativă" a sistemului în totalitate.

Statele socialiste în special se caracterizează prin grija permanentă pentru optimizarea funcționării instanțelor intermediare de decizie. Menționăm, în acest sens, principiul centralismului democratic și principiul conducerii colective.

Pentru studiul istoriei umane, apelul permanent la modelul biologic și confruntarea lui cu tipurile de sisteme sociale reprezintă o cale fecundă de analiză sistemică.

*

Nu dispun de spațiul necesar pentru a examina aici alte manifestări ale legilor sistemice generale sub aspectul analogiilor sau deosebirilor biosociale.

Poate că pe alocuri ne-am abătut de la o viziune sistemică explicită, dar am făcut-o din convingerea că cele spuse sînt implicit utile pentru abordarea sistemică și pentru aplicațiile ei.

COMENTARII CRITICE

CU PRIVIRE LA INTERPRETAREA UNUI TEXT DIN „IDEOLOGIA GERMANĂ"

DE

CONSTANTIN RUSU

Reţinem ca obiect de analiză următorul pasaj din *Ideologia germană*: „Morala, religia, metafizica şi toate celelalte domenii ideologice, precum şi formele de conştiinţă corespunzătoare lor, pierd deci aparenţa că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare; oamenii, dezvoltînd producţia lor materială şi relaţiile lor materiale, modifică o dată cu această realitate a lor şi gîndirea lor şi produsele gîndirii lor"[1].

Pentru unii cercetători şi comentatori marxişti ai *Ideologiei germane*, ideile exprimate aici ar fi *nesemnificative pentru gîndirea marxistă*. „Ne aflăm încă la frontiera pozitivismului — susţine Louis Althusser —, la doi paşi de a reduce (aşa cum *Ideologia germană* este în mod constant înclinată să o facă) întreaga ideologie — (deci şi filozofia) la un simplu fenomen (provizoriu) al unei formaţiuni sociale"[2]. Pentru alţi cercetători, „sîntem în prezenţa unui *text deosebit de semnificativ*, nu însă pentru gîndirea marxistă elaborată, ci pentru înţelegerea teoretică a procesului istoric de desprindere, prin răsturnare, a gîndirii materialiste de idealismul speculativ şi de evoluţia treptată spre elaborarea concepţiei materialiste despre societate"[3].

După opinia noastră, pasajul reprodus ar putea comporta însă şi o altă interpretare, în cadrul căreia ideile exprimate s-ar putea dovedi *semnificative pentru gîndirea marxistă elaborată*.

★

Pornim de la ipoteza că, în textul supus analizei, „morala, religia, metafizica şi toate celelalte domenii ideologice" nu au fost privite de

[1] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 27.

[2] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1966, p. 191.

[3] Octavian Cheţan, *Adnotări la un text controversat*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 5, p. 559.

Marx şi Engels ca elemente *suprastructurale* (deşi în alte opere apar şi în aceste ipoteze), ci ca elemente ale *idealităţii*. Un prim argument îl poate constitui faptul că în fraza în care Marx şi Engels îşi particularizează obiectul de referinţă se arată limpede că este vorba de „gîndirea lor şi produsele gîndirii lor".

Nefiind vorba de suprastructura socială, ci de spiritualitatea umană, este logic ca celălalt termen al raportului „producţia lor materială şi relaţiile lor materiale" să nu fie interpretat ca *bază economică*, ci ca entitate materială, naturală, deci ca *obiectualitate*. O astfel de interpretare este justificată şi din alte motive :

a) Baza economică este definită de Marx şi Engels ca totalitate a relaţiilor de producţie. Or, aici (în termenul opus spiritualităţii) apar, în afară de relaţii, şi alte două elemente : „oamenii" şi „producţia lor materială".

b) Nu există nici un element care să sugereze că ar fi vorba de relaţii de producţie. Dacă nu există un astfel de element, nu se înţelege de ce ar trebui să-l introducem în mod forţat.

c) În alineatul anterior celui din care am extras pasajul se arată că, „la început, *producţia ideilor*, a reprezentărilor, a conştiinţei se împleteşte direct cu activitatea materială şi cu legăturile materiale ale oamenilor"[4]. *Dacă producţia ideilor* este unul din elementele producţiei în general, iar producţia în general este ramificată dihotomic, înseamnă că celălalt element al producţiei la care poate fi raportată producţia ideilor este *producţia obiectelor*, producţia obiectuală sau *producţia materială*. Prin urmare, *producţia materială* din expresia „dezvoltînd producţia lor materială" nu este echivalentă cu producţia economică, ci cu *producţia obiectuală*. Este evident că cea mai mare parte a producţiei materiale, obiectuale, se cristalizează în produse economice, dar tot atît de adevărat este şi faptul că nu toate elementele producţiei materiale sînt de natură economică, după cum nici aspectele producţiei economice nu sînt în întregime elemente obiectuale.

d) Tot în alineatul anterior, ideea „la început, producţia ideilor, a reprezentărilor, a conştiinţei se împleteşte direct cu *activitatea materială* şi cu *legăturile materiale* ale oamenilor"[5] este reformulată astfel : „Formarea reprezentărilor, gîndirea, legăturile spirituale dintre oameni mai apar aici ca izvorînd direct din *comportarea materială* a acestora"[6]. Din compararea celor două unităţi sintactice reiese că „activitatea materială" şi „legăturile materiale" sînt aspecte ale „comportării materiale", deci aspecte ale oricărei manifestări umane de natură obiectuală. Or, omul se comportă material nu numai în producţia economică, ci şi în alte genuri de producţie şi chiar în afara procesului de producţie. Pe de altă parte, faptul că Marx şi Engels vorbesc în acelaşi loc de „legături materiale", şi „legături spirituale" exprimă şi confirmă aserţiunea noastră, după care relaţia pusă în discuţie este relaţia materialitate-spiritualitate (sau : obiectualitate-idealitate).

---

[4] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 26 (subl. ns.).
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem* (subl. ns.).

În pasajul reprodus, relaţia materialitate-spiritualitate apare cu următorul conţinut: primul termen al relaţiei îl reprezintă „oamenii" („indivizii umani reali, vii"); cel de-al doilea termen al relaţiei, spiritualitatea, apare în două ipostaze: ca proces psihic (spirit subiectiv) şi ca produs obiectivat (cultură). Segmentînd pasajul în unităţi sintactice corespunzătoare celor două forme ale spiritului, avem următoarele echivalenţe:

În prima frază

— „Morala, religia, metafizica şi toate celelalte domenii" = *spirit obiectivat*

— „formele de conştiinţă corespunzătoare lor" = *spirit subiectiv.*

În cea de-a doua frază

— „gîndirea lor" = *spirit subiectiv determinat*

— „produsele gîndirii lor" = *spirit obiectivat determinat.*

Întrucît nu ne interesează forma particulară a relaţiei materialitate-spiritualitate, vom face abstracţie de caracterul determinat sau nedeterminat al spiritului subiectiv sau obiectivat, considerîndu-le numai „in specie".

Pe baza echivalenţelor stabilite, reformularea pasajului amintit va arăta astfel:

> SPIRITUL OBIECTIVAT, precum şi SPIRITUL SUBIECTIV pierd deci aparenţa că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare; oamenii, dezvoltînd producţia lor materială şi relaţiile lor materiale, modifică o dată cu această realitate a lor şi SPIRITUL SUBIECTIV şi SPIRITUL OBIECTIVAT.

După cum se poate observa, în cea de-a doua frază, subiectul acţiunii de a dezvolta (modifica) sînt oamenii. Obiectul acţiunii oamenilor îl formează însă nu numai cele două categorii de spirit, ci şi „PRODUCŢIA LOR MATERIALĂ şi RELAŢIILE LOR MATERIALE". În aserţiunile anterioare am arătat că Marx şi Engels considerau producţia materială şi relaţiile materiale ca aspecte ale „comportării materiale". Analog, spiritul subiectiv şi spiritul obiectivat pot fi considerate ca aspecte ale *comportării spirituale*, iar comportarea materială şi comportarea spirituală ca aspecte ale *comportării umane integrale.* În raport cu aceste categorii de comportare, textul exprimă ideea că oamenii (subiectul) dezvoltă atît aspectele comportării materiale, cît şi aspectele comportării spirituale, deci comportarea materială şi spirituală nu sînt ele însele subiect al propriei lor manifestări. În structura acţiunii, aspectele comportării materiale ocupă, funcţional, aceeaşi poziţie ca şi aspectele comportării spirituale. Ambele categorii de comportare sînt obiecte asupra cărora se răsfrînge acţiunea subiectului, a oamenilor, deci sînt obiecte pentru subiect. Nu există nici un element care să sugereze că ar fi vorba despre un raport de mijlocire, în sensul că oamenii ar dezvolta spiritualitatea prin mijlocirea comportării materiale sau invers. Din contra, se arată clar că oamenii modifică spiritualitatea „o *dată cu*", şi nu *prin* aspectele comportării materiale. De aici nu derivă însă concluzia că Marx şi Engels nu ar admite existenţa unui raport de mijlocire între cele două categorii de fenomene. Esenţial însă pentru demonstraţia noastră este faptul că aici, în contextul reprodus, nu este exprimat un asemenea raport.

Dacă producția materială și relațiile materiale reprezintă o entitate care ocupă, în raport cu subiectul (oamenii), aceeași poziție ca și spiritualitatea, fiind obiect al acțiunii subiectului; dacă referirile la această entitate sînt auxiliare în raport cu celelalte enunțuri (și, de fapt, nici nu se răsfrîng în vreun fel asupra lor), înseamnă că, făcînd abstracție de relația cu subiectul a „producției lor materiale și a relațiilor lor materiale", structura raționamentului rămîne aceeași. Izolînd această raportare nesemnificativă, pasajul reprodus poate fi redat într-o formă și mai concisă:

SPIRITUL OBIECTIVAT, precum și SPIRITUL SUBIECTIV pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare; oamenii modifică SPIRITUL SUBIECTIV și SPIRITUL OBIECTIVAT.

Termenii: *istorie*, *dezvoltare*, *modificare* sînt folosiți aici ca termeni sinonimi. Sinonimia este relevată chiar în pasajul reprodus, expresia „ele nu au o istorie" fiind echivalentă cu expresia „ele nu au o dezvoltare". Asocierea celor două expresii are doar o valoare apozițională, de întărire, și, evident, o valoare stilistică pe care o putem neglija. Putem opera deci și aici o reducție, folosind numai unul din termenii sinonimi (să zicem: dezvoltare) și numai una din propozițiile echivalente.

SPIRITUL OBIECTIVAT, precum și SPIRITUL SUBIECTIV pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o dezvoltare; oamenii dezvoltă SPIRITUL SUBIECTIV și SPIRITUL OBIECTIVAT.

★

În această formă simplificată, raționamentul lui Marx și Engels pare a cuprinde elemente contradictorii. Astfel, interpretate *ad litteram*, ultimele două judecăți sînt incompatibile. În prima judecată se afirmă că „ele" (spiritul subiectiv și spiritul obiectivat) „*nu au* o dezvoltare", pe cînd în cea de-a doua judecată ni se spune că „oamenii dezvoltă" spiritul subiectiv și spiritul obiectivat. Deci în cea de-a doua judecată ni se spune totuși că spiritul *are* o dezvoltare, chiar dacă această dezvoltare îi este conferită de către o altă realitate. Dacă ne oprim însă numai la aceste constatări, nu putem formula nici o apreciere cu privire la poziția lui Marx și Engels în problema caracterului istoric sau neistoric al spiritualității. Din aserțiunea „spiritul are și nu are dezvoltare" nu se poate desprinde un răspuns precis, iar dintre cele două judecăți contradictorii, nici una nu este prioritară în raport cu cealaltă. Observăm însă că ultimele două judecăți se raportează una la cealaltă ca propoziții adversative. În mod schematic, acest raport ar putea fi exprimat astfel: „Ele nu au o dezvoltare, ci oamenii le dezvoltă". Cînd o entitate este dezvoltată de către o altă entitate, cînd izvorul, motorul dezvoltării ei nu se află în ea însăși, spunem despre această entitate că nu are o dezvoltare de sine stătătoare, că nu are o dezvoltare independentă, ci are o *dezvoltare dependentă*. Stiloul din mîna noastră se mișcă atunci cînd scriem, dar această mișcare a stiloului este o *mișcare dependentă*. El nu se mișcă singur[7]. Stiloul *se mișcă* numai atunci cînd *noi îl*

[7] Desigur, stiloul poate avea și o altă mișcare decît cea imprimată de mîna scriitorului. În acest context nu ne interesează însă acest gen de mișcare.

mișcăm. Dacă admitem că cineva privește numai vîrful stiloului și nu vede mîna care-l mișcă, în cazul acesta mișcarea stiloului îi *apare* ca mișcare independentă, de sine stătătoare. În realitate însă, mișcarea stiloului este o mișcare dependentă. La fel și în cazul spiritualității. Dacă observatorul își îndreaptă „privirea" în mod limitat numai asupra spiritului, dezvoltarea acestuia îi *apare* ca dezvoltare de sine stătătoare. Dacă însă depășește acest cadru limitat, observatorul își dă seama că, de fapt, ceea ce îi apărea mai înainte ca dezvoltare autonomă a spiritului este în realitate o dezvoltare dependentă, omul fiind *acela care dezvoltă spiritul*. Prin urmare, cînd Marx și Engels afirmă că OAMENII (și nu altcineva) dezvoltă spiritul, intenția lor principală este de a reliefa ideea că *spiritul are o dezvoltare dependentă*. Fiind concepută ca o propoziție adversativă, acestei ultime aserțiuni (spiritul are o dezvoltare dependentă) urmează să i se opună o propoziție în care este negată ipoteza contrară. În acest sens, propoziția „ele nu au o dezvoltare" trebuie concepută ca o propoziție eliptică, forma ei completă fiind „ele nu au o dezvoltare independentă" sau „ele singure nu au o dezvoltare". Transcrierea completă a legăturii dintre cele două judecăți va arăta deci astfel: „Ele nu au o dezvoltare independentă, ci au o dezvoltare dependentă".

Astfel, esența ideilor exprimate aici de Marx și Engels poate fi redată în următoarea formulare: „SPIRITUL SUBIECTIV, precum și SPIRITUL OBIECTIVAT sînt numai aparent de sine stătătoare. Ele nu au o dezvoltare (istorie) independentă; OAMENII dezvoltă spiritul subiectiv și spiritul obiectivat".

Încă din perioada „manuscriselor", Marx arătase că „o *ființă* se consideră de sine stătătoare numai atunci cînd stă pe propriile ei picioare, și stă pe propriile ei picioare numai atunci cînd își datorește sieși *existența*"[8]. Analog, o ființă se consideră dependentă („aparent de sine stătătoare") atunci cînd existența ei, „*izvorul* ei... are necesarmente un astfel de fundament în afara ei..."[9].

Materia își are fundamentul existențial în ea însăși („stă pe propriile picioare"), pe cînd spiritul își are fundamentul existențial în afara lui (stă pe „picioare" străine). Spiritul subiectiv există întotdeauna ca spirit aparținînd unui subiect, unui „individ real, viu" sau unui grup de asemenea indivizi. Spiritul subiectiv nu poate exista decît ca proces psihic, iar procesul psihic nu poate exista decît ca funcție a unui suport material. Suprimînd fundamentul existențial al spiritului, suportul său material, se produce în mod necesar și suprimarea spiritului ca atare. În schimb, suprimarea spiritului nu determină suprimarea materialității ca atare, ci doar suprimarea unuia din modurile sale de existență, modul de a fi „materialitate umană", funcționalitatea ei ca suport și generator al spiritului. Detașat de spirit, organismul material al omului nu mai este organism material uman, în schimb rămîne o entitate materială. Moartea omului, deci suprimarea „modului materialității de a fi umană", menține materialitatea însă într-un mod extrauman. Pe cînd suprimarea modului de a fi al materialității din *umană* în *neumană* suprimă nu numai modul de a fi

[8] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în volumul K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 583.
[9] *Ibidem*.

al spiritului, ci spiritul ca atare. În afara materialității care-l susține și-l generează, spiritul nu subzistă în nici unul din modurile sale, ci dispare integral. Suprimarea acelui mod al materialității care poate emana spirit este echivalentă cu suprimarea tuturor modurilor de existență ale spiritului, deci cu suprimarea întregului spirit. Dar suprimarea întregului spirit nu atrage după sine suprimarea tuturor modurilor determinate ale materialității, ci numai a modului de a fi *materialitate umană*, de a fi *suport material al spiritului.*

Nici spiritul obiectivat nu stă „pe propriile lui picioare", întrucît el nu există ca spirit real decît în fața unui subiect care-l „consumă" adecvat. Detașat de subiect, spiritul obiectivat nu este spirit. Ceea ce în mod curent se desemnează prin spirit obiectivat nu este altceva decît o *realitate obiectuală cu potențialitate de a declanșa spirit* atunci cînd se află în fața unui *subiect capabil să-l interpreteze* (să-l „traducă", să-l consume adecvat) și care *îl interpretează realmente.* „O cale ferată pe care nu se circulă — scrie Marx — (citește un produs spiritual care nu funcționează ca obiect pentru subiect—(*C.R*), care nu e folosită, care nu e consumată nu e decît o cale ferată δύναμει (potențială) și nu una reală... În cadrul consumului, produsul devine produs real. De exemplu, o haină devine realmente haină abia atunci cînd este purtată; o casă nelocuită nu este de fapt o casă reală. Prin urmare, spre deosebire de un simplu obiect din natură, produsul se manifestă ca atare, *devine* produs abia în procesul consumării... Produsul are calitatea de produs nu ca activitate materializată, ci numai ca obiect pentru subiectul activ"[10]. Un tratat științific nu este produs științific decît atunci cînd este asimilat și folosit de către un subiect activ. Totuși nu consumația ca atare determină calitatea „spiritului obiectivat" de a fi „produs" *spiritual. Consumația* în general conferă obiectului calitatea de *produs*, dar calitatea de a fi produs *determinat* este conferită obiectului de către o *consumație determinată*, adecvată celei presupuse de producător. „Obiectul — continuă Marx — nu e un obiect în genere, ci un obiect determinat, care urmează să fie consumat într-un mod determinat... Așadar, nu numai obiectul consumului, ci și modul de a consuma este creat de producție... Producția nu numai că furnizează trebuinței materialul, dar furnizează și materialului trebuința[11]. O carte științifică pierde calitatea de a fi produs științific atunci cînd e „consumată" ca hîrtie de ambalaj sau ca obiect de joacă pentru copii. În aceste condiții, cînd cartea nu e consumată „științific", ea funcționează ca produs, dar nu ca produs științific. Pentru ca un produs cu destinația de a fi spiritual să devină în mod real produs spiritual este necesară consumarea lui spirituală. Nu este însă suficientă o *oarecare* consumație spirituală, ci o *anumită* consumație spirituală.

Consumarea adecvată condiționează atît existența produsului ca produs real, cît și existența producătorului ca producător real. „Ea nu este deci — scrie Marx — numai actul final prin care produsul devine produs, ci și actul prin care producătorul devine producător"[12]. Dacă

---

[10] K. Marx, *Introducere* (*Din manuscrisele economice din anii 1857—1858*), în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 665.

[11] *Ibidem*, p. 666.

[12] *Ibidem*, p. 667.

produsul este produs real numai în procesul consumației, dacă procesul consumației spirituale se realizează numai prin mijlocirea procesului psihic, iar procesul psihic nu poate exista decît ca determinant al „omului real, viu", înseamnă implicit că spiritul nu poate exista *in fact* decît ca proces psihic și deci ca determinant al omului activ. Cultura materială și spirituală care nu constituie obiect pentru subiectul activ nu este decît un element al naturii. Cînd devine obiect pentru subiectul activ, cultura este într-adevăr *produs* al spiritului. Dar produsul spiritual existent în afara omului real nu reprezintă spiritul însuși. Unicul mod de existență al spiritului este subiectivitatea, procesualitatea. Spiritul obiectivat (obiectualizat) nu este spiritul autentic, întrucît este produs desubiectivizat, conservat, congelat, înghețat. El este doar una din *condițiile care determină apariția actului generator de spirit.* Pentru a deveni generator de spirit, cultura obiectualizată *trebuie resubiectivizată.* Prin resubiectivizare, cultura declanșează apariția unui act comportamental, avînd componente exterioare (pronunțate sau discrete) și componente interioare (psihice). În existența sa reală, spiritul reprezintă componenta interioară a actului comportamental, procesul psihic care a atins treapta conștiinței.

Neavînd alt mod de existență decît ca determinant al omului, existența *„de sine stătătoare" a spiritului este doar o „APARENȚĂ"*, o fetișizare. La o analiză profundă, „morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor *PIERD DECI APARENȚA că ar fi de sine stătătoare"* (subl. ns.) și ni se dezvăluie *în mod REAL a nu fi de sine stătătoare.* Existența spiritului este dependentă de existența omului. Această dependență este *absolută.* Faptul că Marx și Engels nu au vorbit de o existență *relativ independentă*, nu este o scăpare, ci un act intenționat.

Formele spiritului sînt întotdeauna grefate pe om, sînt aspecte ale omului. Activitatea spirituală nu e relativ independentă de om în sensul că ar putea exista uneori și în afara omului. *Ea poate fi relativ independentă PRIN OM de alte forme ale activității sociale existente tot PRIN OM (diviziunea muncii).* Deci, ca aspect al manifestării omului, ea poate fi relativ independentă de alte aspecte. Existența spiritului este *ABSOLUT DEPENDENTĂ* de existența omului; dar modul de-a fi al spiritului poate fi RELATIV independent de unele moduri ale existenței omului. Relativa independență a spiritului nu poate fi concepută decît în interiorul existenței omului, ca relativă independență față de diversele structuri ale acestei existențe. Spiritul în afara existenței umane nu este spirit. Prin urmare, dacă vorbim de o *relativă* independență a spiritului, aceasta trebuie concepută fie ca relativă independență a existenței spiritului (ca întreg) față de alte aspecte ale existenței umane, fie ca o relativă independență a unor „moduri determinate de a fi ale spiritului" față de alte moduri spirituale sau față de alte moduri ale existenței umane. A concepe altfel relația dintre existența umană și spirit înseamnă a părăsi monismul materialist și a aluneca spre dualism sau idealism.

Neavînd o existență de sine stătătoare, spiritul subiectiv și spiritul obiectiv nu au nici o dezvoltare de sine stătătoare. Ele nu pot avea istorie și activitate independentă, întrucît nu au „forța esențială", adică forța capabilă să determine transformări în mediul înconjurător. Forța spiritului este în realitate forța omului care posedă spirit și... Tocmai

din această cauză — scrie Marx — este cu totul eronat să spunem : *conștiința de sine* are ochi, urechi, *forță esențială* (subl. ns.). Nu natura umană este o calitate a *conștiinței de sine*, ci, dimpotrivă, conștiința de sine este o calitate a naturii umane, a ochiului omenesc etc.[13]. Nu gîndirea gîndește, ci omul gîndește. De aceea, istoria, dezvoltarea, activitatea formelor spirituale este în realitate istoria, dezvoltarea, activitatea oamenilor care posedă aceste forme spirituale. „*Abstracția* — arată Marx într-una din scrisorile sale — *categoria ca atare*, adică ruptă de oameni și de activitatea lor materială, este, firește, nemuritoare, invariabilă, impasibilă ; ea nu este decît o creație a rațiunii pure, ceea ce nu înseamnă altceva decît că abstracția ca atare este abstractă"[14]. La fel de abstractă și „lipsită de sens" este pentru Marx „dezvoltarea limbilor fără indivizi care să trăiască *împreună* și să vorbească între ei[15].

Spiritul nu se poate dezvolta și nu poate determina nimic numai prin propria sa mijlocire. Materialitatea își află temeiul în ea însăși, pe cînd spiritualitatea nu. Spiritualitatea este totdeauna grefată pe un suport material, în afara acestui suport ea nu reprezintă nimic. Spiritul există numai ca spirit al unui om natural, material, poate fi transmis și conservat numai prin agenți materiali (semne sonore, grafice etc.). Suportul material al culturii obiectivate nu face însă decît să conserve sau să transmită spiritul, să mențină potențialitatea produselor umane de a deveni spirit. Ca parte umanizată a naturii (produsă de om), cultura capătă valență extranaturală, spirituală, abia în fața unui subiect uman care poate să-i dezvăluie și-i dezvăluie realmente semnificația introdusă de producător.

Întrucît este produs semiotic, spiritul obiectivat are nevoie de un traducător, de un interpret care să-l înțeleagă adecvat. Altfel acest produs rămîne un simplu obiect natural, ca oricare altul, deosebindu-se de celelalte doar prin faptul că e produsul natural al unui agent natural uman.

În aspectul său natural, spiritul obiectivat poate suferi influența factorilor naturali, se poate modifica, degrada etc. Factorii naturali nu acționează însă asupra conținutului spiritual al culturii. Acțiunea obiectualității nu afectează spiritul în sine, ci materialul semnului care în fața omului ar fi devenit spirit. Natura nu modifică semnul fiindcă semnul există ca semn numai în relație cu un sens și o semnificație, iar sensul și semnificația există numai pentru om. Natura modifică doar materialul semnelor. Spiritul și semnele spiritului există numai ca aspecte ale manifestării omului și nu pot fi modificate decît prin modificarea acestor manifestări. Ca aspecte ale manifestării umane, spiritul și semnele pot suporta modificări, transformări. Dar aceste modificări nu sînt expresia automișcării spiritului însuși. Spiritul nu-și imprimă el însuși dezvoltare. Acțiunea omului imprimă spiritului dezvoltare. Dezvoltarea spiritului este un aspect al dezvoltării omului.

---

[13] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în *op. cit.*, p. 614.

[14] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1967, p. 420.

[15] K. Marx, *Introducere* (*Din manuscrisele economice din anii 1857—1858*), în *op. cit.*, p. 658.

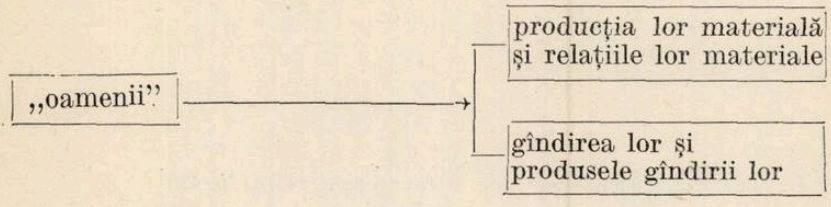
Ceea ce acționează asupra realității și produce în ea modificare este omul real, viu, natural. Naturalitatea mediului se modifică numai sub influența unui agent natural. Dacă spiritul nu are activitate materială, ci oferă doar modelul acelei activități, înseamnă că spiritul singur nu poate avea influență asupra istoriei, întrucît istoria în esența ei este expresia mișcării societății în aspectul ei concret, material, expresia unei mișcări reale, nu a unei mișcări iluzorii. Ceea ce rămîne numai în interioritatea spiritului subiectiv dispare o dată cu încheierea ciclului vieții individuale fără să lase vreo urmă, iar cultura obiectivată nu înseamnă nimic decît atunci cînd este preluată, asimilată și pusă la baza unei acțiuni umane reale. Dacă spiritul nu părăsește interioritatea subiectului, el nu are nici un rol în istorie; dacă însă o părăsește, el nu poate face aceasta decît prin mijlocirea omului real, viu, natural. În contact direct cu natura se află numai componentele naturale ale acțiunii omului. Aceasta este sensul profund al tezei lui Marx după care „istoria este adevărata *istorie naturală* a omului". Nefiind realitate obiectuală, spiritul nu poate determina prin el însuși modificări în realitatea obiectuală. Spiritul reflectă obiectualitatea oferind modelul structural și funcțional al ei, prospectînd posibilitățile și limitele acțiunii, fiind, deseori, și element al impulsului spre acțiune. Dar acțiunea reală nu se poate produce decît prin mijlocirea obiectualității, materialității, prin mijlocirea „omului real, viu". Este deci cît se poate de firească concluzia lui Marx și Engels după care SPIRITUL SINGUR „nu are istorie, nu are dezvoltare". Nu spiritul își imprimă sieși dezvoltare; „OAMENII, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică o dată cu această realitate a lor și gîndirea lor și produsele gîndirii lor".

Din motivele mai sus arătate, nu putem subscrie la ipoteza după care Marx și Engels ar fi pus în discuție, în pasajul amintit, problema raportului dintre „producția lor materială și relațiile lor materiale", pe de o parte, și „gîndirea lor și produsele gîndirii lor", pe de altă parte.

Analiza conținutului și structurii textului reprodus arată limpede că Marx și Engels nu și-au propus să abordeze aici problema raportului dintre...

„producția lor materială și relațiile lor materiale"	și	„gîndirea lor și produsele gîndirii lor..."

ci modul în care se raportează fiecare dintre aceste genuri de producții și manifestări umane la agentul lor producător, la fundamentul lor existențial — „omul real, viu". Schematic, raportul pus în discuție este următorul:



Textul nu exprimă ideea că oamenii ar dezvolta *un gen de producție prin mijlocirea altui gen de producție*, că producția spirituală s-ar dezvolta exclusiv prin mijlocirea producției materiale. Semnificația reală a textului este că atît producția materială, cît și producția spirituală sînt expresii ale *activității oamenilor*, că existența și dezvoltarea acestor genuri de producție sînt mijlocite de manifestarea „oamenilor reali, vii". Din configurația logico-sintactică : subiectul X, modificînd Y, „modifică o dată cu această realitate" și obiectul Z, nu poate fi extrapolată ideea că obiectul Z ar putea fi modificat numai prin mijlocirea obiectului Y (ceea ce nu înseamnă că în mod real nu poate avea loc o asemenea modificare). Într-un text de sinonimie aproape perfectă cu cel pe care-l analizăm, Marx elimină orice posibilitate de interpretare neadecvată, arătînd că „oamenii care produc *relațiile sociale* corespunzătoare producției lor materiale, creează totodată și *ideile*, *categoriile*" [16].

Prin urmare, subiectul X produce (modifică) obiectul Z nu prin mijlocirea obiectului Y, ci împreună cu acesta, adică subiectul X produce (modifică) *și obiectul Y și obiectul Z*.

Nu ni se pare justificată identificarea „producției lor materiale și a relațiilor lor materiale" cu baza economică, respectiv a „gîndirii lor și a produselor gîndirii lor" cu suprastructura. O asemenea interpretare a condus la transferarea unor idei din sistemul de referință pentru care Marx și Engels le-a acordat validitate, într-un sistem de referință față de care nu au făcut nici o mențiune specială. S-a crezut că Marx și Engels ar fi afirmat că spiritul se dezvoltă numai atunci cînd se dezvoltă baza economică, numai prin ea, în același ritm, în același sens ; că ar fi de ajuns ca oamenii să dezvolte baza economică, pentru ca această dezvoltare să determine în mod spontan o dezvoltare corespunzătoare a spiritului ; că numai baza economică ar avea forță de influențare, că acțiunea bazei nu ar primi ca răspuns *retroacțiunea suprastructurii*. A atribui lui Marx și Engels o asemenea interpretare ni se pare o îndepărtare de spiritul textului.

Nu rezultă din cele arătate că Marx și Engels nu ar fi surprins importanța spiritualității în viața omului, în practica socială. Dimpotrivă, ori de cîte ori au avut prilejul, fondatorii materialismului dialectic și istoric au reliefat grandoarea și măreția spiritualității umane, forța sa de penetrație în interiorul fenomenelor, capacitatea de a proiecta idealuri, de a impulsiona acțiunea, de a risipi ignoranța și de a conferi omului demnitate și bucurie. Marx și Engels au înțeles însă că spiritul nu trebuie lăsat să plutească în iluzie și fetișism și tocmai de aceea l-au demistificat și i-au dat adevărata lui măsură.

---

[16] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 420.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CULTURĂ ŞI UMANISM (VI)

DE

AL. TĂNASE

UMANISMUL ŞI CULTURA ETICĂ ÎN SOCIETATEA AMERICANĂ

Participarea la cel de-al V-lea Congres al *Uniunii internaţionale umaniste şi etice* (Boston — Cambridge, S.U.A.) şi la *Dialogul dintre umaniştii marxişti şi nemarxişti*, care a avut loc cu acel prilej — despre care am relatat în cuprinsul acestei rubrici într-un alt număr al revistei (nr. 2 a.c.) —, ne-a prilejuit o călătorie de cîteva săptămîni pe coasta de est a Statelor Unite, o mai bună şi nemijlocită cunoaştere a unor aspecte din viaţa americană, îndeosebi a atitudinilor şi concepţiilor pe care le cultivă cercurile umaniste americane — organizatorii congresului şi ospitalierele noastre gazde.

Meditînd asupra unor impresii personale sugerate de contactul nemijlocit cu anumite aspecte ale realităţii americane, ceea ce aş nota în primul rînd este un larg răspîndit sentiment *de criză a spiritualităţii americane*, de insecuritate şi incertitudine, o criză de încredere, care se datoreşte, în bună măsură, acumulării neîncetate a numeroase situaţii conflictuale, a unor contraste care par adesea de-a dreptul incredibile.

Desigur, naţiunea americană a adus mari contribuţii la perfecţionarea civilizaţiei tehnice şi la dezvoltarea ştiinţei şi a culturii moderne. Înainte de a condamna ceea ce se numeşte de obicei *civilizaţia consumului* şi *civilizaţia tehnică*, trebuie să înţelegem şi să învăţăm din realizările americane în tehnica comunicaţiilor, în producerea în mari cantităţi a unor obiecte şi mecanisme care eliberează viaţa cotidiană şi domestică de multe servituţi, orientarea multor ramuri de producţie spre nevoi reale ale consumului populaţiei, spiritul pragmatic în ceea ce are el pozitiv din punctul de vedere al economicităţii faptelor omeneşti, al eficacităţii şi utilităţii. Dar abundenţa de bunuri, cel mai ridicat nivel mediu de viaţă din lumea capitalistă, multe înfăptuiri remarcabile nu pot ascunde cealaltă faţă a Americii de azi. Am comite o mare eroare identificînd S.U.A. cu

Rev. filoz., 18, 6, p. 775—782, Bucureşti, 1971

una din dimensiunile sale. În realitate este vorba de o țară a contrastelor, a unor contraste care nicăieri nu sînt parcă atît de șocante ca aici. Căci pe fondul unor mari acumulări de bogăție, de bunuri și mijloace financiare, sărăcia și mizeria ne apar în forme hidoase și greu de imaginat. Într-un Megalopolis ca New York-ul, „fabulosul New York City", cum este numit în pliantele turistice, cel mai bogat oraș din cea mai bogată țară a lumii de azi (nu discutăm aici cauzele istorice, generale și locale ale acestei poziții), există și cele mai mizere cartiere și cei mai mulți cerșetori (exceptînd orașe asiatice și africane din țările subdezvoltate).

În acest oraș, pe care străinii îl pot considera un simbol al forței S.U.A., domnesc, poate, cele mai mari incertitudini și cea mai mare lipsă de securitate. Sărăcia americană și îndeosebi cea newyorkeză constituie de multă vreme un obiect de cercetare demografică și sociologică. Cerșetorii sînt nu numai foarte numeroși, dar și cu un „stil" aparte, insistenți, aproape agresivi — deși nu lipsesc nici cerșetori de „stil clasic" —, îndeosebi cei cu diverse infirmități fizice, mai ales orbi. Este un oraș despre care primarul său, John Lindsay, spunea că „este cel mai emoționant și stimulativ din lume", o mare atracție turistică, cu numeroase monumente și așezăminte de cultură și știință, din care aș numi Brooklyn Museum, Frik Collection, Solomon Guggenheim Museum, Metropolitan Museum of Art, The Museum of Modern Art, Museum of Primitive Art, Museum of the American Indian, Rockfeller Center, Statue of Liberty, United Nation, Lincoln Center, un întreg ansamblu de instituții culturale, în frunte cu Metropolitan Opera, cu podurile sale suspendate peste East-River și peste Hudson-River (Brooklyn Bridge, Verrazana-Narrows Bridge, Queensboro Bridge și mai ales George Washington Bridge), adevărate opere de artă, cu realizări arhitectonice cu care pe bună dreptate newyorkezii se pot mîndri. Acest oraș adăpostește totodată cele mai incredibile manifestări de mizerie pestilențială. Și nu numai în Harlemul negrilor, care are aspect de ghetou și în care oamenii trăiesc în general în limitele suportabilului, dar și în cartiere centrale aproape de Brodway sau de aristocratica Fifth Avenue. Este mizeria umană în formele sale cele mai izbitoare și mai opuse unor elementare reguli de igienă și morală : gunoaie peste tot, în lăzi așezate de-a lungul rigolei, pe trotuare, prostituția, literatura pornografică și filme sexy, scene de violență, oameni drogați, care au coborît cu mult sub limita omeniei — totul în valuri sufocante, în proporții incomensurabile—, într-o atmosferă teribil de viciată la propriu și la figurat. Nu aș dori să mă lansez în aprecieri generalizatoare asupra serviciilor de salubritate ale New York-ului, asupra gradului de viciere a moravurilor sale, dar este evident că (evidență pe care nimeni, cu atît mai puțin americanii, n-o neagă) orașul e teribil de murdar, de prost îngrijit. Eforturi nu lipsesc, dar parcă oamenii sînt depășiți și copleșiți de mediul de viață, care devine tot mai sufocant și mai greu respirabil. Ca să nu mai vorbim de poluarea aerului, care aici a devenit o problemă alarmantă, mai gravă ca oriunde în lume. Ca realizare urbanistică, orașul reprezintă un simbol inegalabil de forță civilizatoare a omului, de organizare modernă a spațiului, de sfidare la adresa naturii. Cîtă tenacitate, ce uriașă concentrare de energie și pricepere umană au fost necesare pentru ca pe un grup de insule stîncoase, aride, ce păreau inaccesibile unor așezări omenești chiar modeste, să fie ridicat cel mai mare oraș din lume,

cu edificiile sale zgîrie-nori, care sfidează cerul. În faţa acestor coloşi, în frunte cu *Empire State Building*, cu 110 etaje, pe cale de a fi depăşit, ca şi în faţa măreţelor catedrale gotice, încerci sentimente contradictorii : pe de o parte, admiraţia sinceră, mîndria pentru forţa geniului uman — îţi vine să exclami mereu : iată ce minuni a putut realiza omul ; pe de altă parte, simţi şi o mare doză de înstrăinare în modul în care au fost concepute aceste colosale buildinguri, pentru a sublinia parcă dimensiunile lor strivitoare în raport cu micimea şi neputinţa omului. Nu lipsesc organizări estetice ale spaţiului construit, găsim aici o fantastică geometrie de linii drepte, curbe, îmbinări de figuri geometrice, simetrii şi disimetrii. Dar, după un timp, ori te obişnuieşti pînă la insensibilitate şi indiferenţă, ori te cuprinde un sentiment de oboseală şi saţietate (provocat şi de alţi factori), dorinţa de evadare, de regăsire a omului într-un mediu de viaţă mai adecvat cu năzuinţele de firesc, de măsură şi de autenticitate ale sufletului nostru. Aceasta explică, cel puţin în parte, de ce americanii din marile oraşe preţuiesc atît de mult natura, de care de altfel dispun cu prisosinţă, dar nu este la îndemîna tuturor ; de ce europenii se gîndesc cu nostalgie la oraşele lor. Nu e posibil a descifra şi enumera toţi factorii care provoacă un fenomen constatat deja statistic : tendinţa de a evada din New York, de a găsi un mediu de viaţă domestică mai prielnică. La fiecare zece ani, circa 1 milion de locuitori, fireşte în primul rînd dintre cei cu suficiente resurse materiale de viaţă, părăsesc New York-ul şi se stabilesc, de regulă, în noi aşezări urbane, departe de marele oraş. În locul acestora vine în aceeaşi perioadă de timp o populaţie de circa 500 000 de oameni, dintre care unii speră să găsească mai uşor de lucru, iar alţii făcînd parte din cei ce trăiesc pe cumpăna legii, ca să nu spunem în afara ei. Aceasta face ca sentimentul de insecuritate şi teamă pe care-l încearcă tot mai mulţi locuitori ai New York-ului să crească. Aceasta explică de ce aşa-zisa zonă rezidenţială centrală a oraşului, cu locuinţele cele mai bine amenajate şi asigurate, dar şi cele mai scumpe, să se mute tot mai la nord, plecînd din Wall-Street — inima New York-ului de altădată, inima New York-ului bancaro-financiar de azi şi de totdeauna. În imediata sa vecinătate se află, de exemplu, un alt cartier al New York-ului — *Greenwich Village* —, pitoresc centru al activităţii scriitorilor, sculptorilor, compozitorilor celor mai populari, păstrători ai unor tradiţii folclorice, dar care a dobîndit, în plus, în ultimii ani, o tristă faimă de împărăţie a gangsterilor, a hoţilor, a negustorilor de stupefiante şi de prostituţie, a drogaţilor condamnaţi la o degradare totală nu numai fizică, dar şi morală, a declasaţilor de tot felul. Este un cartier în care nu e recomandabil să întîrzii peste o anumită oră seara şi în care oamenii trăiesc literalmente baricadaţi. Mai există şi alte cartiere asemănătoare. Tot aici se află un cartier general al grupurilor hippie.

Dar încă o dată : New York-ul nu înseamnă toată America, cele spuse mai sus nu trebuie generalizate. Un singur amănunt mai particular, dar semnificativ pentru eterogenitatea condiţiilor şi contrastelor izbitoare ale acestei ţări : dacă în Greenwich am văzut oameni trăind baricadaţi, în ciuda foartei modestei lor avuţii, în apropierea Washington-ului (care, de altfel, se deosebeşte radical din multe puncte de vedere de New York, pare o mare localitate balneară, „un mare sat", a cărui grandoare este de tip orizontal şi istoric, nu vertical şi urbanistic) am văzut oameni

trăind în case cu un etaj sau două, la destulă distanţă una de alta, dar care nu ştiu ce înseamnă a încuia uşa ziua cînd pleacă fiecare la treburile sale sau noaptea, oameni care au uitat pur şi simplu această deprindere — deşi ei ar avea ce proteja pentru că sînt în genere oameni ce trăiesc din munca lor, dar trăiesc la un nivel ridicat şi au acumulat destule bunuri.

Am vrut să subliniez prin acest amănunt că sentimentul de insecuritate — care, firește, nu se limitează la aspectul de mai sus — nu este peste tot la fel. Ceea ce însă pare a fi comun pentru starea de spirit americană de azi, în ciuda marii diversităţi de condiţii, este conştiinţa faptului că America este confruntată azi cu probleme de o gravitate şi de un dramatism neatinse niciodată în trecut. Este vorba mai ales de: problema *rasială*, problema *tineretului*, problema *violenţei*, problema *sexualităţii*, iar în ultimii ani se evidenţiază tot mai mult, ca un obiect de cercetare sociologică, problema *sărăciei* din cartierele insalubre, toate acestea ca *probleme interne*, şi războiul din Indochina, orientarea politicii externe americane în general, ca o problemă privind rolul Statelor Unite şi raporturile sale cu alte naţiuni. Există, firește, deosebiri mari în atitudinea şi modul de abordare a acestor probleme de la *stînga radicală*, reprezentată de unele mişcări protestatare de tineret (nu neapărat hippie), sau de noua stîngă universitară, din care face parte şi un savant ca Noam Chomsky, la *intelectualii de formaţie liberală*, care sînt în fond adepţi ai societăţii americane în structurile sale actuale, dar critică politica oficială mai ales pentru orientările sale militariste, pentru carenţele şi lipsa sa de eficienţă în raport cu valorile politice şi ideologice pe care ei le atribuie liberalismului, şi de la aceştia pînă la „noii mandarini", grupurile de influenţă ale cercurilor de dreapta care sprijină cele mai nepopulare măsuri ale administraţiei. Existenţa ca atare a acestor probleme şi nevoia acută de a le soluţiona nu mai pot fi negate de nimeni.

O radiografie mai amănunţită a societăţii americane ar scoate la iveală un evantai mai larg de poziţii, numeroase deosebiri de nuanţă sau mai adînci. Sumarul tablou de mai sus a fost schiţat însă pentru a înţelege mai bine locul şi rolul celor două asociaţii laice naţionale care au organizat Congresul IHEU — *American Ethical Union* şi *American Humanist Association*, lăsînd la o parte *Fellowship of Religions Humanist*, care a avut un rol secundar.

Trebuie spus că, spre cinstea lor, liderii şi membrii acestor asociaţii nu numai că au asigurat desfăşurarea congresului în foarte bune condiţii, dar au dovedit, ca oameni, o foarte remarcabilă ospitalitate faţă de delegaţii străini. În primul rînd, au făcut un lucru pe care cu greu îl văd posibil în alte ţări: au organizat, înainte de începerea congresului şi mai ales după terminarea sa, în total aproape 3 săptămîni (exceptînd zilele congresului) o excursie pe două itinerare: una cuprinzînd San Francisco şi Los Angeles, pe coasta de Vest; alta: New York şi Washington, asigurînd în tot acest timp cazarea participanţilor străini nu la hotel, ci în case particulare, ca oaspeţi, la membri sau la sprijinitori ai celor două asociaţii. Faptul în sine este relevant, dar semnificaţia lui trebuie întregită cu ospitalitatea desăvîrşită de care au dat dovadă gazdele noastre americane. A fost, mărturisesc, o surpriză plăcută, ceva cu totul neaşteptat pentru noi. Am avut astfel posibilitatea de a descoperi una din înfăţişările mai puţin cunoscute ale Americii în afara graniţelor sale. Într-o

societate care se plînge la toate nivelele de *criză de încredere*, de o carenţă a receptivităţii şi înţelegerii între Statele Unite şi alte ţări sau chiar în interiorul graniţelor sale, am găsit oameni care ne-au arătat nu ceea ce s-ar putea numi o ospitalitate politicoasă, ci o mare încredere, o deschidere fără rezerve, în ciuda divergenţelor de opinii politice sau filozofice.

Nu mă pot încumeta să afirm că ceea ce eu şi colegii mei români, precum şi toţi ceilalţi delegaţi străini fără excepţie au observat ar constitui o caracteristică de psihologie socială a întregului popor american.

Dar ce reprezintă aceste societăţi laice naţionale? Din păcate, foarte puţin sub raportul întinderii şi al eficienţei. *Eterogenitatea* socială destul de mare a celor ce le alcătuiesc, lipsa totală de legături organizate cu marile organisme obşteşti şi profesionale — în primul rînd cu sindicatele muncitoreşti, faţă de care au de altfel atitudini foarte negative, confundînd poziţiile şi stările de spirit ale liderilor lor corupţi cu ale muncitorilor în totalitatea lor, în general faptul că sînt rupţi de masele mai largi ale poporului american (de altfel aceasta este în prezent situaţia „noii stîngi" americane) le împiedică să desfăşoare o activitate mai largă cu rezonanţă de masă. Cu toate acestea, activitatea lor nu trebuie cîtuşi de puţin subapreciată. Remarcabil este mai ales faptul că această activitate se caracterizează printr-un dinamism sui-generis, printr-un umanism practic, în sensul utilităţii şi valorii sociale.

Platforma lor comună de acţiune o constituie idealul libertăţii spiritului, a *omului*, valoarea şi demnitatea sa —, ca principiu suprem.

Mişcarea etică şi umanistă este un efort de a-i ajuta pe oameni să-şi reconstruiască concepţia şi valorile lor în lumina condiţiilor pe care le-au adus cunoaşterea ştiinţifică, spiritul şi metoda democratică. Această reconstrucţie a devenit posibilă şi necesară. Sub forme organizate, mişcarea de cultură etică datează din 1872, principalul său iniţiator şi fondator fiind *Felix Adler*, dar liderii săi actuali găsesc că ideea fundamentală ce-i animă are o mai adîncă origine istorică, în efortul dintotdeauna al omului de a găsi sensul şi scopul vieţii.

Nu au o doctrină fixă, închisă, ci numai cîteva principii generale, lăsînd deschisă căutarea adevărului pentru oricine, mai ales că oamenii diferă întotdeauna în interpretările lor asupra vieţii, în viziunile lor intelectuale şi estetice. Găsim aici un *eclectism ideologic* care pleacă de la teza că pluralismul religiilor şi filozofiilor ar contribui la diferenţierea şi dezvoltarea oamenilor. Libertatea religioasă este respectată, dar numai ca parte sau expresie a libertăţii conştiinţei individuale. Mişcarea include teişti, deişti, ateişti, agnostici. Cei mai mulţi nu ţin de nici o teologie şi resping credinţa în Dumnezeu, deoarece respectul pentru demnitatea şi valoarea fiecărei fiinţe în sine, afirmă ei, nu este dependentă de credinţa în Dumnezeu. Credinţa religioasă nu a putut împiedica delincvenţa, necinstea, cruzimea în relaţiile umane, comportamentul destructiv în familie şi societate. La dispariţia acestor vicii, conchid ei, poate contribui mai curînd credinţa în om decît credinţa în Dumnezeu. Normele morale îşi au originea în experienţa vieţii, care îi învaţă pe oameni să trăiască împreună.

Pentru mişcarea de cultură etică nu toate comandamentele morale sînt deopotrivă de importante. Au prioritate cele ce se referă la realită-

ţile umane, mai ales avînd în vedere nenorocirile şi tragediile existenţei umane contemporane, cărora membrii mişcării etice umaniste trebuie să le facă faţă cu onestitate şi fără iluzii, cu demnitate şi încredere în oameni, cu o filozofie a curajului de a trăi în respectul adevărului şi făcînd să triumfe binele. Fundamentală este considerată teza că fiecare fiinţă umană reprezintă o valoare, că ea nu poate fi tratată ca un lucru, ca un mijloc de profit.

Fără a respinge cooperarea cu cei ce împărtăşesc credinţe religioase, mişcarea etică se consideră însă o asociaţie bazată pe o *filozofie a vieţii*, în sensul de a pune pe primul plan *educaţia*, *dezvoltarea*, *serviciul social*, *reconstrucţia socială*, cu scopul de a-i ajuta pe oameni să trăiască mai bine.

Nu cred a greşi spunînd că tocmai în aceste aspecte ale praxisului moral, care reclamă angajare şi responsabilitate morală, găsim patosul mişcărilor umaniste americane. Examinarea şi discutarea sensului şi implicaţiilor învăţăturilor morale în viaţa de fiecare zi constituie o parte importantă a educaţiei etice. De mare importanţă este însuşi climatul din familie, din şcoală şi din comunitate. Multe familii s-au asociat Mişcării etice pentru a fi ajutate în pregătirea şi orientarea în viaţă a fiilor lor. Este de subliniat efortul acestor societăţi de a conferi o semnificaţie şi un conţinut laic, umanist unor sărbători religioase sau unor momente festive pentru viaţa fiecăruia (ziua de naştere, căsătoria, naşterea copiilor etc.), fără nici un ritual sau solemnitate religioasă, precum şi de a celebra meritul, obţinerea unor rezultate remarcabile în munca creatoare. Toate acestea ca părţi constituente ale unui program educativ. Chiar în *Şcolile de duminică* nu se folosesc la atare ceremonii forme de catehism.

Credinţa în om şi în potenţialităţile sale nu este doar o convingere teoretică, ci are şi o funcţionalitate practică în viaţa socială, ceea ce se exprimă mai ales prin crearea de şcoli şi *campusuri*, cu programe instructiv-educative : cursuri, lecturi, discuţii, activităţi practice, artistice. Asemenea *şcoli de cultură etică* au fost fondate pentru prima dată în 1878 şi ele sînt un exemplu de abordare în spirit larg, laic a problemelor de educaţie. Au fost printre primele şcoli progresiste din America, şcoli care au subliniat în activitatea lor, ideea de libertate şi de dezvoltare a persoanei umane, contribuind la îmbogăţirea practicilor educaţionale generale, între altele, prin aşezarea valorilor morale în centrul activităţilor educative.

Un asemenea campus (tabără) de muncă şi învăţătură pentru tineret am vizitat şi noi : *The Encampment for Citizenship for Youth*, exemplu de program educaţional, care suplimentează şcolile tradiţionale şi colegiile, oferind tinerilor posibilitatea de a trăi, lucra, studia şi servi nevoile comunităţii. Campusurile includ secţii pentru tinerii din *ferme*, din *fabrici*, din diverse sectoare de muncă. Scopul lor este de a-i pregăti pe tineri pentru o *atitudine cetăţenească democrată*, informată, curajoasă şi responsabilă. Am observat în campusul vizitat, în programul pregătit cu acest prilej, şi modul de convieţuire pe bază de egalitate şi relaţiile prieteneşti stabilite între tineri de diferite rase (albi, negri, japonezi, chinezi) ; unii ne-au relatat chiar biografia lor şi modul cum au ajuns în campusul respectiv.

La o altă şcoală vizitată am găsit ateliere şi laboratoare, o splendidă bibliotecă (unde am văzut reviste provenind din multe ţări ale lumii, inclusiv din Uniunea Sovietică), cu care s-ar putea mîndri, prin dotările şi volumele sale, orice instituţie de învăţămînt superior.

Dar toate acestea sînt *obşteşti* ca origine şi ca destinaţie. E locul să fac o precizare : am constatat la membrii acestor asociaţii o mare dorinţă de a îndeplini munci obşteşti, de a veni în sprijinul aproapelui într-un fel sau altul. Într-o societate mecanizată, în care civilizaţia obiectelor, subordonată unor ţeluri egoiste, de profit, antiumaniste, transformă omul în obiect şi în mijloc, într-o societate în care cultura şi educaţia sînt cu precădere întreprinderi obşteşti, şi nu de stat, oamenii acestor asociaţii umaniste resimt puternic, poate ca o nevoie de compensaţie spirituală faţă de antiumanismul relaţiilor macrosociale, dorinţa de a construi, cel puţin miniatural, microrelaţiile sociale bazate pe alte principii, de a face tot ce e posibil la această scară pentru a veni în ajutorul oamenilor. Aşa se explică proliferarea extraordinară a unor organisme obşteşti, chiar dacă nu toate au ţeluri şi activităţi comparabile sub raport umanist cu cele ale Mişcării culturii etice.

De altfel, înşişi membrii acestei mişcări şi-au diversificat mult activitatea, cuprinzînd numeroase servicii sociale, în sprijinul celor cărora le lipseşte esenţialul vieţii, al celor ce sînt handicapaţi, bolnavi, oameni din închisori etc.

Mişcarea etică şi umanistă nu ocoleşte nici problemele sociale sau politice ale zilei, căci şi acestea afectează condiţiile de viaţă ale oamenilor. Membrii mişcării sînt pătrunşi de convingerea că nu este suficient a susţine un ideal etic de viaţă, că este necesar totodată a încerca să remediezi injustiţia şi a institui condiţii şi relaţii mai bune între oameni. Există în această credinţă o mare doză de iluzii, dar fapt este că mişcarea acţionează pozitiv în legătură cu multe probleme importante ale societăţii americane :

— *în domeniul muncii de educaţie a copiilor şi tineretului* în colaborare sau participînd la munca unor asociaţii ca *National Child labor Movement, Child study Association of America, Public Education, Association Citizen's Committee for Childern* ;

— *în domeniul locuinţelor*, prin denunţarea condiţiilor mizere ale *Slum*-urilor (case de închiriat dărăpănate, lipsite de cel mai elementar confort civilizat). Şi în această privinţă, tradiţia urcă pînă la Felix Adler, care, încă din secolul trecut, a înfierat efectele dezastruoase ale caselor neigienice, insalubre. Activitatea sa a dus la crearea *The Tenement House Commission* (Comisia privind casele de închiriat) şi a determinat prima legislaţie a caselor de închiriat ;

— în domeniul *reformei închisorii* şi abolirea *pedepsei capitale* ;

— în domeniul *relaţiilor rasiale* promovînd conceptul de egalitate spirituală şi valoarea tuturor fiinţelor umane, împotriva discriminării rasiale. Mişcarea în acest sens a fost iniţiată de un alb, acelaşi Felix Adler. În 1910, cinci lideri ai societăţilor etice au semnat declaraţia de formare a *Asociaţiei naţionale pentru propăşirea populaţiei de culoare* (National Association for Advancement of Colored People). În ultimii ani, membrii mişcării lucrează mai ales pentru abolirea discriminării rasiale în ce priveşte şcolile şi locuinţele ;

— în domeniul *politicii externe* şi al *relaţiilor internaţionale* : sprijină activitatea O.N.U. şi a organismelor sale, se pronunţă împotriva politicii externe a guvernului şi îndeosebi împotriva războiului din Vietnam ;

— în domeniul *libertăţilor civice* militează activ în apărarea drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti, în colaborare cu *American Civil Liberties Union* ;

— în sfîrşit, în domeniul *relaţiilor dintre biserică şi stat.* Mişcarea etică şi umanistă susţine o separare clară, netă, ca parte a luptei pentru a asigura dreptul la funcţii publice fără deosebire de credinţă religioasă sau de noncredinţă. Este, cum se ştie, o revendicare a revoluţiei burgheze, dar foarte actuală încă, dacă ţinem seama de situaţia existentă în numeroase ţări. Mişcarea luptă de asemenea împotriva folosirii autorităţii şi a fondurilor publice pentru o educaţie sectară.

În concluzie, Mişcarea etică este o mişcare umanistă cu toate limitele pe care i le prescriu condiţiile sociale generale în cadrul cărora s-a dezvoltat şi funcţionează. Îşi declară participarea la o tradiţie umanistă, fără a se considera ca singura şi exclusiva moştenitoare a acestei tradiţii ; proclamă libertatea intelectuală şi morală, preţuirea vieţii raţionale şi a metodei ştiinţifice, a demnităţii şi perfecţionabilităţii valorii omului. Umanismul, în concepţia acestei asociaţii, presupune nu numai *o stare de spirit, o profesiune de credinţă teoretică*, ci, înainte de toate, un *mod de viaţă* (pe care, de altfel, noi am reuşit întrucîtva să-l sesizăm în caracteristicile şi funcţionalitatea sa practică ca o formă de comportament), participarea la o anumită *moştenire culturală* şi la efortul pozitiv de a oferi oamenilor, îndeosebi tinerilor, alternative noi, posibilităţi constructive de realizare.

REFLECȚII ASUPRA OPEREI

DE

RADU SOMMER

DESPRE CONȚINUT. Definiția dată de Amiel peisajului, ca *stare de spirit*, ar putea caracteriza, printr-o îndreptățită extrapolare, conceptul de *conținut* în cea mai generală accepție estetică. Într-adevăr, această controversată categorie transferată de Hegel din repertoriul conceptelor filozofice fundamentale în cel al filozofiei artei și al esteticii rezistă unei definiri general-valabile și datorită greutății, îndeobște cunoscută, de a se găsi, în materie de conținut, un *genus proximus* adecvat tuturor artelor, ca și genurilor și speciilor acestora.

Se știe că, de pildă, artele spectacolului conțin o manifestă și uneori destul de explicită și chiar mobilizantă încărcătură de filozofie, morală și politică, iar genul epic, o vădită vocație pentru anecdota sau fabula direct sau indirect moralizatoare. Plastica figurativă împrumută de la artele spectaculare, ca și genul epic ceva din darurile lor, deși, prin cultul atmosferei și al sugestiei, prin grafismul intim și gustul evocării decorative, ea face trecerea, în sistemul artelor, la poezie. Genul poeziei lirice, muzica și plastica nonfigurativă conferă metaforei și simbolului virtuți informaționale pe cît de misterioase, pe atît de derutant polisemantice.

În această situație se pun unele justificate întrebări :

În ce constă conținutul *comun* al tuturor acestor arte, genuri și specii ? Să fie oare vorba aci de o ideologie cel puțin implicită, de o întreagă psihologie colectivă, transfigurată și turnată, prin succesive și din ce în ce mai îndepărtate mediațiuni, într-un „mesaj" care se cere comunicat prin limbajul specific al artelor ? În acest caz, diferența specifică a conținutului artistic față de cel filozofic, moral, politic, științific, religios etc., să rezide oare *numai* în caracterul lui implicit (și nu explicit), *mediat* (și nu imediat), ca și în *forma* specifică de expresie care îl poartă și comunică ? În natura implicită, în calea intermediată și în forma specifică de comunicare, să se afle oare singura și adevărata deosebire dintre „mesajul" artistic și cel al altor forme ale activității spirituale ?

Rev. filoz, 18, 6, p. 783–790, București, 1971

Fără îndoială, ca parte componentă a acestei activități, ca formă de activitate *umană*, arta se aseamănă cu celelalte activități, este izoformă față de ele. Mai mult decît atît. Toate formele vieții spirituale comunică între ele, își corespund, se implică și se interferează, se contaminează, se antrenează și se cointeresează reciproc într-un *continuum* cu atît mai solidar cu cît ele aparțin unei personalități mai bine structurate, articulate, unui om mai integral uman. S-ar putea spune chiar că o anumită formă de conștiință cheamă pe celelalte la banchetul spiritului și al cunoașterii cu cît ea e trăită mai intens și profund, întreaga conștiință fiind, în cazul de mai sus, unitar și omogen rezonantă la bătaia de gong a uneia sau alteia dintre formele ei. Fiecare formă spirituală poate fi epicentrul unui cutremur care se repercutează în întreaga conștiință, impulsul unei reverberații, sursa unei inducții generalizate. Este greu să ne reprezentăm o gîndire religioasă consecventă fără implicațiile filozofico-morale aferente. De asemenea, cu greu ne-am putea închipui o mentalitate etică închegată în afara unui fundament filozofic sau o filozofie sistematică fără consecințe etice corespunzătoare. La rîndul ei, arta, chiar și atunci cînd își este sieși subiect suficient, își asumă o filozofie și morală care, de data aceasta, pot purta, așa cum s-a mai întîmplat, semnele pesimismului, estetismului sau amoralismului (exemplificările îi apar, desigur, cititorului, de fiecare dată, de la sine, fără concursul nostru).

A devenit de mult evident că mitul etanșeității absolute a formelor spirituale, postulat cîndva de cîțiva zeloși și rigizi interpreți (apologeți și critici) ai lui Kant, care împărțeau conștiința în cel puțin trei zone geometric și riguros despărțite, s-a discreditat.

Comuniunea formelor conștiinței, care, chiar și în cazurile cele mai particulare, după cum arată sociologia literaturii și artei, nu poate fi decît o conștiință socialmente constituită, nu are loc însă pe calea unei substituiri sau contopiri nediferențiate. Ipostazele colaborării lor sînt nenumărate, dar nu și confuze. Arta, de pildă, se delimitează de celelalte forme spirituale, se constituie ca autonomă, își apără statutul specificității și li se opune atunci cînd se încearcă reducerea ei abuzivă la oricare dintre ele, identificarea ei simplistă cu acestea. Chiar și artistul specializat în imagini „eidetice", maestru în arta de „a vedea idei", nu poate da socoteală de acestea în mod artistic decît trăindu-le cu emoție, vibrînd și cutremurîndu-se la vederea lor. Viziunea filozofică a artistului este, pentru a deveni artistică, una intens afectivă. Ea trebuie pentru aceasta să devină cu adevărat ceea ce se numește *o viziune*. *Weltanschauung*-ul filozofic al artistului nu este pur și simplu un sistem de idei, ci un sistem de idei *văzute*, vizibile, constituite într-o perspectivă fascinantă, care se comunică semenilor uneori profetic, fulgerător, cu tensiunea, viteza și efectul unei electrocutări sau cu puterea propagării focului într-o structură inflamabilă.

Dar dacă informația artistică emană din mediul spiritual comun tuturor celorlalte forme de conștiință, nu înseamnă oare că subiectul, logosul, noema, numenul sau conținutul ei se confundă cu al celorlalte? Faptul că gîndirea artistică implică gîndirea în general, că, după cum am mai spus, ea emerge din aceasta, printr-un lanț nuanțat și complicat de mediațiuni și că se lasă incifrată în forme de expresie metaforică este el însă suficient pentru a afla diferența specifică dintre conținutul creației

artistice și cel al creației filozofice, etice, științifice și politice? N-au recurs oare filozofia, etica etc., de-a lungul timpurilor, adesea, la forme de expresie metaforice în care gîndirea s-a lăsat implicată și încă în modul cel mai indirect și mai rafinat posibil?

La această întrebare, experiența psihologiei artelor și literaturii răspunde că, spre deosebire de toate formele spirituale enumerate, pentru care *ideea* reprezintă în genere conținutul propriu-zis, conținutul artei îl constituie *starea de spirit* a creatorului și a receptorului. Starea de spirit este tonalitatea psihică ideo-afectivă ce se degajă cu evanescența aburului din apele înfierbîntate ale conștiinței, ca spuma deasupra valului unei îndelung agitate reflecții asupra lumii și vieții. Mentalitatea, ideologia, conștiința socială, gîndirea și meditația filozofică, beatitudinile, dramele și crizele conștiinței reprezintă mediul amniotic al genezei *stării de spirit*, al acelui *conținut* care le este *comun* tuturor artelor, genurilor și speciilor acestora. Experiența vieții și gîndirea în care aceasta este concentrată, distilată, cristalizată constituie condiția psihică a *stării de spirit*, înălțimea necesară de pe care ea își ia zborul spre sferele creației, suportul, ocazia și cauza a ceea ce numim inspirație.

Creația muzicală și cea dramatică, poezia și pictura de orice fel, romanul și creația coregrafică, toate, deopotrivă, au drept conținut comun o *stare de spirit*. Aceasta nu e ideologie, dar se naște din ideologie, trăiește datorită acesteia, dar seamănă cu ea tot atît cît seamănă haloul cu aștrii pe care-i aureolează. Diferența specifică dintre artă și celelalte forme ale conștiinței sociale *începe*, așadar, *chiar cu acest conținut* diafan, propriu ei, care este starea de spirit, aură spirituală, indispensabilă creației. Numai datorită acesteia arta se deosebește de celelalte activități încă *înainte ca ea să-și producă opera*, adică înainte de a deveni formă. O fantasmă fără contur precedă obiectivarea artistică, și aceasta este starea de spirit. O nedeslușită rumoare solicită simțurile închipuirii, le exaltă după ce istoria le-a pregătit și le-a maturizat anume pentru aceasta, pentru o stare de spirit dată, și nu pentru o alta.

Critica, teoria artei și estetica, arta însăși și publicul au de dat socoteală, în înțelegerea specificului estetic, de felul cum se raportează la acest conținut, care este starea de spirit.

Numai astfel relevarea conținutului operei nu va mai fi o explicație, descriere sau istorisire simplistă, naivă, dinainte condamnată la mărginirea și fixația unilaterală, dogmatică. Numai astfel interpretarea operei va ști să facă legătura nuanțată, diferențiată, mediată dintre condiția social-ideologică și conținutul real al creației, dînd astfel o *explicație* prealabilă și concretă a acesteia, se înțelege, în indisolubilă corelație cu forma prin care ea se constituie ca *operă de artă*.

Problema inseparabilității conținutului de formă este pe cît de veche, pe atît de cunoscută. (Toată lumea știe astăzi că forma nu se raportează la conținut, ca paharul la apa din el.) Și atunci cînd ne referim la unitatea „indisolubilă" a conținutului și formei (deși practic ele au fost tratate, interpretate și supralicitate adesea separat, alunecîndu-se fie în materialism vulgar, fie în formalism, atît în creație, cît și în critică), avem în vedere faptul că starea de spirit apare *simultan*, cu elemente ale formei: ritm, culoare, motiv sonor etc., tocmai datorită spontaneității lor comune, naturii lor neintenționat comune. Și anume nesocotirea acestei

unităţi originare a conţinutului şi formei este aceea care constituie şi sursa inadecvării formei la conţinut, a ceea ce am numit cîndva eroarea, innumerabilă prin varietăţile ei, în artă.

Totuşi, atunci cînd De Sanctis (ca şi mai tîrziu Gramsci), admiţînd coexistenţa *în bloc* a conţinutului şi formei reproşa *cinquecento*-ului excesul de formalism manierist, numindu-l pe acesta „o criză a conţinutului", el avea în vedere, probabil, absenţa acelor stări de spirit care atestă autenticitatea sentimentului existenţei.

Un alt exemplu. Este evident că *Salambô* s-a născut din acea stare de spirit pe care Flaubert a caracterizat-o laconic : obsesia iniţială şi gratuită de roşu purpuriu care l-a obligat să-şi conceapă romanul. Este rolul psihologiei şi sociologiei artei să explice această spontană şi colorată canava pe care s-a ţesut meticulos broderia liniei estetizante a capodoperei unei arte pur imaginative. „Madame Bovary c'est moi", declarase Flaubert tot atît de laconic pentru a explica starea de spirit din care s-a născut romanul urîtului provincial burghez şi al evaziunii desperate, splendidă şi timpurie metaforă a alienării, simbol al acelui *mal du siècle* tiranic şi multilateral proliferat de dezumanizare pînă în zilele noastre. Firește, s-ar mai putea invoca aici, o dată cu laitmotivul wagnerian (visul prevestitor al Tetralogiei), întreaga artă romantică cu neliniştea ei metafizică, fascinantul motiv faustic al clipei ca imagine mobilă a eternităţii care a molipsit, cu febra lui, secole de artă, arta modernă cu fiorul ei existenţialist ş.a.m.d. — stări de spirit predominante în epocă, avînd un incontestabil temei social şi reprezentînd, în ultimă instanţă, conţinutul şi *primum movens* al tuturor creaţiilor, independent de particularităţile, varietatea şi unicitatea lor. Poate fi imaginată creaţia lui Dante, Shakespeare, Rembrand, Balzac, Beethoven, Tolstoi, Dostoievski, Van Gogh (înfruntînd chiar şi riscul reducţiilor simpliste) în afara unor stări de spirit apriorice, caracteristice şi definitorii pentru opera fiecăruia dintre ei, şi punînd-o pe aceasta sub semnul exclusiv al unei iniţiale programări ideologice?

Nepătrunsul şi stufosul desiş ideologic, platonica meditaţie filozofică, care încarcă unele dintre aceste opere, imensa populaţie de idei, simboluri şi apoftegme care mişună adesea în ele nu sînt oare rezultatul fecundităţii acelor stări de spirit iniţiale, socialmente condiţionate, dar situate, cu funcţie sintetică şi mediatoare, specifică, între societate şi creaţie?

În acest caz, nu devine oare evident că *înţelegerea unei opere de artă ca atare nu depinde în primul rînd de explicarea ei*, de tălmăcirea semnificaţiilor filozofice-politice pe care nu poate să nu le conţină *orice* creaţie spirituală şi de care, prin aceasta, ea nu se deosebeşte cu nimic? În această lumină, tot atît de evident apare şi adevărul, de atîtea ori recunoscut, dar şi ignorat, că *prima* condiţie a înţelegerii operei de artă este aproprierea, de către publicul critic sau receptor, a mesajului ei ideo-afectiv, a stării de spirit care a prezidat şi iniţiat creaţia, situarea în acelaşi mediu psihic în care ea a germinat. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît, de multe ori, *conţinutul* operei se reduce numai la starea de spirit care a generat-o şi pe care se mulţumeşte să o exprime lăsîndu-şi mesajul ideologic într-o umbră aproape de nepătruns. În asemenea cazuri, înţelegerea operei înseamnă contactul cu starea de spirit a creatorului ei, contactarea ei aproape iniţiatică. Odată acest consens magnetic realizat, nimic nu mai poate

împiedica detectarea și ampla interpretare a factorilor socialmente obiectivi implicați în operă. Starea de spirit a fost întotdeauna acel punct de incidență a unui mare temperament cu epoca sa, prin care aceasta ni se revelează, prilejul și începutul unei spovedanii răscolitoare, climatul spiritual propice al confesiunilor unui „copil al secolului" său.

Din condiția ideologică matricială a conținutului creației decurge, așadar, responsabilitatea artei, tot așa cum din specificitatea sa lirico-poetică, ideo-afectivă, față de ideologie, din structura sa strict originală decurge autonomia ei relativă. Axiologia și-a pierdut de mult semnificația iluzoriu puristă, virginală, naiv-utopică, inspirată de entuziasmul metafizic care a inițiat-o.

Acum apar tot mai evidente condițiile social-ideologice și politice ale nașterii și omologării valorilor, *necesitățile existențiale* care guvernează devenirea și destinul lor.

Angajarea și responsabilitatea presupun însă selecție. Din nenumăratele conținuturi care își oferă sugestiile unui artist, de-a lungul unor zile sau al întregii sale vieți, acesta le alege, în mod lucid, conform unor criterii axiologice, unui ideal filozofico-etic și estetic, mai mult sau mai puțin limpede, pe acelea pe care le consideră vrednice nu numai de geniul și umanitatea sa, dar și de geniul și umanitatea speciei.

La rîndul ei, autonomia presupune că alegerea „frumoaselor fără corp" care concurează la premiul obiectivării artistice are loc în intima subiectivitate și libertate lăuntrică a artistului, izvorînd din repertoriul strict personal, fără ingerințe și imixtiuni autoritare, și numai *atunci* cînd concursul i se impune cu necesitate interioară. Se înțelege, atît responsabilitatea, cît și autonomia artistului se realizează între coordonatele și la nivelul gradului de cultură asimilată, de conștiința morală decurgînd din aceasta, cît și la nivelul unei conștiințe estetice realizate prin studiu și prin adîncirea cunoașterii de sine, a posibilităților sale specifice. Starea de spirit, „frumoasa fără corp", inspirație nebuloasă, iluminare nedeslușită încă, oricum l-am numi, conținutul precedă creația ca norii ploaia sau furtuna, alternative între care Iupiter optează, se înțelege, numai atunci cînd o a treia alternativă, seceta, nu-l împiedică să o facă și nu-l împinge spre simulacru, spre arta simulată, lipsită de acoperire spirituală.

Condiționat prin originea sa spirituală, ideologică, genuin fundal și generic al ideilor și cuvintelor, ca rezultat psihic al unor inextricabile reelaborări subiective, conținutul creației artistice este sîmburele unei geneze în care angajarea este adînc și întotdeauna implicată, iar substanța sa indefinisabilă, vaporoasă, se materializează, își transmite formei virtuți de persistentă și cuceritoare vrajă.

DE LA OPERĂ LA BIOGRAFIE. Dacă „Dumnezeu e omul", atunci Dumnezeu n-a murit, așa cum s-a spus, de la Nietzsche începînd, ci Dumnezeu s-a *născut* o dată cu omul. Ceea ce a murit e numai mitul și iluzia obiectivității lui ontice față de om. După nașterea lui, în această accepție antropologic-materialistă, ca proiecție ideală a nevoii umane de putere absolută, „Dumnezeu" a început să-l modeleze pe om, să-i insufle harul unor nelimitate necesități spirituale. În acest sens, dumnezeu = conștiința absolutului, care, condiționată și determinată, condiționează și determină, la rîndul ei, devenirea obiectivă a omului. Creatură creatoare,

Omul este alfa şi omega, punctul unic de incidenţă a intercondiţionării obiectivului şi subiectivului : „Dumnezeu" şi lumea se întîlnesc în el pentru prima şi ultima dată. Prin om, devenirea ajunge creaţie, iar creaţia devenire. Ceea ce ni se pare important pentru om şi opera sa nu e numai *ordinea* condiţionării, ci şi *ponderea* pe care, în diferite împrejurări, o pot avea factorul obiectiv şi cel subiectiv în exerciţiul funcţiei lor, aprecierea rolului activ deţinut de ele ca impuls al obiectivării omului şi umanizării vieţii.

Astfel, se spune, în mod curent : istoria obiectivă o scrie pe cea subiectivă ; logicul exprimă istoricul din care derivă ; biografia se află în operă. Toate aceste nobile şi incontestabile adevăruri, odată axiomatizate, prin abuz, riscă soarta truismelor. Explicarea operei prin biografie începe să apară ca un act unilateral şi de comună comoditate.

Reversul (explicarea biografiei prin operă), discutabil, dar mai puţin discutat, devine însă, pe zi ce trece, un punct de vedere tot mai interesant. Cu toate că, de pildă, Baudelaire este un caz care ilustrează tocmai acest revers, Sartre însuşi a scris un „Baudelaire", din care reiese că biografia modelează opera. Ar fi însă un păcat filozofic de neiertat dacă n-am observa astăzi că spiritualizarea extremă exercită, în raport cu viaţa, o acţiune inversă, o retroacţiune, un fel de *feed-beack* plin de surprize pentru critica tradiţională. Căci, pentru a reveni la Baudelaire, nu e chiar atît de evident că, în acest caz, opera reflectă viaţa, pe cît se impune impresia că viaţa este ea efectul, creaţia operei. Baudelaire reprezintă tipul de personalitate, puternic şi intens spiritualizată, a cărei viaţă particulară *eşuează*, este victima unei conştiinţe hipertrofiate, tiranic persecutată de ea însăşi. Viaţa lui Baudelaire, ca şi a multor alţi semeni ai săi, ne apare ca supusă, pînă la abulie şi disoluţie, exerciţiului dominator şi teiorist al lucidităţii. „Şiretenia" ostentativ afişată de un Wilde sau Cézanne în dialogul cu demonul pe care, ca şi Faust (de la Goethe la Mann), îl concurează e semnul superbei voinţe de neatîrnare a artistului modern faţă de un destin dispreţuit, al hotărîrii lui de a şi-l alege sau de a şi-l făuri cu orice preţ, chiar şi prin înşelarea înşelătorului de profesie şi suprem.

Veleitatea întregului romantism de a ţintui clipa şi a-i tescui eternitatea esenţială, fixaţia artei moderne fascinată de metafizica absolutului n-au întîrziat să facă din purtătorii lor demoni sau demiurgi care îşi înscriu biografia singuri, înainte de a fi trăit-o. Oedipi avertizaţi de propriul demon familiar, ei fac, de bunăvoie şi în deplină luciditate, din această biografie, o „piele de sagri", de care dispun, pentru a-şi realiza opera. O „cursă contra cronometru" cu timpul implacabil, o competiţie sofisticată cu vicleniile ascunse şi neaşteptate ale sorţii întruchipată de geniul Răului — iată condiţia ambiţiosului şi neînduplecatului artist al evului nostru. El este astfel autorul nu numai al operei, dar şi al vieţii, pe care nu o abandonează întîmplării, ci în care vede un zăcămînt de nobile metale, exploatat savant şi sistematic. Scoasă de sub controlul legilor naturale, supusă regimului nefiresc al unor experimente alchimice, minuţios pusă în scenă, regizată, amenajată ca laborator al cunoaşterii, viaţa artistului nu-şi mai îndeplineşte funcţiile tradiţionale, scapă de pe orbita natalei finalităţi.

Albatrosul, „împiedicat, de uriaşe aripi, să păşească", este simbolul acestei ciudate şi inverse aferentaţii, cu consecinţe, de data aceasta, tragice, printre care inadaptabilitatea la dimensiunile meschine ale realului o

reprezintă pe cea esențială. Precara viață erotică și existența materială a lui Baudelaire, Beethoven, Eminescu sau Balzac, de pildă, ca și a multor altor giganți ai creației, atestă, prin toate vicisitudinile, efectele unei comutări existențiale prin care artistul se autodezarmează, capitulează în fața imperativelor vieții comune, se „alege" ca eretic sau apostat al acestora, le renegă în virtutea însăși a „deformației" impuse de geniu, asumată de bunăvoie sau cu orgolioasă resemnare.

Situația acelor „corăbii mari împotmolite în porturi mici" poate fi ilustrată și cu celebri „oameni de prisos", geniali eroi ai ratării, acreditați de literatura rusă, ca și, *in extremis*, de modelul artistului anonim și modest a cărui viață e cu desăvîrșire absorbită în operă. Conceput de Flaubert sau Valéry, tipul artistului pur duce o existență de o regularitate și monotonie monahală, îngropîndu-și-o sau încenușîndu-și-o ascetic în operă. Estetismul, ca etică rigoristă a artei pure, idealizează în ipostaza artistului, neinteresant, anodin, lipsit de aventură și redus, prin interiorizare și creație, la frigiditate, o tendință reală, ba chiar o realitate în care cuvîntul hotărîtor și-l spune rolul modelator al spiritului.

Abstrație făcînd de lamentările pe care severitatea statutului de viață asumat le impune uneori, de suspinul (genial) pe care martiriul voluntar îl smulge pe alocuri (contingent ca și cel de ultimă oră atribuit Nazareanului), nu s-ar putea spune că nu citim, în această frămîntată biografie, sentimentul unei revolte conștiente, proiectul unui Prometeu care își întreține trufaș vulturul lacom al vocației și care găsește în aceasta compensația suferințelor sale.

Mai citim de asemenea, în runele acestui destin ingrat, subtil, uneori întortocheat, dar întotdeauna premeditat și înțeles, mesajul acelei condiții a omului de mîine pentru care creația va reprezenta forma predominantă și caracteristică de obiectivare spre care omenirea tinde dintotdeauna și pe care l-a reprodus sporadic, de-a lungul istoriei sale, ca personalitate titanică și nesupusă, ca demiurg susceptibil de legendara veneratie a generațiilor, într-un cuvînt mesajul unei ambasade a lumii viitoare trimis aproape întotdeauna prematur în mijlocul lumii de azi.

Cu atît mai autentică pare această observație în legătură cu personalitățile socialmente angajate, a căror viață, indiferent de culoarea politică arborată, este expresia pe deplin și consecvent *voită* a convingerilor și viziunilor lor (și nu invers) : Diogene, Socrate, Empedocle, Anaxagora, Galilei, Giordano Bruno, Roger Bacon, Morus, Spinoza, Dante, Goya, Shelley, Voltaire, Swift, Defoë, Hugo, Nietzsche, Lermontov, Pușkin, Gorki ...

Cine și-ar asuma răspunderea îndrăznelii de a afirma că opera acestor excepționali oameni de spirit se află, față de viața lor, într-un raport de unilaterală condiționare, și derivație, omițînd voit circuitul continuu, de reciprocă activare, influențare și creație, și că, în sfîrșit, fiecare dintre acești „copii ai secolelor lor" a fost, în același timp, făuritor lucid al propriei biografii, cu detențiunile, exilurile și vicisitudinile sale, cu tragicele, dar previzibilele sale finaluri, ca și, în mare măsură, al biografiei secolelor respective? Opera este nu numai creația unei biografii, dar și autocreație, autobiografie, biografie *in actu*, modelul, proiectul unei vieți subordonate lui.

Tot așa cum opera este viața artistului, aceasta din urmă poate fi și ea opera sa. Pe cînd unul e un fapt firesc, celălalt este însă un fapt eroic. În această ipostază, viața devine o valoare în sine, zămislitoare de valori supraordonate, o creație creatoare.

Creație de gradul I, opera este, la rîndul ei, creatoare de biografie, creație de gradul II, care continuă ascendent ciclul intercondiționării creatoare a vieții și operei. Spre deosebire de Camus, care vede în faptul de a fi creatorul propriului destin blestemul de a purta povara, fără perspectiva unei eliberări, a faptelor și gîndurilor sale, artistul modern urcă, prin însăși luciditatea sa, scara unei autocreări succesive și, de fiecare dată, fecunde.

Metamorfoza universală, pentru om, înseamnă ridicarea continuă pe treptele spiritului, spiritualizarea progresivă a destinului și a operei sale, supralicitarea, la niveluri tot mai înalte, a lucidității și a înțelesurilor atribuite vieții, spre profitul creației și autocreației, al reciprocei și ascendentei lor intercondiționări. Colina lui Sisif e o succesiune de piscuri fără sfîrșit, de unde cerul și valea pot fi privite tot mai de sus.

★

Dacă există Dumnezeu, spune Sartre, atunci omul e neant; dacă există omul, atunci Dumnezeu e neant. Așadar, *sau* Dumnezeu, *sau* Omul. Răspunsul antropologiei materialist-dialectice este altul: „Dumnezeu e omul", adică spiritul uman care se autocreează în mod indirect, prin modelarea lumii, și direct, prin automodelare.

Biografia este opera operei, ba chiar, uneori, capodopera ei (necunoscută).

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

150 de ani de la mișcarea revoluționară din 1821

PROGRAMUL MIȘCĂRII REVOLUȚIONARE DIN 1821

DE

DAN BERINDEI

Primă etapă a revoluției burgheze în țările române, mișcarea revoluționară din 1821, condusă de Tudor Vladimirescu, a avut printre trăsăturile sale distinctive [1] un *program* care a îmbrățișat problemele fundamentale ce se puneau în epocă poporului român. Acest program a izvorît din necesitățile societății românești, în cadrul căreia, o dată cu destrămarea feudalismului, se formase națiunea modernă și apăruseră obiectivele majore legate de făurirea unui stat unitar, neatîrnat și modern, menit a da un cadru optim de dezvoltare națiunii. Formarea României moderne a avut loc printr-un proces îndelungat, de aproape un secol, declanșat de mișcarea revoluționară din 1821, care, la rîndul ei, a reprezentat rezultatul unor *acumulări* de decenii și al unei *experiențe* social-politice. Programul mișcării de la 1821 n-a făcut, în consecință, decît să reflecte aceasta.

Dar, totodată — deși, în primul rînd, reflex al dezvoltării istorice a națiunii și a necesităților ei — , acest program nu poate fi desprins din cadrul său *universal*. Revoluția franceză pusese o pecete adîncă pe dezvoltarea umanității și influența ei se exercitase încă din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea în țările române, ideile ei fiind vehiculate pe diferite căi, influențînd toate clasele și păturile sociale, chiar și boierimea, și coborînd, în Transilvania cel puțin, chiar și pînă la țărănime [2]. Nici lupta de eliberare pentru care militase Rigas Velestinliul — el însuși într-o vreme în slujba lui Grigore Brîncoveanu, unul din marii boieri „făgăduiți" lui Tudor din 1821 — și cu atît mai mult lupta pentru eliberare desfășurată de sîrbi sub conducerea lui Karagheorghe, iar apoi sub cea, mai ponderată, dar plină de abilitate, a lui Miloș Obrenovici n-au rămas

[1] Pentru acestea, vezi Miron Constantinescu, *Mișcarea revoluționară din 1821 de sub conducerea lui Tudor Vladimirescu, prolog al revoluției burgheze*, în *Istoria României — Compendiu*, București, 1969, p. 277.

[2] Vezi I. Sabău, *Problema influenței primei revoluții burgheze din Franța asupra agitațiilor țărănești din Transilvania din anul 1790*, în „Anuarul Institutului de istorie", Cluj, I—II (1958—1959), p. 163—176.

străine românilor. Asupra acestora și în primul rînd asupra păturilor mijlocii a fost exercitată apoi influența Eteriei și a ansamblului de mișcări cu caracter revoluționar care au frămîntat Europa în anii 1820—1821. La începutul acestui din urmă an, un pamflet care circula la București dezvăluia limpede faptul că evenimentele de natură revoluționară desfășurate în Europa erau cunoscute și că aveau un vădit ecou în țările române. „Se pare — se scria în acest pamflet referitor la un grup de boieri — că ei nu citesc gazete, altfel ar ști ce se petrece acum în Spania, la Neapole și în alte țări și că privilegiile popoarelor cresc pretutindeni" [3].

Programul mișcării din 1821 poate fi reconstituit din lectura documentelor și mărturiilor contemporane evenimentului, ca și din documentația referitoare la poziția lui Tudor față de problematica epocii. Este ceea ce va fi încercat în această comunicare. Obiectivele acestui program, izvorînd din necesitățile societății românești, fiind rodul unei frămîntări ideologice interne de decenii, și reflectînd,totodată, influențe ale unor programe de acțiune de peste hotare, sintetizau soluțiile ce se preconizau de reprezentanții cei mai înaintați ai națiunii române pentru elucidarea unei problematici complexe, poziția acestei națiuni în momentele inițierii acțiunii menite a o așeza în viitor între națiunile libere ale Europei.

Lui Tudor Vladimirescu, celui ce s-a intitulat el singur „cel mai bun fiu al patriei" [4], i-a revenit să traseze prin gîndul, scrisul și fapta sa programul mișcării al cărei conducător a fost. Bun cunoscător al complexului de probleme în fața căruia se găsea națiunea română, personalitate dominantă — recunoscută ca atare nu numai de miile de panduri pe care-i comandase și de țărănimea olteană, ci de întreaga țară, parte din boieri și chiar unii dintre cei mari considerîndu-l ca cel mai nimerit conducător al poporului — , Vladimirescu s-a orientat cu tact și simț politic. În repetate rînduri călător prin Transilvania și Banat, cunoscător al trecutului istoric al națiunii — el care citea *Istoria pentru începuturile românilor în Dachia* a lui Petru Maior [5] — , conștient de unitatea ei, fiind totodată la curent cu problemele politice europene, Tudor Vladimirescu a știut să domine prin personalitatea sa pe contemporanii săi. Inteligent, cu o largă viziune, intransigent și îndrăzneț, patriot pînă la sacrificiul suprem, comandirul de panduri a sintetizat în mintea sa ansamblul de probleme a căror rezolvare se impunea pentru a deschide poporului său drum către progres, unitate și neatîrnare. Hotărît „a sluji", a se „jertfi" „pentru binele patriei", socotindu-se un purtător de cuvînt — „eu de capul meu nicidăcum n-am plecat", iar poporul luîndu-l de „chivernisitor pentru binele și folosul tuturor" [6]—, Tudor Vladimirescu s-a străduit să acționeze „cu deosebită politică", cum nota un contemporan [7], și să dea sau să preconizeze soluții problemelor complexe ce se puneau. De altfel, acțiunea sa din 1821 nu izvorîse spontan, ci fusese concretizarea unor planuri care-l frămîntaseră cu mult timp înainte. Încă din 1815, el scrisese

---

[3] *Documente Hurmuzaki*, serie nouă, vol II, București, 1967, p. 532.
[4] *Doc. răsc. 1821*, vol. I, p. 211.
[5] Nicolae Stoica de Hațeg, *Cronica Banatului*, ediția Dam. Mioc, p. 304.
[6] *Doc. răsc. 1821*, vol. I, p. 229 .
[7] *Ibidem*, p. 231.

doar răspicat : „Eu numai cu pandurii țării, făr de nici un ostaș striin, voi face de nu să va mișca o iarbă din pămîntul țării" [8].

La baza întregului program de acțiune al mișcării din 1821 stătea rezolvarea problemelor ce se puneau națiunii române *pe o cale revoluționară*, dar acțiunea revoluționară nu urma să se desfășoare spontan și anarhic, ci *organizat*. În mișcarea din 1821 trebuia să acționeze *adunarea norodului*, ca o expresie a poporului, avînd în frunte pe „mai marii Adunării" [9], care trebuiau ascultați, iar conducătorul suprem era însuși Tudor. „Slugerul Theodor Vladimirescu — se scria în „cererile norodului" —, care ca un părinte binefăcător a fost ales și hotărît de întreg poporul român să fie căpetenie și cîrmuitor devotat, să aibă împreună cu celelalte căpetenii grija de binele intern și extern". *Adunarea norodului* a pornit la acțiune în temeiul unui *program general*, sintetizat în Proclamația de la Padeș și difuzat în rîndul maselor cu deosebit succes. Cronicarul boier Dîrzeanu, răuvoitor mișcării, arăta că Tudor „ nu înceta urmînd lucrările apostasiei, trimițînd oameni dintr-ai adunării sale de amăgia și prilostia sate întregi, trăgînd în prăpastia nesupunerii și ridicîndu-i întru apostasie" [10]. Programul mișcării corespunzînd aspirațiilor maselor, țăranii „veneau cu miile de se înrolau la Vladimirescu" [11], considerat — potrivit mărturiei unui consul străin — drept „un salvator și un zeu ocrotitor" [12].

Ulterior Proclamației de la Padeș, în luna februarie, Tudor a întocmit așa-numitele *cereri ale norodului*, în care se enumerau mai în detaliu doleanțele mișcării ; la articolele acestui document, cunoscut în trei versiuni [13], fiecare reflectînd momente în succesiune, se mai pot adăuga încă obiective interne și externe ale mișcării, dezvăluite în alte piese documentare. Se poate reconstitui astfel întregul *program de acțiune*.

Conducătorul mișcării a căutat ca programul ei să fie expresia unor aspirații și cerințe generale. El a cerut adeziuni *în scris* la obiectivele mișcării din partea a diferite categorii sociale, ceea ce era destinat a consolida poziția *adunării norodului* în interior și a o legitima pe plan extern. Deplasarea și concentrarea forțelor revoluționare, a *adunării norodului*, la București ; apoi, în partea finală a mișcării, încercarea de a organiza o acțiune de rezistență în nordul Olteniei, s-au legat, de asemenea, de străduința de a impune o legitimare a mișcării revoluționare, a obiectivelor și programului ei.

Acționînd pentru „dreptate și slobozenie", ridicîndu-se cu vigoare revoluționară împotriva abuzurilor, cerînd „lipsirea jafurilor și a tiraniilor" [14], iar apoi și „îndăstularea năpăstuirilor ce ar fi cercat lăcuitorii" [15], deci des-

---

[8] *Ibidem*, p. 91.
[9] *Ibidem*, p. 208.
[10] Dîrzeanu, în N. Iorga, *Izvoarele contemporane* ..., p. 49.
[11] N. Iorga, *Un cugetător politic moldovean de la jumătatea secolului al XIX-lea : Ștefan Scarlat Dăscălescu*, în „Memoriile Secției istorice a Academiei Române", seria a III-a, XIII (1932), p. 27.
[12] *Documente Hurmuzaki*, vol. XX, p. 544.
[13] Vezi *Doc. răsc. 1821*, vol. I, p. 272 și urm. ; N. Gr. Stețcu, I. Vataman, *Un manuscris necunoscut al ponturilor lui Tudor Vladimirescu*, în „Revista arhivelor", seria nouă, vol. XXXII (1970), nr. 2, p. 601—604.
[14] *Doc. răsc. 1821*, vol. I, p. 229.
[15] *Ibidem*, p. 247.

păgubiri, mișcarea se ridica de fapt *împotriva unui întreg sistem social-politic*, lucru pe care masele l-au înțeles, iar documentele următoare l-au detaliat. Denunțînd „balaurii care ne înghit de vii", căpeteniile bisericești și ... politicești" [16], programul reflecta, în trăsătura sa fundamentală inițială, *profundul său sens social*. Nu întîmplător cîrmuirea de la București îl denunța pe Tudor lui Mihai Suțu, la 2 februarie, că ridicase masele „cu făgăduința de a-i scoate de sub supunere față de domni și boieri" „ademenindu-i cu cuvîntul libertate" [17]. Pentru comandirul de panduri, „ticăloșii țărani" au rămas „mai goli decît morții cei din mormînturi" ; o scria chiar el unui ispravnic, în prima săptămînă a ridicării sale la luptă [18]. Desigur că între Tudor și o parte a boierimii a existat o înțelegere, boierii „făgăduiți" reflectă o realitate, după cum o altă realitate a fost și necesitatea unor concesii pe care el a trebuit să le facă boierimii, dar, totodată, este neîndoielnic că înțelegerea cu boierii nu l-a făcut niciodată să renunțe la năzuința de a contribui la o îmbunătățire a situației maselor și, de asemenea, de a limita puterea boierimii, fie și *făgăduite*, pe care o voia *subordonată* propriei sale autorități, el considerîndu-se purtător de cuvînt al poporului. Cînd în ultima decadă a lunii martie s-a ajuns la înțelegerea cu boierii — definiți de Tudor „patrioți boieri întru asemenea bune cugetări cu ale norodului asemănate" — , conducătorul mișcării a condiționat valabilitatea pentru mase a măsurilor preconizate de boieri de prealabila sa acceptare — după ce „le voi cunoaște că sînt întru adevăr folositoare patriei și de mare trebuință obștii norodului" [19]. Mișcarea a avut și un evident sens național—și aceasta a și reprezentat trăsătura de unire dintre Tudor și boierii „făgăduiți" — , legat de gîndul eliberării țării, ori cel puțin al unei restatorniciri a legăturilor cu Poarta, ca și de cel al sprijinirii realizării unei unități politice viitoare a întregii națiuni.

Trecînd la *obiectivele concrete* ale programului mișcării, așa cum reies din documente, trebuie să remarcăm că ele concretizează pregnant atît sensul fundamental *social*, cît și sensul fundamental *național* al acestui program. Pe plan intern, aceste obiective dezvăluie silința pentru reorganizarea din temelii a sistemului social-politic în ființă, desigur pentru a asigura trecerea, în viitor, către statul modern. În *domeniul fiscal*, se cerea „stricarea" inițiativelor lui Alexandru Suțu, eliminarea a două din cele șase dăjdii „întocmite" de Caragea, interzicerea sporirii oieritului, dijmăritului și vinăriciului cu „măcar un bănuț", suprimarea haveatului „tuturor vitelor și al mărfurilor", ca și a vămilor interne, neacceptîndu-se în această privință de cît „vama ce se va lua la margini", însă „ușoară". În mod semnificativ, se sublinia faptul că măsurile privind havaietul și vămile erau menite să favorizeze comerțul. Chiar și atunci cînd conducătorul mișcării cerea țărănimii achitarea obligațiilor fiscale, el nu uita să-i făgăduiască în viitor „mare ușurință" [20]. În sfîrșit, sarcina costisitoare a întreținerii „podurilor" bucureștene nu mai era aruncată asupra tuturor contribuabililor, ci sumele necesare urmau a fi percepute din venitul vămi-

[16] *Ibidem*, p. 207.
[17] *Ibidem*, p. 221—222.
[18] *Ibidem*, p. 211.
[19] *Ibidem*, p. 387.
[20] *Ibidem*.

lor. O deosebită grijă era manifestată față de problema unei statorniciri pe noi baze a *administrației*. Se cerea ca dregătoriile „atît cele politicești, cît și cele bisericești, de la cea mai mare pînă la cea mai mică, să nu se mai orînduiască prin dare de bani", considerîndu-se, pe drept cuvînt, că această cumpărare a dregătoriilor provocase în bună măsură jafurile și abuzurile celor numiți. (În preajma mișcării pentru funcția de vistier se percepea 1/2 milion de piaștri anual!). Zapciii, care veneau în contactul *cel mai direct* cu cei administrați, urmau, potrivit „cererilor norodului", să dea „chezășie" că nu vor săvîrși „jaf". Vornicia de poliție urma să fie desființată, iar funcționarii judiciari trebuiau reduși și lefurile „să le fie ușoare". În sfîrșit, deosebit de semnificativă era cerința ca în atribuirea funcțiilor „să se aibă în vedere nu obîrșia, *ci meritul*", această cerință, ca și cele privind sprijinirea activității comerciale prin îndulcirea fiscalității și eliminarea abuzurilor, reflectînd îndeosebi interesele păturilor mijlocii. Tot de o limitare a puterii boierimii și de o ridicare a elementelor burgheze se lega doleanța acordării rangurilor boierești — a „caftanelor" — nu pe bani, ci „numai după slujbă". De remarcat era și cerința ca „nimeni" în afara familiei domnului să nu poată folosi „carete poleite cu aur și argint".

Măsurile preconizate privind *justiția* reflectau, de asemenea, pozițiile păturilor mijlocii. În afara reducerii numărului funcționarilor judiciari, importante erau cerința privind reducerea taxelor judiciare, precum și cea referitoare la abrogarea „Pravilniceștii Condici", pe considerentul semnificativ că nu fusese făcută „cu voința a tot norodul". O deosebită atenție mai era dată *organizării militare*, răspunzîndu-se intereselor pandurimii, dar și ale țării. Se preconizau desființarea spătăriei și a unităților dependente de ea și în schimb, organizarea unei oștiri de 4 000 de panduri și 200 arnăuți, scutiți dedăjdii și cu o „mică" soldă, acoperită, „din veniturile mănăstirilor". Interesantă era și motivarea organizării corpului de oaste: „pentru apărarea țării de dușmani, spre fala orașelor, spre paza granițelor și spre stăvilirea molimelor care bîntuie adesea". Dacă în „cererile norodului", oștirii acesteia nu i se dădea o denumire, în schimb Grigore Băleanu vorbea în luna aprilie într-un proiect de memoriu către țar de „oastea pămînteană" [21]. *Problemelor bisericești* li se acordau, de asemenea, toată atenția, în sensul unei eliminări a elementelor nepămîntene și a utilizării, cel puțin parțiale, a fondurilor clerului în interesul țării. Rangurile înalte bisericești se cerea a fi rezervate pămîntenilor, iar în mănăstiri să nu mai fie acceptați decît călugării greci vîrstnici; din veniturile mănăstirești se preconiza, apoi, să fie subvenționate școli — „la care tineretul națiunii române, sărac sau bogat, să aibă acces" — și plătiți, cum am semnalat, oștenii.

Prin scăderea și reglementarea efectuată în domeniul fiscal, ca și prin desființarea vămilor interne și diminuarea vămilor de la hotare, se urmărea sprijinirea *comerțului*, dar, totodată, pentru a se ocroti masele, se cerea ca prețurile la produsele alimentare să nu poată depăși în orașe 10% din prețurile lor de achiziție „de la lăcuitori", trebuind, de asemenea, ca precupeții, negustori intermediari să dispară. Deși între „cererile norodului" nu se constată cerințe referitoare la o modificare a regimului agrar

[21] *Ibidem*, vol. II, p. 55.

existent, fapt impus, probabil, şi de motive tactice, stăvilirea abuzurilor şi limitarea fiscalităţii constituiau măsuri favorabile ţărănimii. Dar ţărănimea a văzut în mişcarea revoluţionară mai mult decît ceea ce poate fi regăsit în „cererile norodului". Ea a dat curs îndemnului cuprins în Proclamaţia de la Padeş ca „binele şi averile cele rău agonisite ale tiranilor boieri să se jertfească... pentru folosul de obşte" [22]. În timpul mişcării, ţăranii luau în stăpînire pămînturi, vite, intrau în păduri şi vii, luau înapoi biruri, nu se supuneau. Un împuternicit scria lui Hagi Ianuş : „Acum rumânii stăpînesc moşiile şi nu arendaşii" [23]. Conducătorul mişcării însuşi, prin recomandările sale date Divanului, a arătat grija deosebită pentru soarta ţăranilor, cerînd uşurarea clăcii ori ocrotirea sătenilor evacuaţi din zona Dunării [24].

Dar programul mişcării revoluţionare din 1821 nu s-a mărginit în a fixa obiectivele interne, ci din întreaga acţiune se desprind cu claritate *obiectivele externe* ale acestei mişcări şi ale conducătorului ei. „Cu sabia în patria sa", cum s-a definit el în faţa lui Iordache Olimpiotul [25], Tudor Vladimirescu a urmărit neîndoielnic să-şi elibereze patria ori cel puţin să-i îmbunătăţească substanţial statutul internaţional. Înţelegerea sa cu Iordache şi Farmache, reprezentanţi ai Eteriei, prevedea ca „prin puterea armelor" să se realizeze eliberarea „de sub jugul apăsător" al dominaţiei otomane [26]. Dacă din motive tactice şi de prudenţă — aşteptînd mai întîi intervenţia Eteriei şi a oştilor Rusiei, care trebuiau să dea forţelor româno-eteriste capacitatea de a înfrunta *cu succes* oştirile otomane —, Tudor a evitat să dezvăluie acest ţel făţiş în partea iniţială a mişcării, a făcut-o în momentul în care s-a îndreptat către Bucureşti. El şi-a vestit atunci pandurii că „pornirea aceasta este din porunca şi cu voia împăratului Alexandru al Rusiei", că „Ipsilanti... a intrat pe pămîntul Ţării Româneşti cu un însemnat număr de oştire" şi că „după dînsul soseşte şi mare putere rusească". Tudor Vladimirescu definise apoi clar ţelurile externe ale mişcării : „Noi vom înlesni doar trecerea prinţului Ipsilanti peste Dunăre, ca să meargă pentru liberarea patriei sale ; iar nouă ne vor ajuta ruşii ca să luăm cetăţile de pe pămîntul ţării noastre şi apoi ne vor lăsa liberi şi cu legile noastre" [27].

---

[22] *Ibidem*, vol. I, p. 208.

[23] *Ibidem*, vol. II, 146.

[24] *Ibidem*, p. 57, 62, 70, 146. Tot printre cerinţele de natură internă pot fi menţionate punctele din „cererile norodului" referitoare la înlocuirea mitropolitului, la „ridicarea" din ţară a familiei şi „oamenilor" lui Alexandru Suţu („ca unii ce au fost numai nişte ucigaşi ai aceştii ţări"), la izgonirea din ţară a căminarului Bibescu şi a stolnicului Viişoreanu (care se împotriviseră cu armele mişcării), ca şi a lui Hagi Ianuş, la pedepsirea lui Ioan Rogobete şi a lui Ghiţă Haiducul, la sechestrarea averii lui Belu şi la excluderea de la orice funcţie a următorilor : biv vel aga Alecachi Vilara, biv vel clucerul Chiriac, stolnicul Cătuneanu, medelnicerul Dîrzeanu — cronicarul — şi medelnicerul Măcescu. De asemenea, trebuie amintit articolul referitor la suportarea de către vistierie a costului alimentelor „ce s-au mîncat şi s-au băut de către norodul adunării".

[25] M. Cioranu, în N. Iorga, *Izvoarele contemporane* ..., p. 296.

[26] *Doc. răsc. 1821*, vol. I, p. 193.

[27] Ilie Fotino, *Tudor Vladimirescu şi Alexandru Ipsilanti în revoluţia din anul 1821, supranumită Zavera*, Bucureşti, 1874, p. 57. Dunărea era indicată ca hotar, împreună cu „cetăţile trebuincioase pe ţărmurile Dunării", ca „barieră de nepătruns împotriva puterii otomane" şi de Grigore Băleanu într-un proiect de memoriu destinat ţarului, întocmit la 10 aprilie 1821 (*Doc. răsc. 1821*, vol. II, p. 55), ceea ce dovedea că ideea circula.

Dînd dovadă și în domeniul relațiilor externe de un deosebit simț politic, conducătorul mișcării din 1821 n-a rupt punțile cu Poarta otomană. Dimpotrivă, în așteptarea posibilității de a trece la o luptă *efectivă* de eliberare, el a inițiat încă de la Pades negocieri pe care le-a continuat aproape neîntrerupt și prin care a căutat ca în ipoteza nerealizării acțiunii de eliberare să ajungă totuși la o restatornicire a relațiilor dintre Țara Românească — și, desigur, se gîndea și la Moldova —și Imperiul otoman. De aceea, el a cerut împlinirea doleanțelor răsculaților de către Poartă, trimiterea de „om împărătesc" și a tratat cu reprezentanții otomani ori a trimis delegați la pașalele dunărene. Este însă de observat că Vladimirescu a făcut acest lucru de pe noi poziții, de *dîrză afirmare*. A refuzat constant să depună armele, s-a îndreptat cu „adunarea norodului" spre București, capitala, pentru că de aici putea vorbi în numele întregii țări, s-a împotrivit, la începutul lunii aprilie, să evacueze marele oraș, căci aceasta ar fi fost, în condițiile date, un semn de evidentă slăbiciune — „cu rușine ne va fi să ne spăimîntăm, încît să ne tragem, în vreme ce sîntem datori să ne jertfim pentru patria noastră, pentru care sînt și eu venit dimpreună cu norodul", ori „eu sînt bucuros ca mai bine să per cu cinste în casa mea decît să umblu prin păduri după pohtele și planurile fanarioților"[28]. Realist, dîndu-și seama de raportul de forțe, devenit inegal, a înțeles să părăsească Bucureștii la mijlocul lunii mai, dar nici atunci n-a dat curs invitației otomane pentru o depunere a armelor și cu atît mai puțin celei pentru o acțiune împotriva Eteriei. El a intenționat să se retragă în nordul Olteniei, unde cu armele în mîini, în condiții de relief prielnice, să reziste și să impună recunoașterea de către Poartă cel puțin a unora dintre revendicările „adunării norodului". Delegaților trimiși la Laybach, Tudor le-a definit țelul acțiunii sale : „Eu trec peste Olt, cu toată adunarea norodului, ca să mă întăresc în mănăstirile ce le-am umplut cu zaherele și panduri și nădăjduiesc... să mă țin acolo multă vreme, ca în niște cetăți, pînă cînd voi sili pe turci să dea țării drepturile și privilegiile ce norodul le-a cerut prin mine, de la Înalta Poartă" [29]. Era hotărît în acele zile — și o spunea panduriIor — de a se împotrivi otomanilor „de vor năvăli pe noi" [30].

Programul mișcării a prevăzut eliberarea de sub dominația străină ori, cel puțin, atenuarea acestei dominații. Totodată, menținerea regimului fanariot se dovedise incompatibilă cu o ameliorare a situației Principatelor, de lucrul acesta dîndu-și seama, de altfel, chiar și conducătorul Eteriei. De aceea, în „cererile norodului" s-a exprimat cerința ca domnul să nu fie însoțit decît de 4 boieri greci — ori Alexandru Suțu venise în țară cu aproape 1 000 de însoțitori, rude și suită ! — , ca înaltele demnități bisericești să revină pămîntenilor, ca din mănăstiri să fie scoși călugării greci care nu erau vîrstnici, ca zapciii să fie pămînteni. Dar, totodată, Tudor nu era un xenofob, el s-a adresat de la Pades nu numai pămîntenilor, ci și străinilor din țară, iar printre „cererile norodului" exista și o prevedere referitoare la scutirea temporară de bir a străinilor ce s-ar așeza în Țara

---

[28] *Doc. răsc. 1821*, vol. II, p. 22, 28.
[29] C. D. Aricescu, *Istoria revoluțiunii române de la 1821*, Craiova, 1874, p. 225.
[30] Chiriac Popescu, în N. Iorga, *Izvoarele contemporane* ..., p. 193—194.

Românească. Conducătorul mişcării din 1821 a înţeles, de asemenea, necesitatea unei conlucrări cu popoarele din sud-estul Europei, care urmăreau, ca şi românii, eliberarea lor naţională ; de aci înţelegerea cu Eteria, bunele relaţii cu sîrbii — mărturisite de el cancelarului consulatului Austriei — şi includerea unui însemnat număr de bulgari printre oştenii săi.

Programul mişcării revoluţionare de la 1821 n-a fost destinat numai Ţării Româneşti. Cel ce cunoştea trecutul istoric al poporului său, care călătorise în repetate rînduri printre românii supuşi dominaţiei habsburgice şi care recomanda Divanului din Bucureşti, în aprilie 1821, stabilirea unei strînse conlucrări cu Moldova nu se putea mărgini în ţelurile sale la teritoriul unei singure ţări româneşti. În mintea sa clarvăzătoare se schiţa, neîndoielnic, în viitor, constituirea unui stat modern românesc, unitar şi neatîrnat.

Sinteză a unor năzuinţe profunde ale poporului — care pentru Tudor Vladimirescu se confunda cu însăşi patria : „patria se cheamă poporul, iar nu tagma jefuitorilor" [31] — , programul intern şi extern al mişcării revoluţionare din 1821 constituie un prilej de afirmare a românilor pe plan universal, mişcarea însăşi înscriindu-se în lanţul mişcărilor de eliberare din acei ani. Deschizînd procesul de constituire a României moderne, mişcarea revoluţionară din 1821 şi programul ei au oferit urmaşilor lui Tudor Vladimirescu şi ai răsculaţilor săi importante premise pentru desăvîrşirea programului de făurire a statului român modern. De aceea, „cererile norodului" şi toate obiectivele mişcării revoluţionare din 1821 apar în perspectiva istoriei ca unul din aspectele fundamentale ale acestui memorabil moment istoric şi totodată ca o manifestare preţioasă a gîndirii politice româneşti.

---

[31] *Doc. răsc. 1821*, vol. I, p. 258.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

LOGICUL ŞI ISTORICUL ÎN METODOLOGIA CONTEMPORANĂ *

Una din direcţiile actuale fundamentale ale cercetării filozofice este, fără îndoială, analiza problemelor teoretico-metodologice ale cunoaşterii şi acţiunii practice. În acest cîmp al preocupărilor majore se înscrie şi dialectica logicului şi istoricului ca modalitate de explicare, interpretare, dar şi ca dimensiune a metodologiei.

Corelaţia dialectică *logic-istoric* prezintă atribute şi invarianţi ai întregului sistem al ştiinţei, şi nu numai al ştiinţelor sociale, ceea ce explică semnificaţia epistemologică generală a acestei probleme. Printre notele ce conferă generalitate acestei corelaţii, Ion Florea, în lucrarea sa *Dialectica logicului şi istoricului în cunoaşterea socială*, desprinde : istoricitatea obiectului de cercetare al oricărei ştiinţe ; corelaţia dintre deschiderile în practica socială şi structurarea logică a informaţiei ; explicaţia deterministă a societăţii şi istoriei oferită de marxism-leninism şi istorismul ca principiu ce pătrunde esenţial în ştiinţele naturii. Unitatea ontică dintre fenomenele naturii şi ale societăţii, ca şi unitatea de principiu a concepţiei deterministe şi istorice, generează şi explică „unitatea *metodologică* dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale"(p.7). Autorul subliniază repetat că unitatea dintre natură şi societate „determină" pe plan metodologic *identitatea principală* a naturii logice şi gnoseologice a ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor sociale" (p. 6).

Dată fiind însă amploarea acestor probleme, autorul a restrîns analiza raportului dintre logic şi istoric la modelele de cunoaştere şi orientare metodologică oferite de ştiinţele sociale, fără a evita generalitatea şi semnificaţiile majore orientative ale concluziilor.

În acest sens, în *prima parte a lucrării* sînt abordate aspectele filozofice şi gnoseologice generale ale categoriilor de logic şi istoric şi principiul unităţii dialectice dintre ele. Menţionăm aici încercarea reuşită de definire a categoriilor de logic şi istoric. Analiza critică a unor puncte de vedere unilaterale, existente în literatura filozofică, prilejuieşte reflecţii şi concluzii ce vizează înţelegerea nuanţată, complexă şi deschisă a acestor noţiuni. Se avansează punctul de vedere că *raportul logic-istoric*, ca şi corelaţia concret-abstract, reprezintă în primul rînd *un mod de a gîndi existenţa şi cunoaşterea ei*, de a le înţelege structura şi dezvoltarea. Dar logicul şi istoricul, precizează autorul, nu sînt pure categorii gnoseologice, specifice numai cunoaşterii ; ele au valori şi semnificaţii logice şi gnoseologice, dar şi ontologice. De aceea analiza lor nu poate fi redusă la sensul gnoseologic. Realitatea obiectivă şi devenirea sînt pătrunse de un lo-

* Vezi: Ion Florea, *Dialectica logicului şi istoricului în cunoaşterea socială*, Bucureşti, Edit ştiinţifică, 1970.

gos intern, iar istoricitatea este un atribut comun realităţii şi cunoaşterii. Astfel se apreciază că logicul exprimă totalitatea laturilor şi raporturilor esenţiale şi necesare ale proceselor şi fenomenelor, modul lor specific de structurare ca sisteme unitare dinamice. În procesul cunoaşterii, logosul obiectiv „se restructurează" în sistemul categoriilor, noţiunilor, al principiilor şi legilor ştiinţei, în concretul logic ca sistem. În sens gnoseologic, logicul constituie în genere reflectarea în gîndire a ordinii şi structurii obiective. Între aceste planuri se constituie relaţii ce presupun independenţa relativă a gîndirii şi acţiunea unor norme şi legi specifice de construire a sistemelor logice.

Categoria de istoric reflectă continua dezvoltare şi transformare în timp a fenomenelor şi a cunoaşterii lor, caracterul lor dinamic şi procesual. Dar istoricul nu reprezintă „fenomenalitatea pură", ci înfăşoară în el un fundament de permanenţă, o legitate şi o necesitate internă, exprimată în forma istoricităţii. Corelînd conceptele de logic şi istoric cu determinismul obiectiv, autorul menţionează că acesta din urmă se reflectă în conţinutul noţiunii de logic, îndeosebi la nivelul legităţii. Luat în ansamblul său, determinismul depăşeşte însă sfera logicului, interferînd domeniul istoricului mai ales prin categoriile de cauzalitate, întîmplare ş.a.

Unitatea dintre logic şi istoric ne apare ca o lege generală a cunoaşterii, dar şi ca o expresie a unor raporturi dialectice obiective ale dezvoltării. În susţinerea acestei idei, autorul pleacă de la unele particularităţi ale proceselor devenirii. Raportînd formele superioare ale unui proces de dezvoltare la istoria acestuia, se constată o anumită corespondenţă între elementele structurale şi cele istorice. Unele dintre modalităţile istorice de evoluţie se menţin în structura etapelor superioare. Aici este însă vorba şi de o transformare din evenimente ale unei desfăşurări anterioare în elemente formative interne, proprii structurii noi şi subordonate integrativ sistemelor şi legilor acestora. Ele sînt deci nu numai păstrate, dar şi modificate esenţial, conform naturii noilor sisteme. Această idee este ilustrată prin numeroase referiri la analiza făcută de Marx structurii economice a societăţii capitaliste.

În expunerea argumentelor, un loc important ocupă observaţia că, în semnificaţia lui cognitivă, logicul este reflectare concentrată, de ordinul legicului, a desfăşurării istorice, înţeleasă, la rîndul ei, în bivalenţa ei ontică şi gnoseologică. Aceasta explică faptul că în sistemul ei structurat logic, de noţiuni, legi şi principii, orice ştiinţă teoretică prezintă o coincidenţă de esenţă cu istoria ştiinţei respective. Structurarea logică ca demers activ, intenţional face însă abstracţie de căutările, rătăcirile istoriei şi ne apare ca o reproducere a sistemului de scheme şi orientări persistente, care îşi cuceresc dreptul la atributul de necesitate istorică. În această unitate se manifestă însă şi deosebirea dintre logic şi istoric. Ordinea deducerii categoriilor poate reflecta şi alte raporturi decît cele istorice, cum ar fi structurile simultane, şi din această cauză succesiunea logică poate fi chiar opusă celei cronologice. Şi, întrucît logicul capătă pe planul cunoaşterii şi o anumită independenţă, verigile unui sistem ştiinţific pot exprima şi necesităţi de ordin logic, şi nu numai de desfăşurare factuală. În cazul unor ştiinţe ale naturii cum este fizica, astronomia ş.a., sarcina reflectării istoriei obiectului nu este prevalentă, ea este implicată şi subsidiară.

În cunoaşterea filozofică, arată autorul, principiul unităţii dintre logic şi istoric prezintă particularităţi determinate în primul rînd de faptul că filozofia cercetează lumea ca totalitate, determinaţiile şi formele existenţiale fiind raportate la existenţa umană. Avînd în vedere specificul categorial şi maxima generalitate a reflecţiei filozofice, raportarea logicului la istoric se desfăşoară aici mai cu seamă în cîmpul acţiunii cognitive şi în corelaţie cu modalitatea ontică a istoricului. Această desfăşurare este adesea mediată de teoria ştiinţelor particulare. Filozofia, prin sistemul ei categorial şi de principii, nu reproduce vreo structură anume, a unei lumi diferite de cea reală, cu o istorie a ei unică; ea se referă la fundamentele lumii în ansamblul ei, permanent corelate existenţei umane şi întregului cîmp de valori obiectuale şi spirituale create de om.

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

Unitatea dintre logic și istoric este surprinsă și ca structură de intersectare a actului individual de cunoaștere cu cel istoric-social. Ea face posibilă reproducerea succintă în acțiunea cognitivă individuală a etapelor și tendințelor procesului general, în acest caz fiind vorba, după opinia lui Ion Florea, de un posibil paralelism asemănător celui dintre ontogenie și filogenie. Dar, pe planul cunoașterii, acest paralelism nu are o determinare naturală, ci una socială și se supune legilor și normelor specifice acestui domeniu.

Partea a doua a lucrării are în vedere caracterizarea metodei logice de cercetare a fenomenelor sociale. Aici ne întîlnim frecvent cu problematica metodologiei contemporane, cu procedeele și normele orientării și optimizării gîndirii.

În perspectiva concretului gîndit, Marx concepe metoda logică în primul rînd ca o ridicare a cunoașterii de la abstract la un sistem construit de concepte și principii logice. Dar ea presupune și mersul inițial al gîndirii de la concretul real la diferitele abstracții și care, la rîndul lui, este apoi depășit prin înaintarea, pe calea unor sinteze ale diferitelor determinări abstracte, spre concretul logic. Metoda logică de cercetare a obiectului implică, de aceea, atît mersul inductiv, analitic, de la concretul real spre elaborarea unor abstracțiuni, gradate ca valoare de reflectare, cît și depășirea acestui demers prin trecerea la concret. Metoda logică cuprinde, prin urmare, momente aparent diferite ca procese de analiză și abstractizare, dar, întrucît urmărește ca finalitate teoretică sinteza cuprinzătoare și de esență, se poate afirma că ea este preponderent *sintetică*. Mersul gîndirii de la concret la abstract și operațiile de elaborare a diferitelor abstracțiuni sînt finalmente subordonate și orientate teoretic construirii concretului logic ca sinteză.

Modul de abordare logic, structural nu infirmă viziunea istorică, posibilitatea și necesitatea analizei fenomenelor în desfășurarea istorică a structurilor sociale, așa cum presupun unii teoreticieni ai structuralismului. Dimpotrivă, „marxismul concepe totalitatea și structura socială în mod *dinamic, istoric*. Acestea apar și se dezvoltă după anumite legi, între aspectul structural și istoric al dezvoltării stabilindu-se o relație dialectică" (p. 109), pe care autorul o analizează în continuare. În acest sens, Ion Florea precizează că, deși ca știință teoretică economia politică și sociologia marxistă folosesc cu precădere metoda logică de abordare și cercetare a fenomenelor sociale, ele rămîn științe istorice prin obiectul lor, prin caracterul procedeelor utilizate. Metoda logică poate fi, de aceea, o formă specifică de reproducere a istoricului ce se împletește organic și permanent cu metoda istorică. În cadrul cîmpului informațional de care vorbim, folosirea metodei logice de către științele sociale teoretice nu înseamnă cîtuși de puțin obligația de a ne menține în sfera abstracției pure. Dimpotrivă, este nevoie de perspectiva istorică a explicației și de contactul nemijlocit cu realitatea. Metoda logică presupune deci analiza faptelor și situațiilor istorice concrete, dialogul și confruntarea continuă cu faptul social-istoric.

Rolul metodei istorice în cercetarea faptelor și proceselor sociale nu trebuie nici exagerat și nici separat de metoda logică, de sarcinile și obiectul sociologiei teoretice ca știință. Cunoașterea teoretică are ca obiectiv esențial reproducerea conexiunilor și legilor fenomenelor sociale, a dinamicii și structurii lor de așa manieră, încît să elimine contingențele și detaliile istorice. Explicația istorică, genetică a fenomenelor nu poate satisface întru totul, deoarece nu explicitează structura și funcțiile fenomenelor și proceselor sociale în stadiile superioare, actuale ale dezvoltării lor. Pe de altă parte, folosirea exclusivă a metodei istorice în sociologie poate îngreuia dezvăluirea legității obiective a evoluției sociale, a elementelor componente esențiale ale explicației deterministe a societății. Și pentru aceasta ea trebuie permanent depășită și integrată metodei logice, analizei structurale a fenomenelor.

Ultimul capitol al lucrării este consacrat metodei istorice de investigație. Se pleacă de la premisa că specificul acestei metode se relevă atît prin modalitatea proprie de oglindire a legității sociale în știința istoriei, cît și prin raportarea acestei științe la sociologie

şi la alte ştiinţe sociale teoretice (economia politică, ştiinţele politice ş.a.).

În concepţia autorului, istoria şi sociologia interferează şi se fundamentează reciproc. Ele studiază societatea ca întreg, folosind cu precădere o metodă sau alta de analiză şi integrare a informaţiei. Astfel, deşi descriptivă şi fenomenologică, istoria trebuie să fie şi explicativă, şi interpretativă şi, de aceea, să integreze procesele cercetate în sistemul social istoric ca totalitate. La rîndul ei, sociologia teoretică marxistă dezvăluie esenţa societăţii ca sistem unitar de legi, studiază structura globală a societăţii, raporturile şi legăturile necesare generale, permanenţele şi constantele devenirii istorice, relativ detaşate de forma lor concretă, individuală de manifestare. Folosind cu precădere metoda logică, sociologia teoretică studiază procesele social-istorice şi legitatea lor, făcînd în genere abstracţie de particularităţi şi de situaţii concrete. La rîndul ei, ştiinţa istoriei reproduce veridic faptul social în dezvoltarea lui concretă, în toată varietatea lui. Ea nu face abstracţie de diversitatea de evenimente, de particularităţile lor la diferite popoare, state, epoci şi redă în primul rînd forma concretă de manifestare a progresului social. Istoria are deci ca obiect concretul istoric ca unitate a individualului şi generalului, a esenţei şi fenomenului, a necesarului şi întîmplătorului, a constantului şi variabilului. În acelaşi timp, ea trebuie să coboare de la suprafaţa fenomenelor spre lege pentru a explica faptele istorice prin cauzele şi resorturile lor motivaţionale.

În contextul expunerii pozitive sînt prezentate critic şi variate contestări ale eficienţei metodei istorice. Subliniind, de pildă, specificul realităţii istorice şi diversificarea ei neîntreruptă, o serie de teoreticieni ajung la concluzia imposibilităţii explicaţiei logice în istorie şi promovează un punct de vedere pluralist, relativist. Asemenea orientări constată diversitatea şi varietatea legăturilor, dar, punînd accentul pe discontinuitate, elimină legăturile lăuntrice şi temeiul explicaţiei deterministe. Eroarea punctului de vedere pluralist rezidă în absolutizarea individualităţii şi în neglijarea unităţii procesului istoric. Ca o consecinţă a acestui fapt, cunoaşterea şi explicaţia istorică sînt opuse metodei logice în general. În realitate — arată autorul —, metoda istorică urmăreşte stabilirea în primul rînd a relaţiilor cauzale dintre faptele istorice, a seriilor istorice cauzale. În relevarea acestei idei, un loc important se acordă, în lucrare, analizei raportului dintre cauzalitatea şi legitatea istorică. Istoria, afirmă autorul, este posibilă ca ştiinţă prin dezvăluirea legăturilor legice şi a seriei istorice cauzale.

Legităţii istorice şi faptului istoric le sînt consacrate, în lucrare, un paragraf separat. Istoria ca ştiinţă, precizează autorul, reproduce în primul rînd acele momente care au o semnificaţie istorică, fără a face abstracţie de încărcătura lor fenomenală. „Faptul istoric reprezintă, în desfăşurarea sa concretă, unitatea dintre general, necesar şi legic, pe de o parte, şi particularitatea şi individualitatea sa, pe de altă parte" (p. 184). Categoria de fapt istoric este definită astfel ca punct de intersecţie a istoricului şi logicului în cunoaşterea socială.

În *partea finală* a volumului se subliniază faptul că dezvoltarea socială în general îşi are logica ei internă, determinismul şi legitatea ei, care se manifestă în structurarea şi integrarea dinamică, procesuală; istoria ne apare ca un proces de structurare continuă, deschisă.

Unitatea dialectică dintre istoric şi legic se exprimă, pe plan metodologic, prin unitatea dintre metoda logică şi cea istorică de analiză a fenomenelor sociale. Deşi pe primul plan poate apărea una sau alta dintre aceste metode de abordare, ele se împletesc organic în cursul cercetării şi analizei faptelor sociale. Metoda logică este profund istorică prin conţinutul ei, iar metoda istorică este genetică prin formă şi logică, structurală prin conţinut.

Din lucrare rezultă cu claritate că metodele logică şi istorică se referă la cercetare, sînt corelate cu epistemologia şi, din acest punct de vedere, şi cu ontologia şi logica. Este mai puţin abordată perspectiva ce se deschide metodologiei prin includerea punctului de vedere al praxiologiei. În acest sens, legătura metodelor despre care vorbim, de acţiunea

umană transformatoare, și nu numai de cea explicativ—interpretativă, conferă activității normative orizonturi ce nu sînt decît implicate în raportarea ei la cunoaștere.

Am apreciat faptul că autorul nu acceptă ideea, de altfel de circulație, că demersul dinspre istoric spre logic denotă o orientare materialistă, în timp ce schema mișcării dinspre logic spre istoric o poziție idealist-hegeliană. În lucrare se fac precizări în legătură cu specificul diferit al acestor raporturi. Considerăm că această problemă merită o atenție deosebită, întrucît, dacă în primul caz, logicul ne apare ca reflectare și sistematizare a informației, în cel de-al doilea caz el are funcții creative, devenind o forță de producere, o componentă a creației istorice. Metoda logică, ca sistem de structură a informației, se completează cu funcția de orientare și optimizare a acțiunii practice creatoare. Evident, și principiul unității dialectice logic-istorice primește valențe noi.

Firește, o singură lucrare nu putea cuprinde toate aspectele unor principii metodologice de asemenea amploare cum sînt cele ale logicului și istoricului. Autorul își propune intenționat să le analizeze în procesul cunoașterii sociale, ceea ce în momentul de față este aspectul cel mai important. Deschiderea praxiologică este o consecință firească, dar ea nu poate fi abordată anterior problematicii acestor metode legate în primul rînd de epistemologie. Lucrarea dezbate cu competență și seriozitate probleme metodologice de mare actualitate ale cunoașterii sociale și îndeamnă la reflecție asupra lor.

Alexandru Florian

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNI ŞTIINŢIFICE ÎNCHINATE SEMICENTENARULUI PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN (1921—1971)

Sesiunea ştiinţifică jubiliară. În zilele de 22—24 aprilie s-au desfăşurat lucrările sesiunii ştiinţifice jubiliare, organizată cu prilejul semicentenarului Partidului Comunist Român de către Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, Academia Republicii Socialiste România, Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. şi Academia de învăţămînt social-politic „Ştefan Gheorghiu" de pe lîngă C.C. al P.C.R.

Au participat vechi militanţi ai mişcării muncitoreşti din ţara noastră, academicieni, activişti de partid, cercetători în domeniul ştiinţelor sociale, cadre didactice, alţi oameni de ştiinţă şi cultură, ziarişti.

Au luat parte, de asemenea, ca invitaţi, reprezentanţi ai unor partide comuniste şi institute de cercetări ştiinţifice în domeniul mişcării muncitoreşti din Belgia, Bulgaria, Cehoslovacia, Chile, Finlanda, Franţa, R.D. Germană, R.F. a Germaniei, Japonia, India, Italia, Iugoslavia, Mongolia, Peru, Polonia, Spania, Ungaria, U.R.S.S., R.D. Vietnam.

Cuvîntul de deschidere a lucrărilor a fost rostit de prof. univ. Miron Constantinescu, membru supleant al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, care, după ce a salutat pe participanţii la sesiune, a prezentat comunicarea *Crearea Partidului Comunist Român, moment epocal în dezvoltarea mişcării muncitoreşti în istoria poporului român.*

În continuare, au fost expuse comunicările : *Partidul Comunist Român — forţa de coeziune a unităţii societăţii socialiste* de Petre Constantin, secretar al Comitetului municipal Bucureşti al P.C.R. : *Internaţionalismul proletar în politica şi activitatea semicentenară a P.C.R.* de Ion Popescu-Puţuri, membru al C.C. al P.C.R., directorul Institutului de studii istorice şi social politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. ; *Experienţa Partidului Comunist Român în domeniul împletirii activităţii legale şi ilegale în perioada 1924—1944* de acad. Petre Constantinescu-Iaşi şi dr. Gh. I. Ioniţă.

În după-amiaza primei zile, lucrările sesiunii au continuat pe cele trei secţii de specialitate : *Mişcarea muncitorească din România pînă la crearea Partidului Comunist Român, Principiile marxist-leniniste ale strategiei şi tacticii Partidului Comunist în lupta pentru cucerirea puterii şi Făurirea societăţii socialiste şi rolul partidului revoluţionar al clasei muncitoare.*

Au fost prezentate comunicările : *Mişcarea muncitorească şi problemele fundamentale ale dezvoltării României moderne* de dr. Damian Hurezeanu, şef de sector la Institutul de studii istorice şi social-politice ; *Locul şi rolul comitetelor de agitaţie ale Partidului Social-Democrat din Ungaria, în Voivodina, pînă la primul război mondial* de Danilo Kecic, reprezentantul Insti-

Rev. filoz., 18, 6, p. 805—812, Bucureşti, 1971

tutului de istorie contemporană Novi-Sad — R.S.F. Iugoslavia; *Mișcarea socialistă pe plan european și dezvoltarea mișcării revoluționare în România* de dr. Nicolae Copoiu, secretar științific la Institutul de studii istorice și social-politice; *Unele probleme ale istoriei mișcării muncitorești din România la sfîrșitul secolului al XIX-lea — începutul secolului XX* de dr. C.V. Vinogradov, cercetător principal la Institutul de slavistică și balcanism al Academiei de Științe a U.R.S.S.; *Mișcările democratice și revoluționare la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX* de dr. Traian Lungu, Academia de Științe Sociale și Politice; *Tradițiile înaintate din gîndirea românească și însemnătatea lor pentru răspîndirea și dezvoltarea concepției marxist-leniniste despre lume și societate* de dr. Radu Pantazi, membru corespondent al Academiei de Științe Sociale și Politice; *Partidul Comunist Român în avangarda marilor bătălii revoluționare ale clasei muncitoare, ale oamenilor muncii* de prof. univ. dr. N. Petreanu, prodecan, și C. Mocanu, șef de catedră la Academia de învățămînt social-politic „Ștefan Gheorghiu"; *Strategia Partidului Muncitoresc Polonez în lupta pentru instaurarea puterii populare. Specific și legități* de dr. Jerzy Pawlowicz, șef de catedră la Școala superioară de partid din Polonia; *Sistemul de alianțe social-politice în concepția și activitatea practică a P.C.R.* de prof. univ. dr. Aurel Loghin de la Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași; *Partidul Comunist Român și mișcarea socialistă* de Ion Felea, publicist, și Florian Tănăsescu, cercetător științific la Institutul de studii istorice și social-politice; *Politica P.C.R. de industrializare — baza programului multilateral al societății noastre socialiste* de prof. univ. dr. Vasile Rausser, redactor-șef al revistei „Probleme economice"; *Problema agrară în politica P.C.R. de formare a societății socialiste* de acad. Vasile Malinschi, membru al C.C. al P.C.R.; *Rolul crescînd al științei în politica partidului comunist care conduce opera de construire a socialismului* de Halai Tibor, director adjunct al Institutului de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.M.S. Ungar; *Unitatea organică dintre socialism și democrație* de prof. univ. dr. Ion Ceterchi, membru supleant al C.C. al P.C.R., vicepreședinte al Academiei de Științe Sociale și Politice; *Sarcinile partidului revoluționar al clasei muncitoare în construcția socialistă* de Lubomir Bakés de la Școala superioară politică din Praga; *Rolul conducător al Partidului Comunist Bulgar în lupta pentru construirea socialismului* de Iordan Vasilev Zarcevi candidat în științe istorice, Institutul de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.C. Bulgar; *Concepția P.C.R. cu privire la formarea și pefecționarea cadrelor* de Mircea Maliță, membru supleant al C.C. al P.C.R., ministrul învățămîntului.

În ședința plenară din cea de-a doua zi a lucrărilor au fost prezentate comunicările: *Politica P.C.R. de stimulare a creației tehnico-științifice și de integrare a rezultatelor ei în dezvoltarea României socialiste* de Gheorghe Cioară, membru al C.C. al P.C.R., președintele Consiliului Național pentru Știință și Tehnologie; *V.I. Lenin despre rolul conducător al partidului comunist în construirea socialismului* de A.D. Pedosov, prof. dr-doc. la Academia de Științe Sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.: *Aspect al strategiei și tacticii partidului în lupta pentru socialism în Spania* de Ernest Marti, redactor al revistei „Nuestra Bandera" — Spania; *Relațiile dintre Partidul Comunist Român și Partidul Comunist din Cehoslovacia în perioada 1921—1928* de dr. Miroslav Techman de la Institutul cehoslovaco-sovietic — Cehoslovacia; *Strategia și tactica partidului în revoluția socialistă proletară* de Gyoti Basu, membru al Biroului Politic al Partidului Comunist (Marxist) din India; *Socialismul, ca dictatură a proletariatului* de Stanislav Stoianovici, de la Institutul mișcării muncitorești internaționale — R.S.F. Iugoslavia; *Principiile marxist-leniniste ale strategiei și tacticii Partidului Comunist Italian în lupta pentru cucerirea puterii* de Filippo Frassati de la Institutul Gramsci — Italia; *Afirmarea Partidului Comunist Român ca forța politică cea mai înaintată a societății în lupta împotriva fascismului, pentru apărarea independenței și suveranității patriei* de Valter Roman, membru al C.C. al P.C.R.; *Francezi și români. Cu privire la istoria unei frății* de Pierre Hentges, reprezentant al Partidului Comunist Francez; *Lupta Partidului Comunist Român și problema națională* de

prof. univ. L. Banyai, vicepreședinte al Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România.

În ședințele pe secții au fost prezentate comunicările : *Tradiții democratice în creația literar-artistică românească și rolul lor în asimilarea gîndirii marxist-leniniste* de prof. univ. Al. Dima, directorul Institutului de istorie și teorie literară „G. Călinescu" ; *Unele probleme ale luptei ideologice din mișcarea socialistă din România în legătură cu crearea Partidului Comunist Român* de B.S. Popov, șeful catedrei mișcări comuniste și muncitorești internaționale de la Școala superioară de partid de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. ; *Dezvoltarea social-economică a României la sfîrșitul secolului 19 și începutul secolului 20* de prof. Gh. Zane, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România, și prof. dr. Victor Axenciuc de la Academia de învățămînt social-politic „Ștefan Gheorghiu" ; *Procesul de maturizare ideologică în mișcarea socialistă pînă la crearea Partidului Comunist Român* de dr. A. Deac, director adjunct al Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. ; *Despre programul de la Vukovar al Partidului Comunist din Iugoslavia* de dr. Slovolljub Cvetković de la Institutul de istorie contemporană al R.S.F. Iugoslavia ; *Baza marxist-leninistă a concepției strategice a luptei revoluționare a Partidului Comunist din Iugoslavia* de prof. Ljubisa Stankov-Zemba, director al Institutului pentru studii politice al R.S.F. Iugoslavia ; *Partidul Comunist Român — forța conducătoare în pregătirea și desfășurarea insurecției armate din august 1944* de dr. Gheorghe Zaharia, director adjunct al Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. ; *Cucerirea de către partid a rolului politic conducător — rod al istoriei și tradițiilor sale de luptă* de dr. Marin Nedelea, lector univ. la Academia de învățămînt social-politic „Ștefan Gheorghiu" ; *Creșterea rolului partidului și științei conducerii vieții sociale* de Gheorghe Badrus, membru supleant al C.C. al P.C.R. ; *Creșterea rolului conducător al partidului comunist — legitate obiectivă a construcției socialismului și comunismului* de Nikolai Nikolaevici Ivanov, directorul Muzeului Marx-Engels din Moscova al Institutului de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. ; *Umanism și echitate socială în politica Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste* de prof. univ. Călina Mare de la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj ; *Rolul conducător al partidului Muncitoresc Socialist Ungar în construcția socialismului* de István Takacs, conferențiar la Școala superioară de partid a R.P. Ungare ; *Din experiența Partidului Comunist Bulgar în creșterea rolului conducător al clasei muncitoare în construcția socialismului* de Gancio Todorov, conferențiar la Academia pentru pregătirea cadrelor de conducere socială a R.P. Bulgaria ; *Apărarea patriei socialiste în concepția și activitatea Partidului Comunist Român* de col. Eugen Bantea, directorul Centrului de studii și cercetări de istorie și teorie militară, și col. Traian Grozea ; *Raportul dintre dezvoltarea modernă a economiei românești și colaborarea internațională în politica Partidului Comunist Român* de conf. univ. Radu Constantinescu, vicepreședinte al Comisiei guvernamentale de colaborare și cooperare economică și tehnică, și conf. univ. dr. Constantin Moisuc de la Academia de învățămînt social-politic „Ștefan Gheorghiu" ; *Rezolvarea problemei naționale și întărirea frăției dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare* de Eduard Eisenburger, președintele Consiliului oamenilor muncii de naționalitate germană.

În a treia ședință plenară au fost prezentate comunicările : *Socialismul și intelectualitatea* de Miron Nicolescu, membru al C.C. al P.C.R., președintele Academiei Republicii Socialiste România ; *Rațiunile morale și politice ale rolului conducător al partidului comunist în țările socialiste* de prof. Adam Lopatka de la Academia Polonă de Științe ; *Principiile marxist-leniniste ale politicii culturale a Partidului Comunist Român* de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, membru al C.C. al P.C.R., vicepreședinte al Academiei de Științe Sociale și Politice ; *Tradițiile luptei comune ale mișcării muncitorești revoluționare germane și române* de prof. dr. Heinrich Gemkow, director adjunct al Institutului de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al Partidului Socialist Unit din Germania — R.D. Germană ; *Relațiile internaționale ale Partidului*

Comunist Român și mișcarea comunistă mondială de Ștefan Andrei, membru supleant al C.C. al P.C.R. și conf. univ. dr. Traian Caraciuc de la Academia de învățământ social-politic „Ștefan Gheorghiu"; *Problema agrară și alianța muncitorească-țărănească în politica Partidului Comunist Român* de Gh. Matei, șef de sector la Institutul de studii istorice și social-politice; *Crearea partidului unic al clasei muncitoare, un important deziderat al mișcării muncitorești din România* de conf. univ. dr. Niri Carol, de la Academia de învățământ social-politic „Ștefan Gheorghiu"; *Cu privire la unele probleme ale activității Partidului Comunist German* de Günther Jüdik, membru al Prezidiului Partidului Comunist German — R.F. a Germaniei; *Experiența dobîndită de Partidul Comunist din Peru după instaurarea guvernului militar* de Alfredo Abarca, membru al Comisiei politice și al Secretariatului C.C. al Partidului Comunist Peruvian; *Sarcinile guvernului de coaliție democratică și Frontul unit din Japonia* de Hidesato Numata, membru al C.C. al Partidului Comunist din Japonia și al Comisiei de revizie; *Bazele teoretice ale strategiei și tacticii Partidului clasei muncitoare ungare în perioada 1944—1948* de Szabo Balint, candidat în științe, redactor responsabil al revistei „Analele Institutului de istorie a partidului" de pe lîngă C.C. al Partidului Muncitoresc Socialist Ungar; *Rolul și acțiunea Partidului Comunist din Belgia* de Jacques Moins, membru al C.C. al Partidului Comunist din Belgia, de la Fundația „J. Jacquemotte" din Bruxelles; *Cu privire la problema strategiei și tacticii Partidului Popular Revoluționar Mongol* de Snajiin Damdinsuren, cercetător științific principal la Institutul de istorie a partidului de pe lîngă Partidul Popular Revoluționar Mongol; *Concepția Partidului Comunist Român asupra societății socialiste în lumina principialității marxist-leniniste* de dr. Ilie Rădulescu, membru al C.C. al P.C.R.

În timpul lucrărilor au rostit cuvinte de salut: Carlos Jorquera Toledo, membru al Biroului Politic al Partidului Comunist din Chile; Ivan Undjiev, profesor, șef de secție la Institutul de istorie al Academiei Bulgare de științe; Erkki Rantee, profesor de filozofie, director adjunct al Școlii de partid a Partidului Comunist din Finlanda.

Cuvîntul de încheiere a lucrărilor a fost rostit de prof. univ. Miron Constantinescu, membru supleant al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., președintele Academiei de Științe Sociale și Politice.

Sesiunea științifică a Academiei Republicii Socialiste România. Lucrările sesiunii s-au desfășurat în zilele de 5—7 aprilie a.c. avînd ca temă *Cercetările multidisciplinare și interdisciplinare. Originea, dezvoltarea și perspectivele lor.*

La ședința de deschidere au luat parte tovarășii Manea Mănescu, membru al Comitetului Executiv al Prezidiului Permanent, secretar al C.C. al P.C.R.; Miron Constantinescu, membru supleant al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., președintele Academiei de Științe Sociale și Politice; Gheorghe Cioară, membru al C.C. al P.C.R., președintele Consiliului Național pentru Știință și Tehnologie; academicianul Aurel Moga, președintele Academiei de Științe Medicale; academicianul Grigore Obrejeanu, vicepreședinte al Academiei de Științe Agricole și Silvice.

Au participat la sesiune numeroși academicieni, cadre didactice din învățămîntul superior, cercetători.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de academicianul Miron Nicolescu, președintele Academiei. În partea cuvîntării referitoare la tematica științifică a sesiunii, vorbitorul a arătat că gradul intens de specializare a științelor în epoca noastră, în cadrul progresului rapid al științei și tehnicii pe plan mondial, are drept corolar necesitatea de sintetizare, de corelare multiplă a ariilor științifice, iar ca metodă de lucru cooperarea în echipe multidisciplinare, pentru rezolvarea problemelor mari care stau în fața cercetării actuale.

Programul sesiunii a cuprins un mare număr de comunicări, care au fost prezentate în ședințe plenare și pe secții. Tematica acestor comunicări au alcătuit-o, pe de o parte, problemele

fundamentale ale unor domenii, ele însele multidisciplinare, ca genetica, ecologia, holografia, informatica, fotomagnetica, magnetohidrodinamica, iar pe de altă parte aspecte privind aplicarea unor metode, proprii unui domeniu, în alt domeniu de cercetare, cum ar fi metodele și teoriile din matematică și statistică aplicate în fizică, în chimie, în biologie, în economie, în istorie. Totodată, autorii comunicărilor și-au propus să scoată în evidență realizările științifice obținute în cadrul unor cercetări complexe sau cu caracter special, care marchează etape ale drumului parcurs în diferite domenii ale științelor contemporane. Au fost enunțate, de asemenea, sarcinile de perspectivă ale investigației științifice în aceste domenii. Comunicările au subliniat în același timp că dezvoltarea cunoștințelor moderne și punerea lor în aplicare implică o muncă de cercetare colectivă, tot mai strînse relații de colaborare și cooperare științifică, în cadrul cărora o contribuție de seamă o are inițiativa personală a omului de știință.

În prima zi a sesiunii au prezentat comunicări în cadrul specialității lor și al tematicii stabilite următoarele personalități științifice : acad. Remus Răduleț, acad. Șerban Țițeica, acad. Octav Onicescu și Gheorghe Mihoc, prof. Victor Emanuel Sahini, prof. Gheorghe Claudiu Suciu, prof. Liviu Constantinescu, dr.-doc. Paul Dimo, acad. Emil Pop și dr. Viorel Soran, acad. Ștefan Milcu și dr. Mihail D. Nicu, prof. Roman Moldovan, prof. Ștefan Pascu, acad. C. Ionescu-Gulian, acad. Aurel Avramescu. În total, în cele trei zile de desfășurare a lucrărilor au fost prezentate 72 de comunicări, care au sintetizat preocupările savanților și specialiștilor pe linia cercetărilor multidisciplinare și interdisciplinare, în vederea rezolvării unor cerințe majore ale dezvoltării sociale și economice a patriei noastre. Din dezbaterile celor trei secții ale sesiunii (*Științele naturii*, *Științele biologice și medicale* și *Științele sociale*) s-a desprins ideea necesității unei corelări tot mai strînse între diverse discipline și metode de cercetare, a desfășurării unei munci colective, cerințe impuse de progresul științei și tehnicii contemporane.

Cuvîntul de închidere a lucrărilor a fost rostit de acad. Miron Nicolescu, președintele Academiei. Participanții la sesiune au adresat, cu acest prilej, o telegramă Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarășului Nicolae Ceaușescu, în care și-au exprimat devotamentul și dragostea față de Partidul Comunist Român, al cărui semicentenar glorios l-au sărbătorit în cele trei zile ale sesiunii.

Sesiunea științifică a Facultății de filozofie. Organizată la Facultatea de filozofie în zilele de 12 și 13 aprilie, sesiunea s-a desfășurat în cadrul cîtorva secțiuni : economie politică, materialism dialectic și istoric, metodică și practică pedagogică. După cuvîntul de deschidere rostit de prof. dr.-doc. Jean Livescu, rectorul universității, au fost prezentate comunicările : *Științele sociale și științele matematice* de prof. univ. Miron Constantinescu, președintele Academiei de Științe Sociale și Politice ; *Marxismul și politica creatoare a P.C.R.* de prof. univ. Tudor Bugnariu ; *Partidul Comunist Român și problemele dezvoltării personalității* de acad. prof. C.I. Gulian ; *Partidul comunist în sistemul social al orînduirii noastre socialiste* de prof. dr. Vasile Nichita ; *Calculatoarele și filozofia* de acad. prof. Grigore Moisil ; *Concepția P.C.R. cu privire la creșterea economică accelerată, cu accent pe factorii intensivi* de prof. dr. Ath. Joja ; *Socialismul și perspectivele psihologiei* de acad. prof. Mihai Beniuc; *Logică și cultură* de prof. dr. Ion Didilescu ; *Modernizarea procesului instructiv-educativ — cerință a dezvoltării societății noastre socialiste* de prof. dr.-doc. Ion Berca.

Sesiunea științifică a Institutului de filozofie. Institutul de filozofie al Academiei de Științe Sociale și Politice a organizat în zilele de 22 și 23 martie a.c. o sesiune de comunicări și dezbateri științifice. Programul, susținut în principal de cercetătorii institutului, a inclus și cîteva comunicări aparținînd unor cadre de la alte unități științifice. Preconizat ca sesiune de lucru și pe teme ce preocupă sectoarele institutului, evenimentul s-a bucurat de audiența și prezența a numeroși

invitați : din cercetare, învățămînt superior, edituri etc. Un spațiu și un aport însemnat în desfășurarea programului au revenit discuțiilor prevăzute după fiecare serie de comunicări.

Pentru cercetătorii Institutului de filozofie, sesiunea a constituit un nou prilej de a constata în ce măsură tematica preocupărilor lor științifice, nivelul teoretic al acestor preocupări sînt de natură să suscite interes public și de actualitate, să activizeze schimbul fructuos de idei. Sub acest raport este de notat că discuțiile în marginea unor comunicări au evidențiat cel puțin un lucru : că interesul pentru chestiunile filozofice e strîns legat de caracterul lor actual și de maniera în care sînt prezentate. Secretul atracției sau indiferenței publice față de filozofie stă în bună măsură în mîinile celor care o profesează. A fost suficient, spre exemplu, ca un participant la discuții să rostească unele aprecieri disonante privind starea și nivelul cercetărilor marxiste astăzi, pentru ca mințile să caute replici, temeiuri și argumente spre a infirma sau sprijini sentințele preopinentului. Climatul deschis al dezbaterii se confirmă a fi, neîndoielnic, un bun mijloc terapeutic de a trezi rațiunea filozofică din amorțeala și rutina habitudinilor, dar nu mai puțin din iluziile și prezumțiile autarhiei individuale. În lumea gîndirii filozofice, ca și în lumea substanțelor anorganice, aflăm tăria și rezistența unei idei numai din confruntarea ei directă cu altele, în dialogul deschis și cu sinceritate purtat *ad rem*. Confruntarea adîncește conștiința de sine, întărește spiritul critic și de examen, înviorează reflecția interogativă. Un semn al conștiinței de sine filozofice ni s-a părut a fi, în cadrul sesiunii, și înclinația de a lua în dezbatere chestiuni privind statutul filozofiei, funcția și modalitatea angajării sociale a filozofilor, problema sferei de competență a filozofiei și deci a responsabilității ei în contextul vieții contemporane.

Dintre comunicările care au reținut cu deosebire atenția și participarea ulterioară la discuții trebuie menționată în primul rînd cea privind *raporturile filozofiei cu politica* (pe baza comunicării prezentate de prof. dr. C. I. Borgeanu : *Filozofie și politică*). Subiect de vie controversă, la discuții mai ales, a devenit partea din referat în care se vorbea despre *funcția critică* a filozofiei : în ce sens trebuie concepută și exercitată funcția critică a filozofiei marxiste din țările socialiste ? Aici, luările de cuvînt au oscilat între puncte de vedere a căror încrucișare a avut ca rezultat dacă nu o clarificare și un consens final, în orice caz o echilibrare a susținerilor cu accent unilateral, o mai limpede conștiință a termenilor discuției. Sublinierii puternice a funcției critice a filozofiei (de exemplu H. Wald : ,,Filozofia este critică sau încetează să fie filozofie" ; N. Bellu : ,,Marxismul este critic și revoluționar prin esența lui", ,,dogmatismul sufocă", ,,însăși funcția pozitivă și constructivă se anulează în lipsa spiritului critic" ; S. Brucan : ,,Ideologia marxistă care își uită funcția critică devine conservatoare și apologetică", ,,apărătoare a statu-quo-ului" etc.) i-au alternat considerații privind dialectica negării și afirmării filozofice, a laturii critice și a celei constructive în gîndirea filozofică (Al. Tănase : ,,Negația critică, fiind dialectică, e în același timp și constructivă", filozofia relevă tendința de totalizare și armonizare, vizează și o ,,sinteză de ideal" ; R. Pantazi : gîndirea marxistă, tocmai pentru că este consecvent critică, e singura filozofie capabilă de autodezvoltare și de autocritică) sau observații întemeiate pe suporturile științifice ale filozofiei, pe datele oferite de științele speciale (H. Culea : deviza ,,critică" exagerează, riscă să facă negații sterile dacă nu se bazează pe date științifice certe, dacă nu cunoaște temeinic realitatea și statu-quo-ul ; V. Popescu : sociologii studiază și constată realitățile, rămîne ca filozofia și politica să țină seama de aceste constatări cînd vor să depășească un statu-quo). Controversa pe tema funcției critice a filozofiei s-a dovedit punctul cel mai animat al sesiunii.

Problematica omului și *a umanismului contemporan* a constituit un alt subiect asupra căruia comunicările, dar mai cu seamă discuțiile au insistat cu predilecție. Sînt de menționat aici, în special, comunicarea *Cultură și umanism în societatea socialistă*, prezentată de prof. dr. doc. Al. Tănase, directorul Institutului de filozofie, și referatul *Știință și umanism în societatea socialistă multilateral dezvoltată*, expus de Dana Constantinescu. Privind ,,condiția umană"

din perspectiva filozofiei culturii și a valorilor, Al. Tănase a subliniat dimensiunea principial umanistă a politicii Partidului Comunist Român, expresie creatoare, teoretică și practică a concepției marxiste despre lume. În contrast cu stările de lucruri din capitalism, unde progresul tehnic-material generează „o ruptură dramatică între dimensiunea civilizatoare a culturii și cea internă de ordin moral", fenomen manifestat pe plan spiritual într-o „criză a subiectivității și personalității umane", condițiile societății socialiste oferă premise teoretice și practice pentru a depăși ruptura dintre universul obiectiv și cel subiectiv al omului. „Avem trebuință de o armonizare a valorilor, de o reconciliere a celor două dimensiuni ale culturii, dar într-un sens prospectiv, pe temeiul a tot ce s-a realizat pozitiv în îmbogățirea obiectivă și subiectivă a condiției umane. Avem nevoie de acea *sinteză* a valorilor — o adevărată revoluție copernicană, care să însemne o depășire, o autentică negare dialectică și pe care n-o poate realiza decît marxismul în planul vieții ideale și socialismul în planul vieții reale". Tot în sensul acestor idei s-a orientat și comunicarea Danei Constantinescu prin tezele care atrăgeau atenția asupra unor efecte negative ale revoluției tehnice contemporane. „Știința și corelata ei practică, tehnologia științifică, deși apărute inițial ca mijloace umane de adaptare la universul înconjurător, amenință să devină ele însele niște «stihii» față de care omul trebuie să se readapteze, controlîndu-le în același timp". Un asemenea control asupra tehnologiei moderne, controlul științific, dar mai ales social, devine cu putință, principial, numai „într-o societate care prin natura ei poate transforma în fapt posibilitatea autocontrolului social", numai într-un stat „care poate conduce efectiv întreaga viață social-economică și politică și care dispune de resurse suficiente pentru a controla atribuirea de valori umane descoperirilor științifice și pentru a păstra neștirbite aceste valori". Un participant la discuții (S. Brucan) a reproșat acestor idei caracterul lor prea general, citînd cazuri de urmări negative ale tehnologiei și în condițiile socialismului. Observații și replici în legătură cu această problemă au formulat și alți participanți la discuții (St. Popescu, L. Miroș, E. Florea, H. Culea ș.a.).

Un spațiu important în programul sesiunii a revenit comunicărilor cu caracter istoric-filozofic, problemelor *valorificării marxiste a tradițiilor gîndirii românești*. Dintre acestea, două comunicări au abordat chestiuni generale de principiu și de metodologie: *Unele aspecte ale valorificării moștenirii culturale* (de prof. dr. D. Ghișe, președintele Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice) și *Partinitate și dialog în istoriografia marxistă a filozofiei* (de prof. dr. Al. Posescu). Un alt grup de comunicări a fost consacrat unor probleme mai restrînse, dar prezentînd un interes de noutate fie sub raportul subiectelor, fie al documentației inedite, fie al exegezei filozofice: *Lucrețiu Pătrășcanu, istoric al filozofiei și filozof al istoriei* (de dr. Radu Pantazi, director științific adjunct al Institutului de filozofie); *Probleme de filozofie în materialele ilegale ale P.C.R.* (de conf. dr. Petre Lucaci); *Despre lupta de idei în primii ani ai revoluției populare din 1944—1947* (de prof. dr. I. Șerbănescu); *Critica unor aspecte ale sociologiei burgheze în publicistica marxistă din România în perioada interbelică* (de Gh. Epure); *Conceptul de om creator în filozofia culturii din România interbelică* (de V. Vetișan); *Conceptul de tradiție în politica culturală a P.C.R. între cele două războaie mondiale* (de D. Matei); *Ideologia socialistă în dezbaterile Academiei Române pînă la 1921* (de Petre Popescu Gogan).

În legătură cu principiile teoretice de care s-a călăuzit în genere acest grup de comunicări putem spune că ele își găsesc o formulare adecvată în considerațiile filozofice și metodologice din comunicarea menționată a prof. D. Ghișe, consacrată tocmai problemelor moștenirii culturale. Aceste principii își au fundamentul în înțelegerea marxistă a procesului istoric, într-o concepție științifică asupra ființei culturii și valorilor, ferită de extremele dogmatismului și subiectivismului filozofic. Există o legitate obiectivă ce guvernează procesul de continuitate și de discontinuitate al unei culturi, iar ignorarea acestei legități e răspunzătoare de erorile săvîrșite în valorificarea tradițiilor. „Dialectica autentică a culturii nu poate fi concepută în afara unității contradictorii dintre continuitate și discontinuitate. Așezînd cultura și valorile pe temeiuri obiective, sociale și istorice, respingînd deopotrivă atît criteriile heteronomice omului, societății

din care face parte și istoriei sale, cît și pe cele pur subiectiviste și arbitrare în aprecierea culturii și a componentelor ei, materialismul dialectic și istoric a asigurat explicația științifică riguroasă a atît de discutatului raport dintre tradiție și inovație sau, cu alt termen, a problemei moștenirii culturale". Traducînd această înțelegere dialectică a procesului istoric-cultural într-o metaforă sugestivă, autorul își încheia considerațiile cu o concluzie plină de adevăr: „Din rădăcinile trecutului și trunchiul prezentului se înalță ca o prefigurare logică, ca o consecvență necesară, coroana și fructele viitorului". Demne de reținut sînt și ideile din comunicare privind actul judicativ al celor care valorifică moștenirea trecutului: „Actul de valorizare nu este o simplă «opțiune» lirică și nu se poate reduce la o simplă etichetare, determinată de dorințe și preferințe individuale, subiective"; „în orice act de valorizare este cuprins, ca un element constitutiv și esențial, momentul cognitiv și, în funcție de acesta, momentul apreciativ", ambele fiind „produse istorice determinate de dezvoltarea socială în ansamblul ei". De aici problema răspunderilor cercetătorului care valorifică un aspect sau altul al moștenirii culturale. În spiritul acestor principii față de gîndirea progresistă românească din trecut au fost relevate de către Radu Pantazi — în comunicarea menționată — calitățile de istoric marxist al filozofiei și de filozof al istoriei, prezente în concepția și în lucrările filozofice ale lui Lucrețiu Pătrășcanu: „gînditor marxist original, antidogmatic", pentru care concepția despre lume a proletariatului nu admitea (citățm din Pătrășcanu) „nici puterea unei dogme — ca în religie ... nici apelul la contemplație și cutremurare în fața necunoscutului — ca în misticism ... nici afirmarea neputinței cunoașterii — ca în scepticism și agnosticism ... nimic din ceea ce dă naștere descurajării și pasivității".

Un alt grup de comunicări avînd un caracter științific oarecum mai specializat a fost cel consacrat *problemelor de sociologie, de teoria dezvoltării sociale și culturale*. Titlurile referatelor vorbesc de altfel de la sine: *Determinism și conducere socială* (de Maria Popescu); *Consecințele industrializării socialiste asupra relațiilor naționale* (de Elena Florea); *Manifest și latent în etica muncii* (de V. Popescu); *Cultura urbană — elemente definitorii* (de P. Caravia); *Gustul popular și popularitatea divertismentului* (de St. Steriade); *Considerații metodologice asupra sociologiei artei* (de conf. dr. I. Achim). Particularitatea acestor comunicări și interesul de care s-au bucurat constau în faptul că autorii expunerilor au pus în valoare un material concret de cercetare socială prelucrat statistic, care prin el însuși are darul de a orienta gîndirea în mod realist, către soluții în cunoștință de cauză (este de menționat în acest sens, comunicarea despre „gustul popular" și „divertisment" sau aceea despre „comportamentul etic față de muncă", în care au fost discutate probleme de metodă și de concepție ale analizei sociologice).

Un ultim grup de comunicări din programul sesiunii, de asemenea audiate cu mult interes, l-au constituit referatele de *estetică*: *Creația artistică contemporană și ideea operei deschise* (de Gr. Smeu) și *Angajare estetică — angajare socială* (de V.E. Mașek). Conceptul de „operă deschisă" a fost amplu discutat, participanții la dezbateri punîndu-l în legătură sau paralelă fie cu caracterul „deschis" al operei și textului filozofic (R. Tomoiagă), fie cu conceptul „comunicării" din filozofia culturii (Al. Tănase). Într-o scurtă intervenție, P. Vaida a ridicat întrebarea, legitimă, dacă trăsătura de „operă deschisă" e specifică doar creației contemporane sau ține mai curînd de natura specifică a artei în genere („simbolul infinit" din artă). S-au formulat și observații menite să prevină înțelegerea „operei deschise" ca libertate pentru producția artistică lipsită de valoare.

După cuvîntul de încheiere a sesiunii, ale cărei lucrări au fost apreciate de conducerea Institutului de filozofie ca o manifestare științifică izbutită, s-a dat citire telegramei adresate, în numele participanților, tovarășului Nicolae Ceaușescu și Comitetului Central al Partidului Comunist Român, față de care cercetătorii Institutului de filozofie și-au exprimat gratitudinea pentru climatul spiritual în care își desfășoară activitatea, „climat de liberă exprimare și confruntare a opiniilor, străin dogmatismului și subiectivismului".

C.M.

La publication „Revista de Filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10,—FF 49,—DM 40.
Toute commande à létranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), București, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTE FUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REFUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:

— SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

*** **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei, vol. III, 1970, 322 p., 18,50 lei.

*** **Contribuţii la sociologia culturii de masă**. Vol. I. Sub redacţia Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei; vol. II. *Structura procesului cultural de masă*. Sub redacţia Haralamb Culea, 1971, 282 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

*** **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

*** **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub. red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei. *Scrieri inedite*. II. *Destinul omenirii*. V, ediţie îngrijită, cu studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1971, 764 p., 34 lei.

G.W.F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G.W.F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROS, **Ştiinţă, cercetare, producţie**, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C.I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

*** **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacţia Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei. vol. III, 1970, 322 p., 18,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiţie şi inovaţie în artă**, 1971, 167 p., 7,50 lei.

AMMONIUS şi STEPHANUS, **Comentarii la tratatul Despre Interpretare al lui Aristotel**, Traducere, Cuvînt înainte, note şi comentarii de Constantin Noica, 1971, 216 p., 13,50 lei.

PSIHOLOGIE

*** **Industrializare şi urbanizare. Schela Boldeşti**. Sub redacţia Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

GHEORGHE IOSIF, **Funcţia de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 156 p., 7 lei.

GEORGETA-DAN SPÎNOIU, **Relaţiile umane în grupele de muncă industrială**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

REV. FILOZ., 18, 6, P. 689–812, BUCUREŞTI, 1971

I.P.I. – c. 2461

43 503

Lei 20.–